controcorrente .51















Piero Bernocchi

Oltre il capitalismo

Discutendo di benicomunismo, per un'altra società

CONTRIBUTI DI

Bagni*, *Bolini*, *Cremaschi*, *Deiana*, *Di Sisto*, *Gianni*, *Gubbiotti*, *Mazza*, *Mecozzi*, *Morea*, *Musacchio*, *Nicotra*, *Nobile*, *Oggionni*, *Russo*, *Russo Spena*, *Scarcelli*, *Zambon*, *Zoratti



massari editore

Piero Bernocchi (2015)
Oltre il capitalismo
Discutendo di benicomunismo, per un'altra società



© copyright 2015, Massari editore
Casella Postale 89 - 01023 Bolsena (VT)
e-mail: erre.emme@enjoy.it
http://www.massarieditore.it
Stampa: Ceccarelli - Acquapendente (VT)
Prima edizione: gennaio 2015
ISBN 978-88-457-0293-8

INDICE

Premessa» 7

1. Lontano dal «socialismo reale» 12

Sul bambino e l'acqua sporca (12) - L'indulgenza verso il comunismo novecentesco (21) - Marx ed Engels sono i profeti del socialismo di Stato? (28)

2. Temi e soggetti della conflittualità anticapitalistica 46

La mercificazione globale e lo sfruttamento (46) - Le classi, i ceti e i conflitti di classe (52) - Salariati, operai, «piccola borghesia», produttori di valore. I senza proprietà e senza potere (86) - Provvisorie conclusioni su classi, ceti e conflitti di classe (113) - I mercificati e i conflitti non classisti (124)

3. Benicomunismo. La socializzazione dei Beni comuni, della ricchezza «pubblica», dei mezzi di produzione fondamentali 131

Perché benicomunismo (131) - Discutendo di benicomunismo (139) - Altre visioni di una società dei Beni comuni (154): a) Il benecomunismo medioevale *(155); b)* Biopolitica, moltitudine, comune *(168); c)* Il diritto di avere diritti *(188)*

4. Democrazia integrale e natura umana 203

Stati e istituzioni nella «democrazia» attuale e democrazia integrale (203) - Sulla natura umana: homo homini lupus *o animale sociale per eccellenza? L'altruismo egoistico (210) - Naturalmente (beni)comunisti? (221) - Le condizioni necessarie per una democrazia integrale (238)*

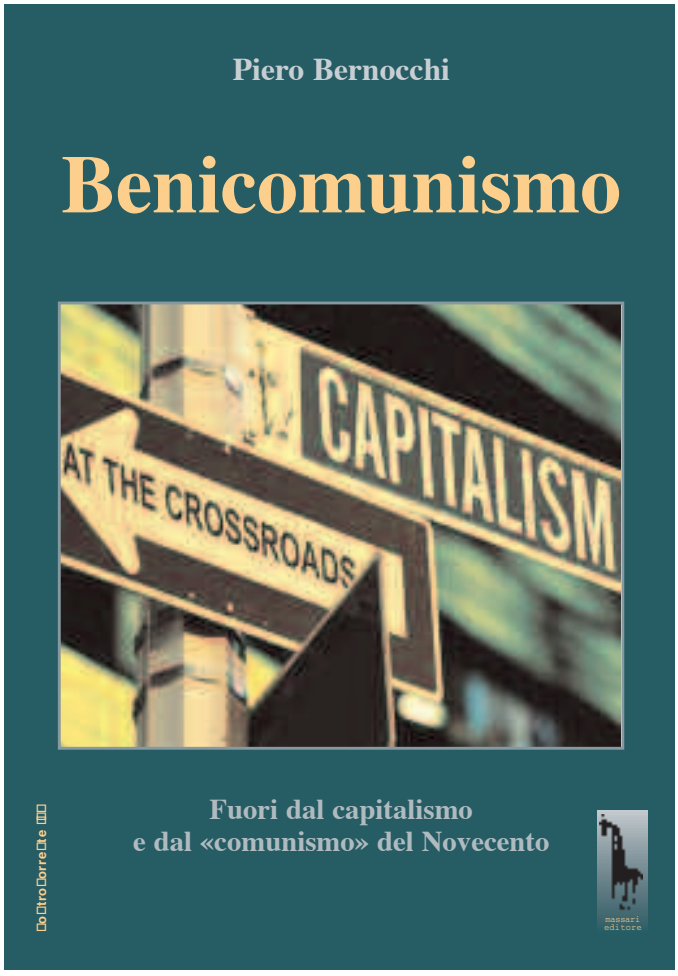
5. Il capitalismo reale, l'Europa nella crisi e la transizione 255

Il ruolo degli Stati, il capitale finanziario e la globalizzazione (255) - L'Europa nella crisi e la transizione oltre il capitalismo (268)

Contributi

Benicomunismo: un processo di liberazione permanente *di Andrea Bagni* 303
Bambini e acque sporche, Penelopi e delfini *di Raffaella Bolini* 307
Una storia del pensiero anticapitalistico
e delle lotte di una generazione *di Giorgio Cremaschi* 315
Il benicomunismo come antidogma e come paradigma
di Gianluigi Deiana 318
Laboratori locali di benicomunismo *di Monica Di Sisto* e *Alberto Zoratti* 324
«Benicomunismo» ovvero il Socialismo del XXI secolo *di Alfonso Gianni* 328
La giustizia ambientale per una nuova stagione di diritti
di Maurizio Gubbiotti 334

A proposito di *Benicomunismo*: Hic sunt leones veneti
di Vilma Mazza e *Beppi Zambon* 340
Un difficile esercizio *di Alessandra Mecozzi* 344
Una lettura del marxismo che va oltre Marx *di Roberto Morea* 350
Discutendo con Piero *di Roberto Musacchio* 357
Benicomunismo, per un nuovo pensiero della liberazione *di Alfio Nicotra* 362
A proposito di *Benicomunismo di Michele Nobile* 365
Benicomunismo: un'opera «classica» *di Simone Oggionni* 375
I fatti, poi le interpretazioni *di Franco Russo* 381
Un comunismo fuori dal «comunismo» *di Giovanni Russo Spena* 388
Riflessioni su una concezione «emancipativa»
dei beni comuni *di Ivan Scarcelli* 392



***Piero Bernocchi* BENICOMUNISMO**
Fuori dal capitalismo e dal «comunismo» del Novecento
pp. 336 (formato 17 x 24) - € 22 (2012 - Isbn 9788845702792)

PREMESSA

Cosa ha significato *Benicomunismo*[1] per chi lo ha letto e in particolare per chi lo ha analizzato, commentato e giudicato nel corso di una quarantina di presentazioni in giro per le principali città italiane durante un «tour» di dibattiti di dieci mesi, tra la fine del 2012 e gran parte del 2013?

Per Simone Oggionni - uno dei più assidui partecipanti al tour, che ha accettato d'intervenire in questo nuovo testo, per contribuire all'approfondimento degli elementi teorici e politici presenti in *Benicomunismo* - si tratta di «*un'opera classica nella migliore tradizione del marxismo: analisi dialettica, coerente, robusta impalcatura filosofica... In più il lavoro di Bernocchi è "classico" perché aggredisce di petto il nodo per antonomasia della cultura comunista: il tema del potere*»[2].

Un'opera nella quale, annota Andrea Bagni, «*è notevole - e sorprendente nel clima culturale "minimalista" di oggi, epoca di passioni tristi e pensieri debolissimi - il lavoro serio di aggiornamento e riflessione critica sulla teoria politica marxista, a partire dal pensiero di Marx e non dalle sue versioni più discutibili, positiviste, meccaniciste, staliniste. Terreno stratosferico rispetto al livello della discussione politica odierna... e importante contributo a una teoria della trasformazione che resti strutturalmente antiautoritaria, che non sogni un regno dell'armonia, ma sia attenta a garantire il carattere aperto del percorso*».

Alfio Nicotra, anche se considera il libro «*spietato*» nei confronti di Marx, ne valuta «*la lettura utile proprio a chi, marxista non pentito, reputa non necessario fare sconti alla propria storia per rifondare il comunismo o più semplicemente un nuovo pensiero della liberazione*».

Mentre Roberto Morea apprezza l'invito del libro «*a riflettere in modo collettivo per cercare un terreno comune di trasformazione da cui ripartire, con un ragionamento che va alle radici della natura umana e dei rapporti sociali*», e segnala come «*la teoria del benicomunismo si pone all'interno di una lettura non dogmatica del marxismo, come costruzione di un pensiero che va oltre lo stesso Marx»*.

Giovanni Russo Spena condivide il «*rifiuto di decenni di esperienze sostitutiste che hanno generato inedite nuove borghesie di Stato, con forme particolari ma totalizzanti di alienazione politica e, insieme, di sfruttamento del proletariato e di ricostruzione di rapporti sociali capitalistici*»; e citando Ernst Bloch, ne ricorda l'appello a «*camminare eretti sia contro lo Stato del Capitale sia contro lo sfrutta-*

1 Piero Bernocchi, *Benicomunismo*, Massari editore, Bolsena 2012. Le citazioni tratte da *Benicomunismo* spesso sono abbreviate, mantenendo però intatto il loro significato originario.

2 *Le citazioni degli autori che hanno contribuito a questo libro si riferiscono ai loro testi qui pubblicati. Non verranno quindi indicate ulteriormente con specifici riferimenti alle pagine, essendo facilmente rintracciabili.*

mento da parte della dittatura del partito», ma anche il suo sottolineare che «*la degenerazione burocratica del socialismo reale nasce dall'insufficiente elaborazione della dittatura del proletariato già in Marx*».

Cosicché, Oggionni, Bagni, Nicotra, Morea, Russo Spena, ma anche gli altri/e interlocutori/interlocutrici in questo nuovo libro, hanno contribuito a rassicurarmi sul fatto che, pur essendo una parte rilevante di *Benicomunismo* fortemente critica nei confronti di Marx (o più precisamente del Marx che, dall'ineguagliata analisi socioeconomica del capitalismo della sua epoca, passò all'idealistica, totalizzante ed erronea prefigurazione politica degli strumenti e dei protagonisti del suo possibile superamento) ed Engels - padri fondatori della più potente teoria e ideologia, anticapitalistica degli ultimi due secoli - non ho sconfinato nell'eresia né sono trasmigrato tra le forze dell'Anticristo.

E lo stesso Alfonso Gianni, che pur non condivide la «severità» della critica al Marx politico e ideologo della dittatura del proletariato, è ben lontano dall'attribuirmi apostasie o rinnegamenti dei Sacri Princìpi e anzi riconosce al libro «*un grande coraggio intellettuale e soprattutto la capacità di riaprire in termini spesso innovativi e stimolanti discussioni che da tempo languivano in una sinistra in preda da tempo più a un deficit di pensiero e di elaborazione che non di iniziativa e di organizzazione*».

Per Ivan Scarcelli, «*nell'attuale dibattito sui beni comuni, il benicomunismo di Bernocchi presenta tesi originali, avendo ben pochi punti di contatto con la nostalgia di improbabili comunità "originarie" e in perfetta armonia. I beni comuni, per Bernocchi, non sono il grimaldello concettuale col quale scardinare la modernità in sé, per ritrovare perdute "comunità organiche" o "naturali"... Il ruolo che attribuisce ai beni comuni si collega a un percorso di analisi dei movimenti di lotta contro il capitalismo, e specialmente del loro armamentario concettuale, interrogandosi sulle possibilità operative, sull'attuabilità delle proprie proposte politiche. E la differenza rispetto alle teorie più estrose o verbosamente "fantasiose" è evidente*». Dunque, di certo qualcosa di diverso e lontano dalla più diffusa e spesso, appunto, fantasiosa "vulgata" sui Beni comuni.

Per Giorgio Cremaschi, *Benicomunismo* è anche «*un manuale di storia del pensiero anticapitalistico e una ricostruzione delle lotte della nostra generazione*».

Un po' come per Maurizio Gubbiotti, che considera «*il libro molto utile perché ci permette di leggere il passato e il presente cercando di non fare sconti ideologici o politici, con analisi approfondite nelle quali ritrovo molte parti della mia esperienza personale e collettiva: così Bernocchi ci permette di parlare di futuro con meno appesantimenti del passato*».

A parere di Gianluigi Deiana il testo è «*una complessa e articolata ragnatela che presenta con tutta evidenza un centro - il concetto di benicomunismo - determinato in modo radicalmente diverso rispetto al paradigma che da Marx ad oggi ha innervato il pensiero e la pratica della sinistra anticapitalistica, cioè il paradigma del comunismo storico*». Insomma, l'idea di una società postcapitalistica assai lontana e divergente da quelle del comunismo novecentesco in tutte le sue accezioni significative.

Franco Russo ha apprezzato il libro come «*un'approfondita e appassionata autobiografia intellettuale... ove Bernocchi, pur utilizzando o polemizzando con i testi classici del marxismo, non se ne serve per incasellare la realtà storica: il*

risvolto autobiografico gli consente di fare direttamente i conti con i conflitti sociali contemporanei... in uno sforzo di non interpretare alla luce della Bibbia marxista gli avvenimenti del XX e XXI secolo, come se fossero la realizzazione delle bronzee leggi della Storia, come la vulgata storicista ha sempre interpretato Marx... ma in un tentativo di cercare "le verità dei fatti"... di cogliere i significati dei movimenti sociali, incluso quello operaio, utilizzandoli per ridefinire l'orizzonte della trasformazione della società - da lui chiamata "benicomunismo" - abbattendo il mito della Grande Narrazione e facendo i conti con i fatti: una visione atea, di contro ad un certo comunismo "religioso"». Niente grandi architetture metastoriche, dunque, niente dogmatismo "religioso" prefigurante le trasformazioni, ricerca della fattualità dell'epoca e delle reali forze in campo, evitando le trasfigurazioni idealistiche di classi, ceti e settori sociali, con i piedi ben piantati nei concreti movimenti di trasformazione.

L'apprezzamento di queste modalità è potenziato per Raffaella Bolini dalla constatazione che «*il pensiero politico italiano ormai considera un valore assoluto il vivere solo in un presente sempre più corto e sempre più fugace - una dichiarazione di principio vale oggi e domani è già dimenticata e contraddetta; la storia sembra non esistere più, così ci si sottrae anche all'idea che esista il futuro e alla responsabilità di indicare un progetto per i tempi a venire*». E che, di conseguenza, «*questo è il momento in cui abbiamo bisogno di avere una visione di società e una strategia che individui i passi necessari per arrivarci... E dunque Piero ha avuto una idea stimolante, chiedendo a tante persone diverse di commentare il suo libro, dandoci un'occasione per fermarci a pensare. Questo libro mette in moto il cervello, discuterne è utile in questi tempi in cui dobbiamo ragionare molto, e non limitarci solo a correre dietro alle cose*».

Michele Nobile ritiene che di *Benicomunismo* ciò che soprattutto conta «*è la prospettiva d'insieme, la direzione verso cui si muove: l'aspirazione a liberare l'anticapitalismo dal professionismo politico e dallo statalismo, in uno spirito che può dirsi libertario... e con un asse unificante le diverse tematiche che è quello del rapporto tra etica e politica: che è poi la condensazione di tutti i problemi e il nodo decisivo per il futuro*».

In tal senso, pressoché tutti/e coloro che hanno analizzato il testo concentrano molta attenzione sulla parte antropologica, su quella lettura della «natura umana», pur storicizzata, da cui io stesso ero sempre rifuggito in precedenti scritti; e hanno giudicato per lo più positivamente - come fanno Monica Di Sisto e Alberto Zoratti - la diffusa critica, presente nel libro «*all'eccessiva fiducia della sinistra e dei marxisti nella natura umana, all'errore antropologico che ha attribuito alla sinistra, da parte dei suoi stessi militanti, una sorta di patente di superiorità morale che ha minato dall'interno ogni spinta al cambiamento profondo. "Restiamo umani", è il mantra che Bernocchi contesta: uno "specismo", connotato da bontà e rispetto dei propri simili, che non sembra avere alcun fondamento*».

O, come sottolinea Roberto Musacchio, «*completa l'approccio critico di* Benicomunismo *al cuore del marxismo lo sguardo antropologico a quell'idea di "uomo nuovo" che nel socialismo reale risulterebbe tale dal venir meno degli elementi di corruzione apportati dal sistema capitalistico, il quale da parte sua avrebbe già contribuito a depurare le sovrastrutture dell'antichità, le relazioni famigliari, religiose, di credenza, per disvelare il mero rapporto mercificato*».

Tutte queste valutazioni, messe insieme, disegnano un mosaico efficace e ben strutturato - oltreché assai benevolo nei confronti di *Benicomunismo* e del sottoscritto - composto dai vari aspetti di un libro anche quantitativamente ponderoso, il cui senso complessivo risiede nella volontà di rimettere al centro della discussione delle forze e dei singoli anticapitalisti l'attualità della transizione a un sistema sociale postcapitalistico, la modernità e la possibilità concreta (oltre all'estrema necessità) di un'uscita, in tempi non biblici, dal dominio del profitto, della mercificazione globale e dell'oligarchia padronale privata e di Stato: verso una società *benicomunista*, del tutto lontana e persino antitetica rispetto al precedente tentativo - grandioso quanto tragicamente fallimentare, e corrosivo degli ideali di eguaglianza, giustizia e libertà - di superamento del capitalismo tramite il «socialismo reale», quel «socialismo» di Stato del modello staliniano che ha dominato la scena nel Novecento.

La profonda crisi strutturale, economica prima che finanziaria, ma anche ambientale, energetica, bellica e patriarcale, del capitalismo occidentale fin qui dominante - quello che ha intrecciato le sorti dell'imperialismo Usa con un'Europa subordinata, divisa tra i singoli capitalismi nazionali del continente, in gara per non pagare il declino di fronte alle nuove potenze emergenti - non va letta, a mio parere, solo dal punto di vista dell'impressionante arretramento delle condizioni di vita dei salariati e dei settori più deboli di queste società, nonché dell'impoverimento crescente dei sistemi di protezione sociale. La crisi è anche *opportunità*, come ricorda l'etimologia non solo del termine greco originario ma pure dell'ideogramma cinese in materia. Centinaia di milioni di persone, in maniera organizzata in questo ultimo quindicennio e a partire dalla rinascita dell'anticapitalismo dopo il crollo del socialismo reale sovietico - nella versione altermondialista e antiliberista partorita a Seattle e proseguita nei Forum Mondiali, nelle esperienze dei governi popolari dell'America latina, e poi tra i nuovi «indignati» maghrebini, europei e statunitensi, nei nuovi antagonismi e conflittualità transnazionali - si sono interrogate sull'attualità, concreta possibilità e impellente necessità del superamento del capitalismo.

Dal ché l'urgente necessità di rivedere - a partire dai temi fondativi del marxismo e andando necessariamente oltre Marx (e su alcuni punti anche contro Marx) e in antitesi rispetto alle strade percorse dal socialismo reale staliniano - sia le teorie della transizione da un sistema sociale al successivo sia l'idea stessa della nuova società che va separata e distinta con la massima nettezza e senza indulgenze, nostalgie o rimpianti, dalla parabola concreta del «socialismo realizzato», affinché, come consiglia una metafora ben nota, *il morto non afferri il vivo*.

E in questa opera di (ri)scrittura del maggior numero di elementi ipotizzabili - soprattutto sulla base delle esperienze passate e presenti dei movimenti di trasformazione, conflittuali con l'esistente - di una possibile *nuova società postcapitalistica*, ho ritenuto fondamentale coinvolgere almeno una parte dei protagonisti/e dei movimenti e delle forze antiliberiste con i/le quali in questi anni ho cooperato, pur a volte tra scontri, polemiche e incomprensioni: nonché intellettuali e analisti critici della società che, pur non coinvolti in una permanente militanza politica, danno il loro contributo con una puntuale lettura della realtà esistente utile a tutti/e noi in generale, e in particolare a coloro che un attivismo incessante priva spesso della possibilità di uno studio altrettanto permanente. Alcuni, dei quali cui pure avrei

voluto il contributo in questo nuovo libro, e con i quali comunque ho discusso a fondo negli ultimi tempi sui temi della transizione e della nuova società possibile nel corso dei dibattiti in giro per l'Italia, per varie ragioni non hanno potuto darlo: e tra gli altri mi preme citare almeno Marco Bersani, Giuseppe De Marzo, Jason Nardi, Andrea Catone, Gianni Piazza, Vittorio Agnoletto, Tommaso Fattori.

Mi auguro però che anch'essi continuino ad avvalersi, insieme al maggior numero possibile di nuovi interlocutori/trici, di quello che Vilma Mazza e Beppi Zambon hanno definito «*un buon pretesto per ridiscutere assieme del mondo e della sua trasformazione*»: e che insieme, e in ambiti allargati e diversificati, si prosegua nell'opera di studio e approfondimento dei caratteri dell'*altro mondo possibile*, indispensabile, e anche sempre meno utopistico e sempre più attuale, per «*stimolare e formulare, non senza interrogativi e incertezze, una ipotesi nuova di modello sociale e di democrazia, tracciandone le basi teoriche*», come sottolinea Alessandra Mecozzi.

Penso che lo dovremo fare mentre resteremo quotidianamente impegnati nell'opera molecolare di ribellione e trasformazione sociale in tutti gli ambiti fertili, e seppure probabilmente ciò avverrà con impostazioni politiche, sindacali e culturali diverse, e a volte anche divergenti, su singoli temi del conflitto sociale presente. Non disperdendo però le esperienze comuni dell'ultimo quindicennio dei movimenti, che stanno facendo proficuamente tramontare la nefasta idea della *reductio ad unum* della conflittualità sociale nel Partito Unico e unificante, incaricato di trasferire e interpretare i conflitti stessi in chiave minimalistica nelle strutture parlamentari e istituzionali del Sistema; e ripudiando anche la lotta estenuante per stabilire una gerarchia tra i conflitti anticapitalistici, la strumentale ricerca dell'*egemonia* e della subordinazione di interi settori sociali antagonisti ad altri, ritenuti i portatori del Vero conflitto anticapitalistico. Quando invece, a mio avviso (ed è una delle tesi di fondo sia di *Benicomunismo* sia di *Oltre il capitalismo*) il conflitto capitale-lavoro e di capitale-ambiente, di genere e antipatriarcato, quello tra l'imperialismo e le sue vittime, e tutte le altre ostilità rilevanti e durature anti-Sistema, vanno tenute nella stessa considerazione e messe in relazione in forme di *alleanze e coalizioni* stabili, mai monocolori ma a carattere plurimo e *arcobaleno*, in grado di contrastare la poliedricità della gestione capitalistica della società con altrettanta polivalente capacità di delineare l'alternativa comune di società e di potere.

1. LONTANO DAL «SOCIALISMO REALE»

Sul bambino e l'acqua sporca

L'incipit di *Benicomunismo* è una sorta di simbolica parabola, in cui un ipotetico interlocutore, rimasto in qualche modo legato al socialismo di Stato di stampo staliniano, afferma: «*Va bene, critichiamo pure il "socialismo reale"» del Novecento. Ma non buttiamo il bambino con l'acqua sporca*». E la mia risposta è: «*No, non buttiamolo. Però è lui che ha sporcato l'acqua in mezzo mondo: e, ciò malgrado, non si è pulito*».

Ho parafrasato la metafora classica - che faceva ricorso alla salvezza del *bambino*, da non confondere ed eliminare con l'*acqua sporca* delle pulizie - perché nel corso degli ultimi decenni è stata quella che mi sono sentito più ripetere ogni qualvolta, nei dibattiti, nelle riunioni o nei discorsi privati sulle caratteristiche di un'auspicabile società postcapitalistica, insistevo sulla necessità di troncare i fili teorici e politici di collegamento tra questo obiettivo e quanto realizzato dai partiti comunisti e staliniani in Urss, nell'Est europeo e altrove. Il leit-motiv delle risposte è stato quasi sempre lo stesso: la grande avventura del primo tentativo di instaurare il socialismo nel mondo è effettivamente finita male, molte cose di essa sono criticabili, ma il nucleo essenziale di tale percorso, cioè il *bambino* del nascente comunismo, manifestatosi comunque in tale pur travagliato cammino, va salvato, recuperato e rivendicato.

Di fronte all'obiezione - argomentata dettagliatamente da me in libri, saggi ed articoli fin dalla seconda parte degli anni '70 - che non ci fossero nuclei *sani* da salvare in tale storica esperienza e di fronte a mie stringenti domande su quale fosse davvero il patrimonio del «socialismo reale» da salvaguardare e far trasmigrare nei futuri tentativi di trasformazione sociale anti e postcapitalistica, mi ha sempre colpito la vaghezza delle risposte: così come l'inconsistenza dei vari tentativi, in particolare in Italia durante il ventennio post-caduta del Muro, di rifondare la teoria e la pratica comunista su basi sostanzialmente novecentesche. A partire dal tentativo operato da Rifondazione comunista, la più numerosa tra le organizzazioni comuniste sopravvissute al crollo dell'Est, e malgrado essa avesse scelto tale nome proprio come una sorta di impegno programmatico. Vilma Mazza e Beppi Zambon, nel loro contributo a *Oltre il capitalismo*, si domandano:

> *Con chi vuole fare i conti Bernocchi almanaccando quella infinita teoria di terribili errori ed orrori politici con i quali molti leader del movimento comunista del secolo scorso hanno tradotto e praticato il pensiero marxiano dando vita alle esperienze del socialismo realizzato? Vuole cavarsi qualche sassolino con gli epigoni della generazione del 1968, che hanno segnato l'evoluzione dei movimenti in Italia e in Europa e che ancora insistono e si attardano a non prendere atto della loro acclarata miopia? Più che lecito: ma sembra una lunga autopsia su di un corpo già dichiarato morto da tempo. A meno che non fosse lo stesso autore necessitato a libe-*

rarsi dai demoni del marxismo leninismo, declinati in salsa luxemburghista… Pertinenti e giuste le osservazioni di Piero ma oltre il tempo massimo, allorquando le evidenze storiche sono lapalissiane, tanto da rimanervi abbacinati e storditi.

Ora: a) le autopsie si fanno sempre su corpi *dichiarati morti*, appunto per capire le cause del decesso e in molti casi anche per cercare di scoprire se sia possibile evitarne di analoghi; b) personalmente dai *demoni* del «socialismo reale» mi sono liberato almeno fin dalla seconda metà degli anni' 70 indicando, con scritti ed azioni, all'allora sinistra extraparlamentare e anticapitalistica - molto anti-Usa ma non altrettanto ostile al «socialismo» sovietico e cinese - la necessità di separare nettamente il proprio percorso politico da ogni collegamento con le esperienze degli Stati staliniani, poststaliniani e maoisti; c) non mi pare che quello che a volte ho chiamato scherzosamente il *partito padovano* (non essendo facilmente etichettabile con un nome preciso e calzante l'excursus pluridecennale della lunga esperienza veneta, con casa-madre a Padova, di cui fanno parte Mazza e Zambon) sia stato immune dai «demoni» del marxismo politico e del leninismo, malgrado i riferimenti e le frequentazioni citati da Wilma e Beppi (gli hippies e Marcuse, i Weathermen e Malcolm X, Lukács e Illich), di cui per la verità in questi quarant'anni, forse per mia distrazione, non avevo avuto gran sentore.

Ma, a parte questi dettagli, non è vero che i riferimenti al «socialismo reale» non siano ancora vivi e rivendicati tra milioni di comunisti e marxisti, in Italia (ove decine di partiti, partitini e gruppuscoli politici, che rivendicano il comunismo novecentesco, sono ancora operanti), in Europa (in primis il Kke greco, ma la teoria del *non buttiamo il bambino con l'acqua sporca* è ancora vitale un po' in tutti i partiti comunisti sopravvissuti, alcuni dei quali per nulla irrilevanti, come quelli spagnoli, portoghesi, francesi, cechi, slovacchi e di buona parte dell'Est europeo) e in giro per il mondo: senza scomodare ovviamente tutti i paesi a «socialismo reale» ancora in piedi, con tanto di falce e martello sulla bandiera, a partire dal colosso cinese.

Certo, di questa sorta di nostalgia/rivendicazione non ho visto grandi tracce nei nostri dibattiti su *Benicomunismo*, e neanche tra coloro che, con i loro scritti, hanno contribuito a questo libro. Ma sarebbe errato sottovalutare, o addirittura ignorare, quanto dell'eredità del socialismo di Stato sia rimasto anche nelle aree e nei militanti più sinceramente impegnati in una ricerca sul «nuovo mondo possibile», nel quadro di quell'ipotizzabile socialismo del XXI secolo che io chiamo *benicomunismo*. E, a tal proposito, mi è d'obbligo iniziare questo rinnovato dialogo con i suddetti interlocutori/trici e con i loro contributi qui pubblicati, da Simone Oggionni - militante e dirigente politico interno alla parabola di Rifondazione comunista ma anche partecipe delle esperienze dei movimenti *no-global* e sociali dell'ultimo decennio - proprio perché il suo testo è certamente un più che dignitoso tentativo, appunto, di *non buttare il bambino con l'acqua sporca* e di criticare l'«errore» di coloro che, come il sottoscritto, proprio questo sembrano voler fare.

Nella sua «resa dei conti» con il socialismo reale, il giudizio complessivo su cui Bernocchi si attesta è forse eccessivamente liquidatorio, quasi che non ci si stesse relazionando con il più grande tentativo delle classi subalterne di costruire una società di uomini e donne eguali, capaci di decidere consapevolmente il proprio futuro e di pensarlo finalmente alternativo al modo di produzione capitalistico... E se Bernocchi esorta ad individuare i meriti di quell'esperienza, chiedendo quale sia il bambino che non va gettato con l'acqua sporca, non ho dubbi: dalla vittoria sul

nazifascismo allo Stato sociale imposto per concorrenza all'Ovest, dalla liberazione di vastissime masse dalla schiavitù e dalla servitù, alla nuova condizione della donna, a cui vengono consegnati diritti civili e sociali che in larga parte dell'Europa capitalistica arriveranno soltanto dopo la seconda guerra mondiale. Conquiste straordinarie che però - in questo Bernocchi ha completamente ragione - non devono nascondere gli errori compiuti e i limiti emersi.

Mi pare che Oggionni enfatizzi esageratamente tali «straordinarie conquiste», parte delle quali, peraltro, neanche attribuibili, a mio parere, alle caratteristiche «socialiste» dell'Unione Sovietica, quanto piuttosto al patriottismo dei cittadini della Santa Madre Russia. Ad esempio, non credo proprio che, da un obiettivo punto di vista storiografico, si possa ancora mettere in discussione il fatto che Stalin fece di tutto per non entrare in guerra con la Germania e dunque per NON fermare il nazifascismo, con cui pensava invece di poter coabitare: prima con il famigerato Patto Molotov-Von Ribbentrop, poi chiudendo occhi e orecchie di fronte alle prime invasioni dell'esercito tedesco; e acconciandosi infine all'inevitabile solo di fronte alla solare evidenza di una avanzata nazista che non si sarebbe fermata se non a Mosca. E trovo francamente impresentabili anche le tesi di vari storici di fede staliniana accreditanti Stalin di una particolare astuzia politico-strategica: tesi in base alle quali Stalin e il gruppo dirigente sovietico sapevano che l'Urss non era militarmente preparata alla guerra e dunque cercarono in ogni modo di prendere tempo per attrezzarsi al conflitto.

Tesi insostenibili visto che: a) tutta la struttura militare, poliziesca e produttiva, dalla Rivoluzione d'Ottobre in poi, era stata permanentemente modellata sull'ipotesi di uno scontro militare con le potenze capitalistiche dell'Occidente; e tale ossessione bellica era servita, ripetutamente, per giustificare stragi di massa - seconde solo a quelle commesse poi dai nazisti contro gli ebrei e altre minoranze durante la guerra - militarizzazione delle campagne e delle fabbriche, onnipresenza poliziesca e «purghe» incessanti nel Partito e nella società verso chiunque nutrisse il più piccolo dubbio sulla politica staliniana del Pcus; b) l'atto più significativo di intervento sull'apparato militare da parte di Stalin, proprio a ridosso dell'esplosione della guerra, fu la strage dei generali e la decapitazione dei comandi dell'Armata Rossa che gettò nel caos e nella disgregazione le filiere gerarchiche militari: decisione suicida se davvero si voleva «attrezzare» l'Urss all'imminente conflitto, se cioè lo scontro con il nazifascismo fosse stato davvero messo in conto e considerato l'ipotesi più probabile per l'immediato futuro.

Nel contempo, non c'è dubbio che, da un punto di vista nazionalistico, la tragica infamia della condotta prebellica del gruppo dirigente sovietico sia stata in qualche modo riscattata dal comportamento eroico - una volta messo di fronte alla catastrofica realtà della possibile sottomissione alla Germania e al nazifascismo - del popolo sovietico (ma sarebbe meglio dire russo), sia quello in armi sia quello civile. Ma non ne attribuirei la gran parte dei meriti al «socialismo», anzi. Mi verrebbe da dire che tale prodigiosa e sanguinosissima resistenza avvenne malgrado il regime, a dispetto cioè delle tremende ferite inferte dallo stalinismo nel ventennio precedente all'intero corpo sociale. E fu motivata soprattutto dal forte legame nazionalistico che storicamente il popolo russo ha avuto con la propria patria - e a cui il regime, durante l'aggressione tedesca, fece continuamente riferimento propagandistico ben più che alle «conquiste del socialismo», spalleggiato in questo dai vertici della

Chiesa ortodossa - oltre che dal giustificato terrore di passare dalla padella alla brace e cioè da un regime dittatoriale ma pur sempre endogeno ad uno persino più sanguinario e per giunta avente casa-madre in un paese come la Germania, storicamente inviso o comunque tradizionalmente ostile.

Peraltro, se i meriti dell'aver sconfitto il nazifascismo e i paesi dell'Asse bastassero a santificare l'intera parabola del «socialismo di Stato» - o almeno a giustificarne il recupero storico, politico e ideale - bisognerebbe fare qualcosa di analogo nei confronti del capitalismo statunitense e di quello inglese. Se, infatti, sarebbe assurdo ridurre il peso che la resistenza di Stalingrado e il fallimento dell'esercito tedesco nella campagna di Russia ebbero nell'andamento della guerra, mi sembrerebbe altrettanto antistorico cancellare la portata della resistenza inglese ai bombardamenti tedeschi e ancor più il ruolo del massiccio intervento statunitense prima contro il Giappone e i suoi alleati nel Pacifico, e poi con gli sbarchi in Europa. Certamente sul comportamento angloamericano nei confronti del nazifascismo si possono fare gli stessi rilievi che ho esposto poche righe fa riguardo al regime staliniano: e cioè che pure i governi e i poteri economici degli Stati Uniti e dell'Inghilterra pensarono in una prima fase di poter controllare il feroce mostro nascente o, più precisamente, di riuscire a dirigerlo contro l'Urss. Sta di fatto, però, che esattamente come Stalin, una volta visti fallire i propri tentativi e le proprie illusioni di domare il «mostro», anche le grandi potenze capitalistiche occidentali acquisirono meriti nella distruzione del nazifascismo. E questo, però, non ci fa proporre nei loro confronti la metafora del bambino e dell'acqua sporca.

È più complesso, invece, il discorso per ciò che riguarda l'altra «*straordinaria conquista*» che Simone - e tanti altri/e con lui, nel passato e nel presente - attribuisce all'esperienza sovietica, quella dello «*Stato sociale imposto per concorrenza all'Ovest*». Non c'è dubbio che nella creazione di un sistema nazionale di *welfare*, di Stato sociale diffuso che, insieme alla statalizzazione dell'industria, dell'agricoltura, del commercio e della finanza, garantisse scuola e sanità gratuite, trasporti e servizi a buon mercato e un lavoro stabile perlomeno a gran parte delle popolazioni cittadine, l'Urss può vantare una primazia temporale. Ed è dunque condivisibile quell'inciso di Oggionni - «*imposto per concorrenza all'Ovest*» - che fotografa indubbiamente l'andamento storico della diffusione dello Stato sociale e della sua notevole accelerazione a Ovest. Processo che, però, in Occidente non nacque dal nulla dopo la Rivoluzione d'Ottobre, ma era già partito sulla base dell'impulso delle lotte operaie e della socialdemocrazia, nonché dalle considerazioni delle più lungimiranti *borghesie di Stato* occidentali. Queste, gestendo il capitale collettivo «pubblico», avevano già intravisto la necessità di garantire diritti sociali e l'elevamento delle condizioni di vita dei salariati, non certo per bontà, ma per assicurare al capitalismo nazionale sia un mercato interno stabile sia la fedeltà, o la non ostilità, dei lavoratori/trici mediante un *compromesso storico* del genere «in cambio di un sufficiente *welfare* voi proletari, masse popolari, socialdemocratici e comunisti accettate di restare nel Sistema e di rinunciare a sovvertirlo».

Certamente la «concorrenza» sovietica e il timore che le popolazioni salariate volessero fare a Ovest un percorso analogo a quello della Rivoluzione d'Ottobre accelerarono il processo di diffusione dello Stato sociale: e questo merito storico, che Simone e tanti altri *salvatori del bambino* rivendicano, può essere effettivamente attribuito all'Urss. Ma esso non basta affatto per proporre il recupero, seppur

parziale, del «socialismo di Stato». E non solo per i terrificanti costi sociali dell'esperienza, per la tremenda e permanente repressione, per la rinuncia ad ogni libertà politica, sindacale e civile del popolo, per le stragi di massa; non solo per il «sospetto» che «*la liberazione dalla schiavitù della gleba*» potesse essere realizzata in Russia anche dai menscevichi, dai socialrivoluzionari e addirittura persino dai liberali alla Kerenskij, senza dover imporre al popolo la rinuncia alle libertà formali di organizzazione politica e sindacale, di partecipazione ai meccanismi istituzionali, di separazione tra i poteri, di diritto alla libertà individuale e alla parola, all'habeas corpus ecc.. Ma anche per la constatazione a posteriori di come, una volta messosi l'Occidente capitalistico sulla strada della «concorrenza», esso sia arrivato poi ben più avanti nella strutturazione e nella qualità dello Stato sociale in un numero elevato di paesi.

A Ovest, il fascismo italico fu il primo a percorrere questa strada, non solo creando in tempi relativamente rapidi un'industria e una finanza di Stato sviluppate, ma anche lavorando a un progetto di Stato sociale non troppo dissimile da quello sovietico, a dimostrazione del fatto che, al di là dei colori formali dei partiti e delle ideologie, quello che si stava espandendo in Europa, e presentandosi come modello universale, era una nuova forma di capitalismo, superiore potenzialmente a quello privato: un *capitalismo di Stato - integrale* nell'Urss, *misto* e coabitante con quello privato in Italia e poi in altri paesi anche extraeuropei - che, basandosi sul massimo impiego del capitale «pubblico» nazionale, mettesse ordine nell'»anarchia» individualistica del capitale privato e costruisse un vasto mercato nazionale che ponesse i profitti della borghesia di Stato e privata al riparo dalle brutali oscillazioni - come la sconvolgente crisi del 1929 aveva messo drammaticamente in luce - imposte dalla caoticità del capitalismo privato mondiale.

La forza del capitalismo di Stato a Ovest - o meglio, della sua forma *mista*, originale mix di intervento statale e privato - la si è poi vista ancor di più successivamente, durante la Seconda guerra mondiale e dopo il 1945, nella ricostruzione postbellica con i massicci investimenti statali e l'estensione del controllo politico della borghesia di Stato e dei partiti sull'intera società, con l'assorbimento progressivo della conflittualità sociale e della combattività di classe, con la crescita, in gran parte dell'Europa, ma non solo, di un *welfare* decisamente superiore (si pensi al Nordeuropa, ma anche alla Germania, alla Francia, alla Gran Bretagna e persino all'Italia, almeno fino agli anni'80) rispetto a quello dei paesi dell'Est, insieme a condizioni salariali e di relativo benessere di significativi settori popolari: condizioni che hanno contribuito, insieme alle ragioni strutturali, al tracollo del «socialismo reale» sovietico, incapace di rinnovarsi, di uscire dal produttivismo cieco e dalla programmazione astratta e obsoleta, e soprattutto di inglobare e sussumere - come è invece riuscito poi alla Cina - l'innovazione tecnologica, scientifica e produttiva fornita dal capitale privato. Dunque, neanche sul piano del *welfare* e dello Stato sociale - e malgrado la pesante riduzione in molte nazioni europee di garanzie, reddito e diritti sociali ed economici per vasti strati della popolazione in questi anni di crisi - mi sembra che il recupero della parabola del «socialismo reale», o di rilevanti parti di essa, sia di una qualche utilità per la delineazione di un orizzonte di nuova società postcapitalistica.

Tra i meriti storici del socialismo di Stato, fortunatamente Oggionni non elenca il sostegno alle lotte di liberazione dei popoli e a quelle dei salariati e dei settori più

deboli e sfruttati del globo contro i propri padroni e dominatori, o contro le dittature politiche e le repressioni statuali. Questo argomento, però, è stato forse il più usato, fino al crollo del Muro di Berlino e anche negli anni successivi, per esaltare o comunque giustificare la funzione storica positiva dell'Urss come potente contraltare all'imperialismo statunitense. È il caso, dunque, che mi esprima anche al proposito, partendo da uno stralcio del testo, qui pubblicato, di Michele Nobile:

> *La politica estera sovietica e degli altri «socialismi» ha sempre avuto natura nazionalista e conservatrice, salvaguardando la riproduzione della casta dominante e utilizzando a questo scopo le lotte di liberazione e il sostegno a regimi nazionalisti (persino anticomunisti) per contrattare la coesistenza con il capitalismo e l'accordo con questo o quello Stato imperialistico. E gli «aiuti» internazionali sono sempre stati dei frutti avvelenati, come nel caso dei repubblicani in Spagna o del sostegno a Cuba.*

Che l'attività della Terza Internazionale e la politica estera dell'Urss siano state la proiezione delle necessità contingenti e della volontà di potenza dello Stato sovietico e del suo gruppo dirigente mi pare difficilmente contestabile. In nome della difesa del primo Stato «socialista» sono stati sacrificati partiti, dirigenti politici e intere popolazioni. Le scelte strategiche e tattiche imposte ai vari partiti comunisti nel mondo non sono mai dipese dalle reali necessità del proletariato e delle masse popolari dei paesi coinvolti, ma sempre e solo dagli interessi concreti dell'Urss, o meglio del Partito-Stato sovietico, fatti coincidere dalla propaganda staliniana e poststaliniana con quelli di tutti gli operai e i salariati del mondo. Altro che «il proletariato non ha nazione»! Dal 1917 fino alla Seconda guerra mondiale e, successivamente, dall'occupazione militare della cintura di Stati limitrofi, con l'imposizione del socialismo di Stato, fino alla repressione più brutale di ogni volontà d'indipendenza - con le punte più eclatanti nella Germania Est del 1953, nell'Ungheria del 1956 e nella Cecoslovacchia del 1968 - l'Urss si è imposta ai lavoratori/trici e ai comunisti di mezzo mondo (o almeno a quelli che volevano liberarsi dal capitalismo e dall'imperialismo) come la nazione per cui battersi e sacrificarsi, a costo anche di pagare prezzi pesantissimi a casa propria.

Le fortune e le disgrazie, vita compresa, dei leader comunisti, a Ovest e a Est, per decenni sono dipese dalla più o meno completa subordinazione al Partito-Stato sovietico. E, come ricorda Nobile, gli aiuti internazionali a questo o a quel popolo in lotta sono sempre stati *frutti avvelenati*, strettamente dipendenti dalla collocazione mondiale momentanea dell'Urss, dalle sue variabili alleanze tattiche, dai suoi compromessi e dalle sue spartizioni di sfere d'influenza e di dominio con gli Usa (con gli accordi di Jalta come riferimento massimo). Anche al di là dei casi più eclatanti e ripugnanti come l'intervento nella Guerra civile spagnola, con la repressione dei settori combattenti non allineati con lo stalinismo, o l'uso strumentale di Cuba nella pluridecennale trattativa-conflitto con gli Stati Uniti, la storia degli «aiuti» sovietici è un lungo stillicidio di sostegni dati, sottratti o negati con il massimo cinismo, in base alle mutevoli esigenze dello Stato «socialista».

Nessuna delle rivoluzioni o delle rivolte nazionali, o anche solo delle battaglie per il miglioramento delle condizioni popolari - condotte da partiti «fratelli» o comunque da forze politiche e sociali fiduciose dell'appoggio sovietico - che abbiano nel Novecento ottenuto significativi successi, ha davvero dovuto ringraziare l'Urss e il Pcus per i propri risultati positivi: né la Cina né il Vietnam, né Cuba

né l'Algeria. Anzi: molte lotte anticapitalistiche o antimperialistiche in vaste zone del pianeta hanno piuttosto pagato duramente il prezzo di apparire una sorta di *longa manus* dell'Urss, in particolare durante la Guerra Fredda postbellica. Insomma, il termine *socialimperialismo* per l'Unione Sovietica non fu coniato a caso: e tuttora mi pare calzante.

Anche la permanente geremiade successiva al crollo del blocco sovietico secondo la quale per milioni di nostalgici gli equilibri del mondo si sarebbero spostati irreversibilmente a favore dell'imperialismo statunitense e non ci sarebbero stati più spazi né per processi di vera liberazione nazionale dalle potenze dominanti né per significative trasformazioni sociali in chiave anticapitalistica e antiliberista, sono state smentite clamorosamente, e in tempi anche molto rapidi. L'America latina, che durante tutta l'epoca del bipolarismo aveva vissuto i frutti più amari della sottomissione agli Stati Uniti - malgrado le sparate demagogiche superficialmente antiamericane dell'epoca kruscioviana (con la «crisi dei missili» a Cuba come evento culminante), seguite di solito da altrettante clamorose ritirate - e della repressione fascistoide, motivata soprattutto dall'accusa ai movimenti popolari di agire in nome dell'Urss, ha dato vita proprio nel ventennio post-1989 ai processi di trasformazione più interessanti e produttivi: e oggi, malgrado o piuttosto proprio grazie alla sparizione dell'Urss e alla fine delle costrizioni del bipolarismo Usa-Urss, nella gran parte del continente sudamericano si stanno realizzando i più significativi progressi sociali e politici di intere popolazioni che siano mai accaduti nella regione.

E non si è realizzata neanche la tanto temuta dominazione militare Usa nel mondo. La guerra permanente scatenata dagli Stati Uniti, nella convinzione sbagliata che la sparizione dell'Urss lasciasse campo libero all'unica superpotenza militare rimasta, sta fallendo malgrado la scia di sangue lasciata in mezzo mondo, dall'Iraq all'Afghanistan, dal Maghreb al Mashrek (Medio Oriente). In nessuna di queste zone gli Stati Uniti e i loro alleati possono dire oggi di avere il controllo reale del territorio e delle sue ricchezze. E chi ha resistito, in armi o pacificamente, ha usufruito del *multipolarismo* che ha sostituito sulla scena globale il *bipolarismo spartitorio* tra Stati Uniti e Urss: basti per tutte l'impotenza del «vorrei ma non posso», ripetutamente manifestata dagli statunitensi rispetto a ipotesi di nuovi interventi militari diretti, dalla Libia alla Siria, dall'Egitto fino all'Iran.

Ma, tornando alle argomentazioni di Oggionni sui meriti storici del «socialismo reale», mi pare che, una volta da lui rifiutato l'intero percorso della gestione del potere politico in Urss e negli altri paesi «socialisti» - quella dittatura del Partito-Stato che, come lui stesso afferma, ha provocato «*un problema abnorme di democrazia*» - nonché respinte sia la statalizzazione completa dell'economia nelle mani del Partito Unico sia la logica dello Stato-guida a cui subordinare ogni processo di trasformazione postcapitalistica, mi pare che a Simone non sia restato che appellarsi alla forza sostanziale e innovativa della proprietà statale dei mezzi di produzione e della pianificazione economica, cercando di distinguere quelli che lui ritiene gli errori della gestione sovietica, della potenza pianificatrice nell'uso del capitale nazionale centralizzato, da tale potenza in generale, che a suo parere non andrebbe dispersa nelle future possibili esperienze di superamento del capitalismo.

> *Il modello di pianificazione ricercato ed adottato in tutti i paesi socialisti è stato mutuato dal comunismo di guerra, nel quale il Piano era onnicomprensivo e coinvolgeva in maniera prescrittiva tutti i settori, fino alla più piccola unità amministra-*

tiva: un modello centralistico e verticistico in cui dominante era il ruolo della Commissione statale per il Piano che fissava gli obiettivi senza coinvolgere le unità produttiva e fissava i prezzi senza alcun principio di realtà... Questo ordine di problemi faceva il paio con la pressoché nulla dinamicità dei settori più innovativi, causata a sua volta dall'assenza di concorrenza e di competitività.

Quel che va buttato dunque, la vera *acqua sporca*, sarebbero le specifiche modalità sovietiche di applicazione della proprietà statale e della pianificazione, e non queste ultime di per sé, che invece, a parere di Oggionni, sono membra fondamentali del famoso infante da salvare:

Non sono lo Stato in sé o la gestione pianificata dell'economia in sé ad essere antidemocratici e lesivi della reale volontà delle classi subalterne, ragion per cui bisognerebbe soppiantare lo Stato con nuove, e tutte da sperimentare, forme di gestione dell'economia e del potere. È la modalità concreta della pianificazione statale da parte di quel partito [il Pcus] a non aver funzionato a sufficienza. Ciò non toglie però che la proprietà statale non fosse concepita - e non lo possa essere in futuro - come primo passo nel processo di definizione della proprietà sociale. E allora un conto è sostenere, come mi pare faccia Bernocchi, che la proprietà non può essere statale perché necessariamente essa sarebbe sempre la manifestazione di «un capitalismo di Stato diretto e gestito assolutisticamente dal Partito Unico e da una borghesia di Stato esattamente sovrapponibile alle borghesie del capitale privato»; e un altro conto è affermare che la proprietà non deve necessariamente essere statale e che per il futuro auspichiamo un sistema misto nel quale esistano diversi soggetti proprietari, con i settori strategici nelle mani dello Stato, con i servizi pubblici locali nelle mani dei Comuni o delle Regioni, con una rete estesa di cooperative e con una limitazione delle aziende private allo scopo di non consentirne una dimensione eccessiva e di determinare in maniera prescrittiva le caratteristiche dei suoi prodotti, i diritti dei lavoratori e complessivamente la sua attività.

A differenza di Oggionni, non credo proprio che l'onnipotenza del Partito-Stato e conseguentemente l'onnicomprensività del Piano che «*coinvolgeva in maniera prescrittiva tutti i settori, fino alla più piccola unità amministrativa*», il suo modello «*centralistico e verticistico* - nelle parole di Simone - *che fissava gli obiettivi senza coinvolgere le unità produttive e fissava i prezzi senza alcun principio di realtà*», siano stati concepiti dal Partito staliniano «*come primo passo nel processo di definizione della proprietà sociale*». Magari così era nelle speranze di una parte del gruppo bolscevico nei primissimi anni della Rivoluzione. Ma poi, nei fatti, tutto ciò che nella parabola sovietica ha distrutto (altro che non aver «*funzionato a sufficienza*»!) l'intera esperienza e allontanato dall'idea di comunismo - almeno da quello messo in mostra nel Novecento in tanti paesi - centinaia di milioni di persone che pure ne erano state attratte, deriva proprio dalla chiarissima scelta staliniana, se non bolscevica *tout court*, di tenere ben lontana la classe operaia, i salariati e i settori popolari - e in genere la società potenzialmente autorganizzata senza deleghe al Partito - dalla gestione di ogni livello di potere e di decisionalità politica ed economica.

Questo non mi fa concludere che «*la proprietà non può essere statale perché necessariamente sarebbe sempre la manifestazione del capitalismo di Stato*». Non posso però non prendere atto dell'uso che è stato fatto della statalizzazione dell'economia e della gestione politica in un numero rilevante di paesi: e non solo in quelli dell'Est europeo e delle altre nazioni a socialismo di Stato, ma anche nelle

trasformazioni che l'esperienza sovietica, nonché la conduzione di due guerre mondiali, ha indotto, o accelerato, all'interno del capitalismo privato occidentale. Se, come ho cercato di descrivere in *Benicomunismo*, l'intervento dello Stato - inteso come *capitalista collettivo nazionale* e gestore della ricchezza pubblica - lo si può osservare fin dal primo consolidamento del potere capitalistico in Europa, mi pare sia difficile contestare quanto tale ruolo interventista in economia e nella gestione sociale dei paesi più sviluppati si sia straordinariamente incrementato a seguito del processo di conflittualità/concorrenza provocato dall'esperienza sovietica, nonché sulla spinta della gestione diretta delle economie di guerra novecentesche (tra il 1914 e il 1918, e tra il 1940 e il 1945), dieci anni durante i quali nei principali paesi capitalistici l'economia privata è stata sottoposta a vincoli stringenti e ineludibili dal capitale di Stato e dai suoi funzionari.

A che punto sia arrivato questo processo - l'integrazione tra capitalismo di Stato e privato/famigliare/individuale, con un ruolo trainante del primo - nei paesi più potenti ma anche in tanti di quelli emergenti, dovrebbe essere ben visibile. Le nazioni che meglio hanno attraversato questi anni di crisi - peraltro focalizzata nel mondo occidentale, tra Europa e Stati Uniti in particolare - sono stati proprio quelli ove il capitalismo di Stato ha un ruolo preponderante o comunque di rilievo, gestendo il recupero dell'autonomia e della ricchezza collettiva della nazione. L'incredibile sviluppo economico cinese e la concreta possibilità che la Cina diventi entro poco tempo la potenza economica principale del pianeta (e non pochi sostengono che lo sia già) sono il risultato del più efficiente capitalismo di Stato mai apparso sulla terra, e della sua capacità di inserire nella struttura produttiva della gigantesca nazione una larga parte delle multinazionali private alle quali, però, non sono state tolte le briglie del controllo statale. Così come proprio dall'estensione dell'interventismo economico dello Stato, in India come in Brasile, in Sudafrica come in Turchia o anche in paesi «minori» asiatici o latinoamericani (Venezuela e Malesia, Bolivia e Indonesia, Vietnam ed Ecuador ecc.) è derivata la crescita economica e della ricchezza nazionale, seppure con perduranti sperequazioni sociali.

Tuttavia, il permanere anche in questi paesi del dominio della merce, del profitto e di vistose differenze di classe marca la differenza tra una società gestita, tramite il capitalismo statale, da una borghesia di Stato *proprietaria di fatto* di gran parte della ricchezza nazionale e dell'apparato produttivo, finanziario e distributivo; e un possibile e auspicabile futuro di un adeguato numero di paesi ove la socializzazione della proprietà dei settori strategici industriali, agricoli e finanziari non si limiti alla loro statalizzazione e alla consegna di essi nelle mani di un ceto/classe che ne faccia un uso discrezionale secondo i propri interessi, ignorando le esigenze di una vera giustizia sociale, politica ed economica per la grande maggioranza della popolazione.

Tornerò più avanti su questo tema cruciale - *il problema dei problemi*, l'ho definito - e cioè su come la proprietà statale possa non diventare l'arma di un capitalismo di Stato non meno spietato e classista di quello tradizionale privato, ma possa produrre una reale *socializzazione* della gestione economica e politica, che permetta la fuoriuscita piena dai meccanismi classisti, sfruttatori e distruttivi che si basano sulla centralità del profitto e della mercificazione globale. Qui mi limito ad aggiungere che un segno, eclatante come non mai, della potenza dell'intervento statale - del *capitale di Stato nazionale*, per essere più precisi - ci è poi venuto, in forme e dati quantitativi inusitati, dal clamoroso interventismo statale dei paesi più potenti

nel corso della crisi economica esplosa nel 2008. In sei anni gli Stati Uniti e le principali potenze europee hanno estratto dalle casse statali una cifra colossale e senza precedenti, intorno ai 15 mila miliardi di dollari, per tappare i buchi catastrofici del sistema bancario, finanziario, assicurativo e industriale, trasformando il colossale debito privato in debito pubblico, nella logica predatoria del *privatizzare i profitti e socializzare le perdite*. Senza un tale gigantesco - e rapido come non mai - intervento «pubblico», l'intero sistema capitalistico dell'Ovest sarebbe tracollato, trascinando forse con sé anche le sorti delle economie non direttamente coinvolte dalla crisi finanziaria ed economica occidentale.

L'indulgenza verso il comunismo novecentesco

Giorgio Cremaschi, nel suo intervento qui pubblicato, afferma:

> *Qualche anno fa mi sarei trovato più d'accordo con* Benicomunismo. *Con Piero ho molto in comune: la rottura con lo stalinismo, la convinzione che sono state le degenerazioni autoritarie e burocratiche che hanno distrutto il socialismo, il rifiuto dell'autoritarismo... Ma se il fine non giustifica i mezzi, il fine resta necessario... Ho vissuto la nascita dei movimenti a cavallo tra la metà degli anni '90 e quella dei Duemila con passione e la speranza di vedere aperta una nuova via che recuperasse il meglio delle lotte per il cambiamento sociale... Si poteva credere che quella che il* New York Times *chiamò la seconda superpotenza mondiale, il movimento no-global e pacifista, segnasse la via del cambiamento. Ma non è andata così. Nell'Occidente e in Europa in particolare, quei movimenti hanno subìto una dura sconfitta. Dopo anni di critica di massa al liberismo, in tutta Europa ha preso il potere la versione più radicale e brutale di esso... Quindi la questione del potere non può essere ignorata. Ed è per questo che oggi vedo in una luce diversa l'impietosa e radicale analisi che Piero fa del percorso Marx, Lenin, Stalin... I beni comuni vanno all'asta per pagare il debito, il lavoro diventa una merce usa e getta. Il benicomunismo passa attraverso la rottura con tutto ciò: ma per questo bisogna essere indulgenti con chi nel passato ha tentato analoghe rotture. Non assolutori, ma indulgenti sì, almeno fino a quando non avremo prodotto la nostra rottura, capace di non riproporre percorsi e conclusioni di quelle del passato.*

Davvero *l'indulgenza,* seppur non assolutoria, è l'atteggiamento politico, morale e culturale più giusto di fronte alla parabola del «socialismo reale» e della versione di comunismo dominante nel Novecento a Ovest come a Est? E ciò a causa delle nostre sconfitte, dell'attuale debolezza - come forze e movimenti europei e italiani antiliberisti - di fronte al liberismo dominante, della nostra impotenza nell'imporre un drastico cambio di gestione del potere nelle società occidentali e in quella italiana in particolare ? Michele Nobile, nel suo testo, scrive esattamente il contrario.

> *Ritengo che le radici dello stalinismo e del nazismo affondassero in processi storici molto diversi, che gli orrori dello stalinismo furono figli degeneri di una rivoluzione sociale e non di una società capitalistica, come invece il fascismo e il nazismo. Ma la vera linea di demarcazione è di natura etico-politica. Occorre riconoscere lo stalinismo e le sue varianti (tra cui il maoismo) per quello che sono: dei nemici della liberazione dell'umanità dallo sfruttamento e dall'oppressione, forse diversi dal capitalismo ma pari ad esso nelle sue peggiori espressioni politiche. A poco serve*

denunciare le nefandezze dell'imperialismo e del capitalismo se non si è capaci di dire la semplice verità sul quel che furono (e sono) i socialismi reali. Il negazionismo e la sottovalutazione degli orrori sovietici e della Cina maoista (e di altri «socialismi») sono intollerabili ed è del tutto inaccettabile l'argomento, giustamente criticato da Bernocchi, per cui non si può gettare il bambino con l'acqua sporca. No, il «bambino» va gettato perché ha prodotto una montagna di escrementi che hanno sporcato, forse irrimediabilmente, lo stesso termine comunismo.

Di mio aggiungerei questo. Non credo proprio che l'attuale debolezza di fronte al liberismo, in Europa e in Italia, degli anticapitalisti conseguenti, ci debba imporre una sorta di *indulgenza* verso la parabola del «socialismo reale» e del comunismo novecentesco maggioritario: e non solo verso quella dell'Est, ma anche per l'Ovest. Seppure il «decennio rosso» - dal 1968 al 1977 - abbia lasciato meno di quanto avremmo sperato e creduto, e anche se successivamente l'anticapitalismo italiano, e quello occidentale in genere, è riuscito a produrre quasi esclusivamente conflitti di resistenza e mai una reale messa in discussione del Potere, resta pur sempre il fatto che sia i tentativi sessantotteschi di trasformazione globale dell'esistente, sia le resistenze successive, sono state - e a maggior ragione sono ora - estranee, e quasi sempre contrapposte, al «comunismo» dominante di matrice staliniana: il quale a Ovest, passo dopo passo, ha oltrepassato il confine tra le classi in conflitto, collocandosi, nella quasi totalità, nel campo dei capitalisti vincenti, divenendo pure più liberista dei liberisti classici.

In generale, penso che in Europa non si sia mai offerta ai salariati e ai settori popolari un'occasione oggettiva di possibile rivoluzione, o di trasformazione sociale radicale, analoga a quella che si presentò nel 1917 ai bolscevichi; e forse non ci sono state neanche condizioni di estrema miseria e ingiustizia sociale nella misura di quelle che, ad esempio in America latina nell'ultimo decennio, hanno potuto aprire le porte alla vittoria di governi progressisti, consentendo di avviare, sotto la pressione di poderosi movimenti sociali, processi di democrazia popolare e di relativa giustizia sociale ed economica. Ma quand'anche queste mie valutazioni fossero errate o autoassolutorie, mi pare che le eventuali responsabilità - secondo alcuni attribuibili dal 1968 in poi alle sinistre anticapitalistiche estranee alle correnti maggioritarie del comunismo novecentesco - nella produzione della debolezza attuale di fronte all'arroganza liberista sarebbero comunque infinitamente minori rispetto agli irreparabili colpi inferti dallo stalinismo e dal «socialismo reale» all'idea di comunismo e di un possibile superamento del capitalismo.

E non mi riferisco solo all'Est e ai paesi sottoposti alla dittatura del Partito-Stato: l'accusa riguarda anche il vergognoso percorso a Ovest della quasi totalità dei partiti comunisti della Terza Internazionale nell'ultimo mezzo secolo, e dei sindacati monopolistici a loro legati, passati dalla predicazione della «terra promessa» e dall'anticapitalismo programmatico alla totale accettazione del liberismo, con il pieno coinvolgimento dell'intero apparato istituzionale, politico e sindacale di provenienza comunista nella gestione quotidiana - sovente più ottusamente liberista e filoimperialista persino delle destre - del dominio capitalistico.

Quel che accomuna la storia dei partiti socialdemocratici e comunisti di matrice staliniana è l'integrazione nei sistemi partitici e statali... La burocrazia partitica e sindacale di sinistra presenta una doppiezza tra il fine ideologico del socialismo, da realizzare in un futuro indeterminato, e il ruolo di mediazione tra le classi antagoni-

ste, il cui orizzonte è la riforma del capitalismo e una qualche «democrazia progressiva» con l'accesso di detta burocrazia ai governi nazionali e locali dello Stato capitalistico. È questa doppiezza che fonda la credibilità della burocrazia di fronte ai lavoratori... Se si tiene conto di questo, si può meglio valutare la mutazione dei partiti di sinistra nelle ultime due decadi del secolo scorso: l'assunzione integrale del capitalismo come orizzonte, la rinuncia alla sua riforma e alla difesa anche degli interessi minimi dei salariati, la completa statalizzazione e il deciso prevalere delle funzioni di governo rispetto a quelle della rappresentanza, sia pur limitata, di interessi sociali popolari, con i corollari dell'impossibilità di esistere senza il finanziamento pubblico e della diffusione della corruzione.

Queste valutazioni di Michele Nobile sono in sintonia con la lettura che in *Benicomunismo* ho dato della mutazione genetica subita dalla quasi totalità dei partiti comunisti (e socialisti) novecenteschi, europei e italiani, negli ultimi decenni: mutazione che li ha portati al distacco completo dalla difesa dei salariati, dei settori popolari e più deboli e indifesi della società, per identificarsi completamente con gli interessi del capitalismo di Stato e privato, assumendone in molti paesi la piena direzione politica e, in collegamento con i sindacati monopolistici, subordinando al capitale nazionale tutto il lavoro dipendente. A mio parere, i danni di tale trasmigrazione da un campo all'altro dei conflitti di classe da parte di forze così rilevanti e influenti tra salariati e masse popolari non sono stati di molto inferiori a quelli provocati dal socialismo di Stato e dal suo crollo fragoroso e improvviso. In entrambi i casi l'effetto globale è stato di allontanare per sempre centinaia di milioni di lavoratori/trici e di cittadini di sinistra che, consapevoli degli effetti distruttivi del capitalismo o almeno della sua versione liberista, si erano battuti - fino al crollo dell'Est «socialista» e al drastico cambio di casacca della gran maggioranza della sinistra europea e italica - per una trasformazione radicale delle società fondate sul profitto, sullo sfruttamento di persone e natura, sulla mercificazione globale dell'esistente, sulla guerra permanente.

Tuttavia, come Nobile sottolinea e come ho cercato di dimostrare con una ampia argomentazione in *Benicomunismo*, la sussunzione a Ovest della burocrazia di sinistra nei quadri della borghesia di Stato - che gestisce il capitale nazionale «pubblico» e interviene con dovizia di poteri nel sostegno a quello privato - non è stata solo la diretta conseguenza del crollo del «socialismo reale» in Europa. Se non ci facciamo fuorviare dalle forme e dai ben diversi contesti e guardiamo in profondità, possiamo notare quanto nel Novecento le caratteristiche delle neoborghesie di Stato a Est e a Ovest siano apparse simili e come in realtà i due processi di formazione/sussunzione siano avanzati in parallelo. In altri termini, il cambio di campo completo e irreversibile della grande maggioranza della sinistra politica, italiana ed europea, di estrazione comunista o socialista (quella socialdemocratica lo aveva fatto da tempo), non è stato provocato solamente da una sorta di resa incondizionata di fronte al tracollo fragoroso dell'edificazione sovietica. Esso è piuttosto il punto di arrivo di un lungo percorso d'integrazione nel sistema capitalistico che nel dopoguerra, per decenni, aveva fatto conservare quella «*doppiezza tra il fine ideologico del socialismo e il ruolo di mediazione tra le classi antagoniste*» evocata da Michele.

Tale doppiezza, che fondava «*la credibilità della burocrazia di fronte ai lavoratori*», prevedeva appunto una mediazione tra classi, ma anche un tentativo, seppur velleitario e però permanentemente sbandierato tra le masse lavoratrici, di «*riforma*

del capitalismo e di una qualche democrazia progressiva». Tentativo che ha potuto avere credibilità - malgrado vari gruppi politici, minoritari a sinistra e i movimenti sessantottini abbiano tentato di svelarne la vacuità e la subordinazione all'avversario - fin tanto che la ricostruzione postbellica, prima, e poi l'espansione di un *welfare* di massa, necessario per creare degli ampi mercati per le merci nazionali e per assicurarsi collaborazione da parte di vasti settori popolari, sono stati gli impegni garantiti da un capitalismo diffusamente keynesiano.

Ma il processo ha avuto una rapida involuzione quando, crollato il socialismo di Stato ed entrate sulla scena nuove potenze economiche, il conflitto intercapitalistico mondiale si è accelerato, provocando a Ovest prima una strisciante crisi da sovrapproduzione, e poi, insieme all'espansione abnorme dell'apparato finanziario e del debito privato e pubblico, un crescente taglio del welfare e la sconfessione del patto sociale che aveva incrementato i diritti e i redditi del lavoro dipendente e di tanta parte della popolazione. Sommato alla perdita dei riferimenti politici ed economici dell'ex «impero» sovietico, questa profonda modifica strutturale ha accelerato lo spostamento in massa di gran parte della sinistra europea e italiana nel campo del sistema capitalistico *tout court* e l'assunzione diretta di responsabilità, da parte degli ex partiti comunisti e socialisti, nella gestione (o cogestione) del capitale «pubblico» nazionale. Ma in realtà il processo di *cooptazione delle sinistre* in un'originale e onnivora borghesia di Stato era iniziato parecchi anni prima, in Italia almeno dagli anni'70 del secolo scorso, all'interno delle strategie di assorbimento e depotenziamento dei movimenti del '68 e del «decennio rosso».

> *Una delle risposte più profonde che il potere politico italiano ha dato alla rivolta del '68 e del «decennio rosso» è consistita, proprio mentre sembrava che quel movimento avesse messo in crisi la politica politicante, nell'ampliamento vistoso delle funzioni della gestione politica e della sua infiltrazione in tutti i pori della società, estendendo il controllo sociale diffuso mediante il coinvolgimento di centinaia di migliaia di persone in più rispetto agli anni pre-'68. A partire dagli anni '70 nuovi e articolati strumenti di integrazione, cooptazione e controllo sono stati creati a livello nazionale ma soprattutto a livello locale, nelle Regioni, nelle Province, nei Comuni e nelle Circoscrizioni. Vasti strati sociali politicizzati, più o meno coinvolti nei movimenti e nelle lotte di quegli anni, sono stati assorbiti e promossi con gradazioni diverse a funzionari del capitale di Stato, ai poteri e ai privilegi di una sempre più ampia - e sempre più famelica, corrotta e qualitativamente mediocre - borghesia di Stato, che così ha allargato il proprio controllo su settori della società e della ricchezza nazionale. Canali privilegiati di questa complessa operazione di politicizzazione del sociale, estendente le sue reti di controllo anche sull'antagonismo sociale diffuso, sono stati soprattutto partiti e sindacati di derivazione comunista e socialista, elevati al rango di partiti e sindacati di Stato, abilitati alla gestione del capitale «pubblico» dal livello locale e territoriale, dove pure avevano avuto un simile ruolo fin dagli anni '50 (in maniera addirittura egemone nelle regioni «rosse»), fino a quello nazionale e di governo complessivo*[1].

Nei confronti di questo assorbimento nella gestione del sistema, l'*indulgenza,* da parte della sinistra operaia e popolare italiana, è stata per lungo tempo superiore a quella concessa nei riguardi dei disastri e del «socialismo reale». Folgorati forse dall'indubbio ruolo di alfabetizzazione politica, sindacale e culturale - svolto dal

1 P. Bernocchi, *op. cit.*, p. 24.

Pci, dalla Cgil e dalle varie organizzazioni della galassia comunista e socialista dal dopoguerra fino agli anni '60 del secolo scorso - milioni di persone sono state largamente *indulgenti* verso la progressiva integrazione di tale galassia nel sistema dominante, al punto da considerarsi ancora comunisti malgrado l'adesione acritica a tutte le involuzioni del Pci in Pds, e poi Ds fino al Pd *democristianizzato*, quando oramai persino le più lievi tracce del passato comunista sono state cancellate cinicamente. Ed è altrettanto singolare l'oblio di alcuni capisaldi del pensiero di Marx - come l'analisi strutturale di classi, ceti, forze politiche ed economiche - da parte di tanti comunisti di fronte alla mutazione dei ceti politici e sindacali di sinistra.

> *A suo tempo fu poco sottolineata la «distrazione» di tanta intellettualità, esperta nel sottoporre ad analisi strutturale classi e ceti sociali ma rivelatasi assai riluttante ad applicare tali griglie di lettura nei riguardi delle forze politiche e sindacali di sinistra. Ci si limitò quasi sempre a registrare cosa tali forze pensassero, scrivessero e dicessero del mondo e di se stesse, valutandone le linee politiche e strategiche, magari anche criticandole, ma quasi mai sviscerando l'intreccio di interessi materiali concreti e la collocazione sociale ed economica effettiva del personale dei partiti e dei sindacati di sinistra. Cosicché la critica, pur quando raggiunse toni aspri per quelli che apparivano cedimenti teorici e ideologici, non ebbe pressoché mai connotati davvero marxiani: non divenne cioè critica strutturale, di funzioni sociali, di ruoli di gestione del potere nella società, restando sempre nei limiti di una tirata di orecchi a «compagni che sbagliano»... Non sono state le linee politiche revisioniste o moderate a mutare la natura sociale del Pci (e poi, a seguire, del Pds, Ds e Pd), del Psi e della Cgil, bensì è accaduto il contrario: è stato il mutare della collocazione di classe - accelerato prima dalla sconfitta epocale della classe operaia e dei settori popolari ad Occidente e dal loro drastico ridimensionamento sociale alla fine degli anni '70; e poi dal crollo dell'Urss - delle decine di migliaia di amministratori, politici e sindacalisti di mestiere, la loro cooptazione nella borghesia di Stato, nel funzionariato del capitale nazionale (conduzione di aziende pubbliche, di banche e strutture finanziarie ed assicurative, direzione di Rai e Tv pubbliche e private, giornali, case editrici, consigli di amministrazione, ospedali, municipalizzate, miriade di enti pubblici ecc.) che ha prodotto i cambiamenti a 180 gradi di linea politica, di riferimenti ideologici e culturali, l'abbandono prima di ogni prospettiva anticapitalistica e poi anche di qualsiasi ruolo di opposizione all'esistente, fino all'accettazione piena del liberismo*[2].

Si potrebbe dire che la possibilità di tale mutazione genetica fosse già contenuta *in nuce* nell'interpretazione leniniana (di estrazione kautskiana) della coscienza politica, e in particolare di quella rivoluzionaria e anticapitalistica, considerata non come un prodotto diretto della lotta di classe e del conflitto economico-sociale, ma come un qualcosa che giunge al proletariato e alle masse popolari dall'esterno; o, più precisamente, che arriva ad essi dall'intellettualità borghese (o «piccolo-borghese») che, sola, sarebbe depositaria della scienza della rivoluzione. O andando ancor più indietro, prima che Kautsky e Lenin formulassero organicamente tale teoria sostituzionistica e allergica all'autorganizzazione proletaria e popolare, già Bakunin riscontrava e denunciava in Marx un'alterigia intellettuale e una volontà di dominio che, seppur in nome del Proletariato teorico, trattavano da *minus habens* i proletari concreti: e, di conseguenza, il massimo teorico dell'anarchismo accusava

2 *Ibidem*, pp. 25-6.

i marxisti di voler sottomettere gli operai e le masse popolari al dominio prima del *Partito degli scienziati comunisti* e poi di uno *Stato dittatoriale* da essi guidato.

Se guardiamo alle motivazioni di classe della costruzione teorica comunista, in Lenin come nella Seconda Internazionale, in Kautsky come in Stalin - e a mio avviso, d'accordo su questo con Bakunin, anche nel *Marx politico e organizzatore partitico* - possiamo veder agire, al riparo di una nobile teoria, dei ceti di scarso peso e potere (collocati nella terminologia marxista in quell'inestricabile groviglio sociale denominato *piccola-borghesia*) che cercano di utilizzare la classe operaia di fabbrica (e la sua estensione nel proletariato urbano ed agricolo), ritenuta in grande ascesa sociale e dotata di una potenza decisiva per il funzionamento del capitalismo ottocentesco. Ne deriva un modello politico fondato su un «partito della classe operaia» che è in realtà, fin dalla primitiva impostazione teorica e pratica, un partito diretto dall'intellettualità «piccolo-borghese», dal funzionariato urbano e da uomini delle professioni cittadine (con la cooptazione di qualche rappresentante dell'avanguardia operaia), avente l'obiettivo di gestire e utilizzare la forza di masse operaie e proletarie, tenute però, tranne poche eccezioni, in ruoli subordinati e di manovalanza.

A Est, grazie ai bolscevichi, un tale strumento ha portato effettivamente all'abbattimento del sistema capitalistico privato e alla sua sostituzione con un Partito-Stato che, lungi dal costruire una dittatura del proletariato - o comunque un potere politico ed economico esercitato dai proletari in carne ed ossa - ha affidato il dominio assoluto sui mezzi di produzione e su tutta la società alla classe, casta o burocrazia (ognuno scelga il termine che ritiene più adatto) depositaria della teoria comunista. Mentre a Ovest - grazie prima ai partiti della Seconda Internazionale e alla socialdemocrazia, e poi ai comunisti staliniani - la stessa elaborazione teorica e gli stessi strumenti pratici, seppur modulati in altro modo, sono stati usati non già per accrescere il potere della classe operaia e del proletariato urbano ed agricolo ma per fare le fortune di classi e ceti «intermedi», non dotati di rilevanti proprietà né di potere effettivo. Questi ultimi, grazie all'egemonia intellettuale e politica su operai, salariati e vasti settori di piccolo ceto «medio», hanno potuto raggiungere consistenti ruoli di potere e di gestione di un capitalismo che, anche grazie all'uso delle loro teorie, estendeva le funzioni del capitale di Stato e le sue capacità di indirizzo, guida e sostegno nei confronti della caoticità e della *vita alla giornata* del capitalismo privato.

A mio parere, dunque, i comunisti di estrazione politica e ideologica staliniana non sono solo coloro che hanno deturpato l'idealità e le prospettive del comunismo e dell'anticapitalismo tramite la pratica pluridecennale del «socialismo reale», dello statalismo totalizzante e brutale e della dittatura del Partito-Stato; ma anche coloro che hanno arricchito il capitalismo di capacità di previsione, controllo e dominio della società grazie all'espansione del ruolo politico ed economico dello Stato stesso e dei partiti di massa, come mediatori sociali e onnipresenti *capitalisti collettivi*: ricavandone in cambio l'inserimento nella gestione diretta di tali poteri, con gli ovvi vantaggi di ascesa sociale, arricchimento privato ed estensione/mutazione del proprio ceto in *borghesia di Stato*, classe che comprende ovviamente anche tanti individui provenienti da altre storie politiche e ideologiche.

È il caso di essere *indulgenti* con questa lunga e tremenda storia, con questo colossale e pur geniale imbroglio teorico, politico e intellettuale, a Est e a Ovest? Ha davvero senso cercare di mantenere un filo ereditario con questo genere di «comunismo», ultramaggioritario sia nella costruzione del capitalismo di Stato a

Est sia nell'inserimento attivo nella gestione del *capitalismo misto* (mix di capitalismo di Stato e privato) a Ovest? Ha una qualche positività rivendicare legami con coloro che, in entrambi i territori, si sono sempre fatti scudo con (e celati ideologicamente dietro) una classe operaia e un proletariato mai assurti a ruoli autonomi e a forme di reale autorganizzazione? E non tanto per la forza del capitalismo ma soprattutto a causa dell'azione concreta di emarginazione politica imposta loro dai *funzionari del capitale di Stato*?

> *Finalità della burocrazia* - scrive ancora Nobile - *è la salvaguardia e l'espansione del potere dell'apparato, la conquista di una posizione nelle istituzioni e di uno stabile status sociale; e per questo essa deve sostituire la propria rappresentanza alla radicalizzazione politica e all'autorganizzazione dei movimenti sociali*.

Vero. Ma questa «*sostituzione della propria rappresentanza all'autorganizzazione dei movimenti sociali*» non è avvenuta mediante una sorta di pacifica concorrenza con le forze coerentemente anticapitalistiche. Si è invece realizzata attraverso una prolungata e intensa aggressione a tutti coloro che nel Novecento, ma anche in questa prima parte del XX secolo, hanno provato a percorrere, bene o male, la via dell'organizzazione diretta dei lavoratori/trici, dei settori popolari e dei movimenti sociali. In Italia, la scontro tra la *borghesia rossa* e le forze anticapitalistiche conseguenti, che hanno tentato negli ultimi decenni di applicare la democrazia diretta a livello popolare, non ha certo avuto le caratteristiche sanguinose e terrificanti della repressione in Urss e nei paesi del «socialismo reale». Ma non va sottovalutata la funzione di permanente soffocamento di ogni alternativa proposta dai movimenti conflittuali, sociali e sindacali, ad opera della sinistra istituzionale, anche prima del suo ingresso organico e permanente nella borghesia di Stato liberista. Seppure non vanno minimizzati i tanti errori commessi nei movimenti e nelle organizzazioni anticapitalistiche - dal 1968 al 1977 fino al movimento altermondialista di questo secolo - sarebbe altrettanto sbagliato non vedere come le forze della possibile alternativa al Sistema, a partire dalla prima grande rottura con la sinistra istituzionale poststaliniana e posttogliattiana nel 1968, siano state circondate e soffocate in maniera minuziosa e ossessiva, attraverso una sottrazione permanente di ogni spazio possibile sia nella politica istituzionale sia sul terreno sindacale e della libertà di organizzazione e di contrattazione nei posti di lavoro. Decine e decine di leggi e regole repressive e iugulatorie sono state ideate e imposte direttamente dalla *sinistra di Stato* via via che si manifestavano fenomeni di opposizione e di conflitto che Pci, Cgil ed epigoni successivi (Psd, Ds, Pd) non riuscivano a controllare.

Questo non assolve gli errori nostri, come esponenti dei movimenti politici dal 1968 in poi e come forze politiche, sindacali e sociali anticapitalistiche degli anni successivi e fino ad oggi. Né giustifica la frammentazione, le competizioni gruppettare, l'incapacità di costruire negli anni consistenti e paritarie *alleanze sociali e coalizioni politiche* tra le forze di trasformazione. È pur vero però che quando ti ficcano a forza in un *ghetto* - e in questi ultimi decenni il sistema politico, istituzionale e mediatico ogni giorno ci ha costruito intorno muri sempre più alti per non farcene uscire - non è poi così sorprendente che, anno dopo anno, si sviluppi anche nelle teste più sinceramente antagoniste all'esistente, una *mentalità da ghetto*: con le disastrose ma pressoché inevitabili conseguenze di automarginalizzazione e di rafforzamento dell'esclusione coatta.

Marx ed Engels sono i profeti del socialismo di Stato?

È quella riguardante *i conti con Marx* la parte di *Benicomunismo* che, nelle presentazioni del libro e nelle discussioni pubbliche, ha sollevato più dubbi e obiezioni, che il lettore/trice troverà riflessi in una parte significativa degli scritti di chi ha collaborato a questo nuovo volume. Oltre a qualche critica verso la «spietatezza» che avrei usato nella riflessione sull'influenza di Marx e di Engels nelle azioni statuali, politiche, economiche e sociali dei marxisti e comunisti successivi, alcuni, pur immuni da nostalgie verso il «socialismo reale», hanno domandato se fosse necessario, a riguardo di esso, tirare in ballo Marx, morto 34 anni prima della Rivoluzione d'Ottobre, mentre altri hanno contestato nel merito le mie valutazioni sul ruolo politico di Marx e di Engels.

A mio parere, un aspetto decisamente positivo di tale dibattito - che da questo nuovo libro e dai contributi qui pubblicati riceverà, spero, un ulteriore stimolo - è che nessuno/a ha gridato al tradimento o ha riesumato argomenti vetusti di lesa maestà o di abbandono della retta via anticapitalistica; e in successione, il fatto che, una volta sollecitati gli interlocutori/trici ad approfondire l'argomento, è risultato evidente che la critica al Marx politico, al Marx della dittatura del proletariato, della classe operaia salvifica e della progressiva estinzione della lotta di classe con l'abolizione della proprietà privata, è risultata più matura, più convinta e più diffusa di quanto io stesso avessi previsto: e in particolare tra chi pur si considera marxista per ciò che invece riguarda quell'analisi strutturale e critica dei fondamenti del capitalismo e delle società classiste che, anche a mio avviso, costituisce il vero capolavoro dei fondatori del comunismo teorico e politico. Cosicché, tale positivo atteggiamento generale mi consente qui di dialogare senza asprezze polemiche con i passi critici nei confronti del secondo capitolo di *Benicomunismo* («Alcuni conti con Marx»), esposti in una parte dei saggi che accompagnano questo mio scritto.

> *Convincono poco* - scrive ad esempio Alfonso Gianni - *le pagine dedicate alla critica di Marx, per diverse ragioni. La prima è che Marx va giudicato a partire dalle sue massime opere,* Il Capitale *sopra tutte. Senza contrapposizioni infondate tra un giovane e un vecchio Marx. La seconda è che non bisogna attribuire a Marx cose che altri hanno pensato in suo nome... In particolare non trovo affatto in Marx quell'idea di Proletariato Unico e di Dittatura Proletaria che Bernocchi gli attribuisce.*

In realtà, più che *giudicare Marx*, il mio intento è stato, ed è, valutare cosa della teoria marxiana più abbia permeato, influenzato e indirizzato il movimento operaio e comunista del suo secolo e di quello successivo, determinandone gli orientamenti verso l'edificazione del «socialismo reale» a Est e verso la gestione del capitale di Stato a Ovest; e cosa sia ancora vivo di tutto ciò, nel XXI secolo, nel pensiero e nell'azione dell'anticapitalismo italiano e internazionale. E in particolare, cosa di tutto ciò si sia rivelato dannoso e negativo: e dunque da abbandonare risolutamente nei tentativi di trasformazione sociale verso il *benicomunismo* o socialismo del XXI secolo o come si voglia chiamare un'auspicata società postcapitalistica. Guardando le cose da questa angolazione, non si trattava di decidere in base a quali opere «giudicare Marx», scegliendo su tutte magari quella più rilevante e impegnativa (*Il Capitale*, appunto), e men che meno di contrapporre opere giovanili e scritti della «maturità» o della vecchiaia, ma di valutare soprattutto il *pensiero politico* di

Marx e di Engels: il ché mi ha imposto di passare al vaglio le loro opere che più hanno contribuito a diffondere e a far affermare tale pensiero.

Tornerò più avanti sull'attualità del *Capitale* (ma anche sulle lacune, forse inevitabili, rispetto agli sviluppi del capitalismo di Stato e misto, e dunque anche sulle sue *inattualità*): ma credo ci possano essere ben pochi dubbi sul fatto che esso abbia influenzato e orientato il movimento operaio, gli anticapitalisti e i comunisti dell'Ottocento e del Novecento assai meno degli scritti politici di Marx e di Engels e della loro conseguente attività nella Prima Internazionale e nel processo di fondazione della socialdemocrazia europea, della Seconda Internazionale e del movimento comunista. E se analizziamo quei testi e quelle opere - come ho cercato di fare nel capitolo criticato da Alfonso Gianni - mi pare indiscutibile che Marx ed Engels siano stati gli ideatori e i principali (e autorevoli, grazie all'acutissima analisi e critica del capitalismo, quella sì contenuta in prevalenza nelle opere «economiche» maggiori) diffusori delle teorie idealistiche e dannose della dittatura del proletariato, del Proletariato Unico, della statalizzazione totale, della fine della lotta di classe come conseguenza dell'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. E che l'orientamento politico di Marx e della componente comunista della Prima Internazionale fosse chiaro - indipendentemente dal *Capitale* e dalla critica geniale del capitalismo - lo segnalò con largo anticipo Bakunin e l'anarchismo dell'epoca che, è bene ricordarlo, proprio su questo punto si separarono dai marxisti nella Prima Internazionale, denunciando la pessima teoria (dunque non imputabile solo a «deviazioni» successive di Kautsky e Lenin) del Partito degli «scienziati» comunisti, depositario dell'ideologia, della strategia e della guida politica del proletariato, una volta preso il potere statuale e avviata l'abolizione della proprietà privata.

> *Con governo popolare essi intendono il governo del popolo da parte di un piccolo numero di rappresentanti eletti. L'universale diritto di elezione dei sedicenti rappresentanti del popolo e dei governanti dello Stato è una bugia che nasconde il dispotismo di una minoranza dirigente tanto più pericolosa in quanto si presenta come la cosiddetta volontà del popolo. Da qualsiasi parte si esamini la questione si arriva sempre allo stesso spiacevole risultato: al governo di una minoranza privilegiata sull'immensa maggioranza delle masse popolari. Ma questa minoranza, ci dicono i marxiani, sarà formata di lavoratori. Sì, di ex lavoratori, i quali non appena divenuti governanti guarderanno il mondo del lavoro manuale dall'alto dello Stato, non rappresenteranno più il popolo ma se stessi e le proprie pretese di governare il popolo... Ma questi eletti saranno socialisti ardenti e per di più scientifici. Queste parole, «socialisti scientifici», che s'incontrano costantemente nelle opere e nei discorsi dei marxiani provano che il cosiddetto Stato popolare non sarà altro che il governo dispotico sulla massa del popolo da parte di un'aristocrazia nuova e molto ristretta di veri o pseudo-scienziati. Il popolo, dato che non è istruito, sarà completamente esonerato dalle preoccupazioni di governo e sarà incluso in blocco nella mandria dei governati. Che bella liberazione!*[3].

Questa critica, puntuale e spietata, fatta da Bakunin durante la battaglia politica nella Prima Internazionale, è una delle più rilevanti prove che, al di là di quanto detto qua e là nei testi teorici principali di Marx ed Engels sul ruolo del Partito e

3 M. Bakunin, *Stato e anarchia ed altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 190-1.

degli intellettuali borghesi o «piccolo-borghesi» e sulle caratteristiche del futuro e possibile Stato proletario, l'orientamento di Marx e dei primi comunisti in materia - nella propaganda politica internazionale, che è poi ciò che conta per quel che stiamo discutendo - non era affatto dissimile dalle tematiche leninian-kautskyane relative alla coscienza rivoluzionaria che giunge al proletariato dall'esterno, come prodotto dell'intellettualità borghese o «piccolo-borghese». E sulla base di tale produzione politica marxiana per Bakunin non fu difficile pronosticare, con precisione chirurgica, come sarebbe andata a finire la «dittatura proletaria» nel caso di conquista del potere da parte dei comunisti «scientifici».

I marxisti, coscienti che un governo di scienziati[4]*, il più opprimente, il più offensivo e il più spregevole del mondo, sarà una vera dittatura, si consolano con l'idea che sarà di breve durata. Dicono che il suo unico intento sarà quello di educare e di elevare il popolo ad un livello in cui ogni governo diverrebbe inutile e lo Stato, perdendo ogni suo carattere politico e di dominazione, si trasformerà in un'organizzazione assolutamente libera. Abbiamo qui una flagrante contraddizione. Se lo Stato fosse veramente popolare, perché sopprimerlo? E se la sua soppressione è necessaria per l'emancipazione reale del popolo, come si osa chiamarlo popolare?... Dicono che questa dittatura è una misura transitoria necessaria per poter raggiungere l'emancipazione integrale del popolo. E così per emancipare le masse popolari si dovrà prima di tutto soggiogarle... Affermano che solo la dittatura, la loro naturalmente, può creare la libertà del popolo. Rispondiamo che nessuna dittatura può avere altro fine che quello della propria perpetuazione e che essa è capace solo di generare e di coltivare la schiavitù del popolo che la subisce... Secondo la teoria del signor Marx, il popolo non solo non deve distruggere lo Stato, ma deve invece rafforzarlo e metterlo a disposizione dei suoi benefattori, tutori e maestri, i capi del Partito comunista, vale a dire del signor Marx e dei suoi amici che solo allora cominceranno a liberarlo a modo loro. Centralizzeranno le redini del potere in un pugno di ferro perché il popolo ignorante esige una tutela molto energica; istituiranno un'unica Banca di Stato che concentrerà nelle proprie mani tutto il commercio e l'industria, l'agricoltura e la produzione scientifica, e divideranno la massa del popolo in due eserciti, uno industriale e l'altro agricolo sotto il comando degli ingegneri di Stato che formeranno una nuova casta privilegiata politico-scientifica*[5].

Che è poi esattamente ciò che è successo in Urss e nel «socialismo reale». Dunque, questi furono all'epoca i temi di scontro all'interno del nascente movimento operaio internazionale e non già questa o quella analisi economica e strutturale del capitalismo, presente nel *Capitale* e negli altri testi invocati da Gianni per sottrarre Marx dalla materiale conflittualità politica di quei tempi e dalle responsabilità della ideazione di una teoria che Lenin e gli epigoni successivi non inventarono certo dal nulla. E d'altra parte lo scontro politico e teorico contro il bolscevismo trionfante in Russia nel 1917 avvenne - da parte degli anarchici, dei socialrivoluzio-

4 Bakunin usa il termine «scienziati» sia in contrapposizione ironica alla terminologia di quei marxisti che si consideravano depositari del comunismo «scientifico», volendosi distinguere dal comunismo o socialismo «utopistico» dei predecessori seguaci di Saint-Simon, Proudhon e Owen; ma anche come equivalente del termine «intellettuali», che appare più adeguato al nostro linguaggio odierno o, ancor più precisamente, nel senso di «politici intellettuali» che avochino a sé, in base alle proprie conoscenze «scientifiche» - o, per dirla con Kautsky e Lenin, essendo depositari della teoria rivoluzionaria - il compito di dirigere e guidare il proletariato e le masse popolari.

5 M. Bakunin, *op. cit.*, p. 193.

nari, dei soviettisti e dei rivoluzionari senza partito - su temi molto simili, anche se in un contesto ben più drammatico e sanguinoso, e con argomenti ricalcati su quelli usati dall'anarchismo dell'Ottocento contro le tesi politiche di Marx ed Engels. Non posso dunque che ribadire le considerazioni che facevo in *Benicomunismo* a proposito della scissione in Marx, quasi schizofrenica, tra il materialismo dell'analisi economica e strutturale del capitalismo e l'idealismo e soggettivismo delle indicazioni politiche e strategiche per la lotta rivoluzionaria dei comunisti e per l'abbattimento del capitalismo. Anche se, a ben guardare, tali mie considerazioni potrebbero essere considerate pure esse idealiste da un Bakunin redivivo. Ad esempio:

> *Va rivelata la clamorosa divaricazione tra, da una parte, il rigore scientifico dell'analisi marxiana sulle radici economiche della società, sulla struttura del capitalismo e dei suoi rapporti di produzione, sulle ragioni basilari della lotta di classe tra operai e capitalisti, sull'origine - il cuore geniale del marxismo - del plusvalore, del profitto e dell'accumulazione del capitale; e, dall'altra, l'idealismo utopico (quello che Marx fustigò a ripetizione nelle critiche feroci ai socialisti «utopisti») e il soggettivismo con cui Marx si mosse in campo politico, a proposito delle caratteristiche rivoluzionarie del proletariato; dell'idea cruciale di una classe operaia sempre più omogenea, nonché libera da vincoli morali, famigliari, religiosi e dotata di capacità palingenetiche; della sparizione/irrilevanza progressiva delle classi intermedie; della fine inevitabile della borghesia, nonché della lotta di classe dopo l'abolizione della proprietà privata*[6].

Appunto: un Bakunin odierno potrebbe bollare queste mie frasi come impregnate a loro volta di idealismo e lontane dal materialismo marxiano altrove lodato, perché, invece di valutare la teoria politica di Marx e di Engels come espressione ideologica di precisi interessi sociali - quelli, a cui accennavo in precedenza, di una classe/ceto debole in cerca di affermazione politica ed economica e di avanzamento sociale, grazie all'utilizzo dell'egemonia culturale, politica e organizzativa su un'altra classe, quella operaia, ben più forte e rilevante nel conflitto con il padronato - l'ho considerata espressione di errori filosofici e culturali di soggettivismo e idealismo. Dal ché me ne verrebbe una critica non già di particolare spietatezza nei confronti dei fondatori del comunismo «scientifico», ma piuttosto di benevola e quasi complice indulgenza. Pur tuttavia, malgrado questa eventuale obiezione avrebbe un suo fondamento non trascurabile, mi trovo a ribadire la convinzione, almeno per quel che riguarda Marx (ma non per molti dei suoi epigoni successivi), di un profondo errore ideologico e politico che ha seriamente permeato tutta l'attività del movimento operaio successivo e dei comunisti, in particolare dopo le ulteriori forzature leniniste e bolsceviche, che però non possono essere considerate estranee al *Marx politico*. E mi pare che della stessa opinione sia Franco Russo nel suo intervento:

> *La critica di Bernocchi non è rivolta solo alle degenerazioni staliniane: essa raggiunge anche i presupposti culturali dello stesso Marx che, se viene valutato come un validissimo scienziato nell'analisi del capitalismo, si svela ideologo, e idealista, nelle proposte politiche quali quelle della dittatura del proletariato. La concezione avanguardistica del processo rivoluzionario già a suo tempo era stata oggetto della polemica di Bakunin, che aveva colto - efficacemente, come sottolinea Bernocchi - nel ruolo del partito, come guida illuminata della trasformazione e della gestione*

6 P. Bernocchi, *op. cit.*, p. 37.

della nuova società, il buco nero della concezione marxista, denunciandone le derive dittatoriali. Accanto al Marx scienziato, Bernocchi mette in luce un Marx filosofo della Storia, imbevuto di idealismo hegeliano. Questo retroterra culturale spiega la sua concezione provvidenzialistica della storia, che rende incrollabile la sua certezza nella generazione del comunismo secondo le stesse leggi dello sviluppo del capitalismo. Il fine del comunismo, una finalità iscritta nella storia, ha una doppia connotazione: quella della necessità e quella del volontarismo di un'avanguardia dedita a rischiarare le coscienze obnubilate dei proletari... Così il comunismo è iscritto nelle cose, dunque non abbisogna di azioni soggettive per nascere: tuttavia, un'avanguardia ad esso devota può fare da levatrice e impedire che esso sia soffocato. L'avanguardia politica appare posseduta da uno spirito millenaristico che rende la sua fede salda, mentre la grandiosità del fine giustifica qualsiasi mezzo pur di eliminare gli sfruttatori e i nemici del comunismo. L'avanguardia assume il ruolo della Provvidenza, dea mortale nel senso che dà morte a chi si frappone o si oppone al suo cammino. Laicamente Bernocchi ci invita a liberarci di questo provvidenzialismo, di questa millenaristica filosofia della storia.

Russo è anche più drastico di me nella critica all'idealismo marxiano, segnalandone lo «*spirito millenaristico*», una sorta di fede religiosa e quasi mistica nella «*grandiosità del fine che giustifica qualsiasi mezzo pur di eliminare i nemici del comunismo*», nonché l'identificazione di Marx nell'avanguardia comunista che assume il ruolo di una «*Provvidenza, che dà morte a chi si oppone al suo cammino*», inserita in una cornice di «*millenaristica filosofia della storia*». Un richiamo a questo misticismo comunista lo fa anche Nobile, che però ne carica le responsabilità non sul pensiero originario di Marx e di Engels, ma sui loro epigoni, Lenin e bolscevichi russi *in primis*.

Sono d'accordo con la critica che Bernocchi rivolge al mito del Proletariato quale soggetto omogeneo, teologicamente destinato alla redenzione dell'umanità e alla missione evangelizzatrice e di guida spirituale del Partito. Da cui consegue che il Partito pretenda anche di essere accettato dai fedeli come il mediatore della Rivelazione, l'unico legittimo titolare della Fede e della sua mondana amministrazione. Sicché la moderna incarnazione dello Spirito esercita le sue funzioni ecclesiastico-statali in nome e per conto del proletariato, novello gregge, e sopra di esso. Il referente della parabola è il bolscevismo. Tra il bolscevismo al potere nei primi anni sovietici e il regime staliniano esiste una differenza di qualità; tuttavia non si può ricondurre la spiegazione dello stalinismo, come nella dogmatica trotskista, alle condizioni sociali e all'isolamento internazionale della rivoluzione russa... Quel che difetta a questa prospettiva è il coraggio di riconoscere una logica latente nel bolscevismo quale forma estrema di esaltazione della funzione dirigente del Partito.

La stessa operazione che Michele fa nei confronti del passaggio dalla gestione leninista a quella stalinista della Rivoluzione russa, mi viene da fare nei confronti del legame tra la teoria politica di Marx e quella bolscevica: direi che, così come c'era il bolscevismo alla radice delle tremende degenerazioni staliniane, c'era però anche il Marx politico alle fonti del leninismo. E d'altra parte i rilievi critici odierni che Nobile fa al bolscevismo leninista, Bakunin e gli anarchici li fecero, come ricordato poche pagine fa, ben più pesantemente a Marx e ai suoi «scienziati» comunisti. Seppure senza richiami a tale sorta di mistica marxiana, o bolscevico-leninista, anche le valutazioni di Andrea Bagni insistono sulla critica all'astrazione idealistica del Marx politico quando prefigura una nuova società libera dal capitalismo.

La riflessione critica di Bernocchi si accentra giustamente sui tratti ancora idealistici del pensiero marxiano. In particolare sul concetto di «classe» come qualcosa di unico e monolitico, privo di ulteriori articolazioni interne e di contraddizioni. Quella concezione monolitica di una classe «unica» in campo tende inevitabilmente a cancellare il tema della gestione politica, della vitalità politica, del «dopo rivoluzione». Non si pone più il problema di cosa accade del conflitto e della dialettica sociale, per cui la rivoluzione rischia di diventare una specie di compimento hegeliano dello Spirito della Storia.

In generale, dunque, che si condivida o meno l'analisi di *Benicomunismo* sulle responsabilità di Marx ed Engels nello sviluppo successivo e nelle applicazioni pratiche delle loro teorie politiche fino alla costruzione dei «socialismi reali», viene comunemente accettata l'influenza e la proiezione extratemporale del marxismo originario - quello direttamente messo in campo dai due fondatori - oltre le loro esistenze biologiche. Non così è avvenuto, però, a proposito di altri temi su cui avevo commentato assai criticamente gli elaborati marxiani. Ad esempio Ivan Scarcelli, che pure condivide larghissima parte delle *imputazioni* politiche, ideologiche e filosofiche idealiste da me attribuite a Marx, nel suo testo mi ha «rimproverato» di aver esagerato considerando i fondatori del comunismo «scientifico» come nostri contemporanei, e di averli giudicati di conseguenza.

Pur essendo tutto sommato filologicamente attenta, la lettura che Bernocchi dà dei testi classici del marxismo, si fa tuttavia condizionare eccessivamente, qua e là, dalle «passioni» politiche del presente e rischia perciò talora l'anacronismo: ad esempio, oggi noi sosteniamo giustamente la necessità di prendere le distanze dall'«eurocentrismo» che talvolta permane come un residuo ingombrante nelle nostre teorie e riflessioni, ma tale esigenza era molto meno attuale e comprensibile all'epoca in cui Marx scriveva; e a maggior ragione tale considerazione vale per la sottovalutazione della «civiltà contadina» contenuta in alcuni passi di Marx ed Engels, o per certe posizioni «speciste» che è possibile rintracciare in essi (la coscienza «antispecista» è una conquista recentissima e tuttora controversa: è problematico dunque prendersela con Marx per la sua «insensibilità specista»).

Scarcelli si riferisce a un paio di pagine di *Benicomunismo* in cui trattavo, seppure senza dare a tali argomenti un gran rilievo, alcuni passaggi degli scritti di Marx ed Engels nei quali, all'esaltazione della funzione «rivoluzionaria» e progressista della borghesia, si accompagnava un forte eurocentrismo, velato anche di un certo razzismo (ma non *specismo*, argomento che ho trattato in altra parte del libro a proposito del giudizio su una presunta naturale «bontà umana» da parte della maggioranza dei marxisti e comunisti). Passaggi che qui riporto.

Al di là del fastidio provocato dall'eurocentrismo e dal disprezzo verso le civiltà e le culture contadine o dei paesi extraoccidentali che scaturiscono da frasi marxiane come «la borghesia trascina nelle civiltà anche le nazioni più barbare... ha assoggettato la campagna al dominio della città, ha grandemente accresciuto la popolazione urbana in confronto a quella rurale, e così ha strappato una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rustica, ha reso dipendenti dai popoli civili quelli barbari e semibarbari, i popoli contadini dai popoli borghesi, l'Oriente dall'Occidente»[7]*, l'esaltazione o giustificazione del ruolo del colonialismo borghe-*

7 K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 60-3.

se, con tracce di razzismo verso le popolazioni o i settori sociali meno «sviluppati», si ritrova non di rado nell'elaborazione marx-engelsiana. Ad esempio nel testo di Marx del 1853 sulla «Dominazione britannica in India» [8]*: «L'intervento inglese, collegando il filatore del Lancashire e il tessitore del Bengala, o anche facendo scomparire tanto il filatore che il tessitore indiano, distrusse queste piccole comunità semibarbare e semicivilizzate facendo esplodere la base economica e in tal modo produsse la sola rivoluzione sociale che sia avvenuta in Asia... È vero che l'Inghilterra era guidata dagli interessi più abietti... ma quali che fossero i crimini dell'Inghilterra, essa fu uno strumento inconsapevole della storia provocando questa rivoluzione. In tal caso, quale che sia la tristezza di fronte alla disgregazione di un mondo antico, abbiamo il diritto di esclamare con Goethe: "perché tormentarci di una pena che accresce il nostro godimento?"».*

Oppure, potrei ricordare un brano del 1849 di Engels, tratto dal «Panslavismo democratico»[9] *non meno sgradevole e moralmente e politicamente inaccettabile: «Bakunin rimprovererà agli americani di aver condotto in Texas una guerra di conquista che, pur dando, è vero, un duro colpo alla sua teoria basata sulla "giustizia e l'umanità", è stata combattuta nell'interesse della civilizzazione? O il fatto che la splendida California sia stata strappata ai pigri messicani che non sapevano che farsene costituisce una sventura? È una sventura che con il rapido sfruttamento delle miniere di oro che vi si trovano gli energici yankees accrescano i mezzi di circolazione, concentrino una densa popolazione e un ampio commercio nelle città costiere del Pacifico, costruiscano grandi città, stabiliscano comunicazioni con navi a vapore, realizzino una ferrovia che corre da New York a San Francisco, schiudano finalmente l'Oceano Pacifico alla civilizzazione e per la terza volta nella storia imprimano un nuovo indirizzo al commercio mondiale? L'indipendenza di alcuni californiani e texani spagnoli ne soffrirà e verranno violate la "giustizia" e altre norme morali; ma che significa al cospetto di tali avvenimento storici di portata mondiale?»*[10].

Non avevo dato un gran rilievo alla questione, trattandola *en passant* e facendo anche notare che negli ultimi anni di vita Marx cambiò atteggiamento in modo radicale (e ho descritto tale cambiamento nello stesso capitolo) rispetto alle imprese colonialistiche di trasformazione violenta e predatoria di società «non sviluppate», a partire dallo studio della situazione irlandese e della sua influenza sulla lotta di classe in Inghilterra e dal comparire di evidenti forme di corruzione nazionalistica, sciovinista e razzista all'interno della classe operaia inglese nei confronti della forza-lavoro irlandese e dell'oppressione coloniale inglese. Tuttavia, stimolato dall'annotazione critica di Scarcelli, ritorno ora più diffusamente sull'argomento perché, a ben vedere, anch'esso ha avuto un'importanza rilevante nei successivi sviluppi del marxismo, del comunismo e tanto più nelle società del «socialismo reale», in larghissima parte impostati non già sul Marx autocritico degli ultimi anni, ma proprio sulle sue (e di Engels) teorizzazioni *sviluppiste* ed esaltatrici della funzione progressista del capitalismo.

8 K. Marx, «La dominazione britannica in India», in Marx-Engels, *India, Cina, Russia* a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 76. Il testo fu scritto da Marx per il *New York Daily Tribune* che lo pubblicò l'11 luglio 1853.

9 F. Engels, «Il panslavismo democratico», in Marx-Engels, *Opere complete*, VIII, Ed. Riuniti, Roma 1976, p. 367. Il testo apparve sulla *Neue Rheinische Zeitung* del 15 febbraio 1849.

10 P. Bernocchi, *op. cit.*, pp. 72-3.

Innanzitutto non direi che espressioni, come «*assoggettare la campagna al dominio della città... trascinare nella civiltà borghese anche le nazioni più barbare... rendere dipendenti dai popoli civili quelli barbari e semibarbari... strappare una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rustica... distruggere le piccole comunità semibarbare o semicivilizzate... perché tormentarci della pena (di tale distruzione) che accresce il nostro godimento?*» - che non ci si attenderebbero da coloro che volevano liberare l'umanità dalle proprie catene e garantire giustizia sociale ed economica soprattutto ai settori più diseredati e oppressi delle popolazioni - siano dovute solo alla pressione ideologica esercitata dal loro tempo anche su colossi del pensiero come Marx ad Engels.

Tali frasi, che avrebbero potuto essere sottoscritte con entusiasmo dai feroci *conquistadores* che saccheggiarono le Americhe, ma che oggi neanche il più spudorato dei capitalisti metterebbe per iscritto, avrebbero dovuto far inorridire - e in parte lo fecero - gran parte dei democratici e degli umanisti, dei socialisti «utopisti» e anarchici che operarono per la giustizia sociale, economica e politica prima e durante l'attività ideologica, filosofica e politica di Marx e di Engels. Il quale Engels nel brano succitato derideva brutalmente non solo i messicani, i texani e i californiani direttamente aggrediti e sottomessi, ma lo stesso Bakunin e la «*sua teoria basata sulla giustizia e l'umanità*» - come se di cosa irrilevante o, peggio, negativa e disprezzabile si trattasse - sottolineando come fosse tutt'altro che una «*sventura*» il fatto che «*la splendida California sia stata strappata ai pigri messicani e che gli energici yankees... schiudano finalmente l'Oceano Pacifico alla civilizzazone e imprimano un nuovo indirizzo al commercio mondiale»;* e considerando una sorta di irrilevante incidente di percorso il fatto che *«ne soffrirà l'indipendenza di alcuni californiani e texani e verranno violate la "giustizia" e altre norme morali»,* elementi, a parere di Engels, insignificanti *«al cospetto di tali avvenimenti storici di portata mondiale»*.

Viene da domandarsi se tale cinismo politico e intellettuale, e cotanto spregio della giustizia (messa tra virgolette, come elemento trascurabile) e delle altre «norme morali» non sia giunta *per li rami,* in base all'orrido principio «il fine giustifica i mezzi», fino a Stalin, autonominatosi per trent'anni massimo erede del marxismo e del comunismo «scientifico» dei padri fondatori. Se gli «energici yankees» erano legittimati a schiacciare «i pigri messicani» e a calpestare giustizia e moralità in nome del progresso tecnico, perché, in nome della presunta dittatura proletaria, non potevano operare con le stesse modalità i bolscevichi, prima, e gli stalinisti poi?

E il mito della pura crescita quantitativa dell'apparato tecnico, industriale e produttivo dell'Urss - quel comunismo ridotto ad elettrificazione più soviet - non ha nulla a che fare con lo «sviluppismo» esasperato contenuto nell'esaltazione della potenza trasformativa del capitalismo e in quel culto marxiano della contraddizione tra il possibile sviluppo illimitato delle forze produttive e il freno/blocco causato dai rapporti capitalistici di produzione? Rapporti che sovente, in Marx e soprattutto nella sua fraseologia politica e di propaganda, sembrano da superare non tanto per l'ingiustizia sociale, economica e morale che determinano, ma proprio perché impediscono il massimo sviluppo produttivo e l'illimitata estensione dell'industrializzazione. E le stragi ricorrenti e la repressione permanente perpetrate dallo stalinismo nei confronti dei contadini, delle nazionalità minori e delle minoranze etniche

sono davvero del tutto estranee a quel disprezzo marx-engelsiano verso «*l'idiotismo della vita rustica*» e «*i popoli barbari o semibarbari*»?

Domande non trascurabili, mi pare, che non possono essere ignorate o scavalcate teorizzando che alla fin fine Marx ed Engels erano figli del loro tempo, visto che stiamo parlando di princìpi di eguaglianza, giustizia sociale, moralità e ripudio del razzismo e della xenofobia che non hanno, o non dovrebbero avere, limiti temporali o spaziali, soprattutto per chi aveva l'ambizione e l'anelito di cambiare radicalmente la società, eliminandone le ingiustizie e le barbarie. Mentre su altri aspetti del lascito teorico e politico di Marx ed Engels si può convenire con Scarcelli:

> *Nessun pensiero sfugge all'usura del tempo, neppure quello del pur lungimirante Marx: quindi, la lettura del presente non dovrebbe mai essere condizionata dall'ipoteca dei «padri» e dei «classici», i quali possono utilmente indicare una direzione, costituire stimoli, ma non sostituirsi a noi nel compito di analizzare la società e reinterpretare la realtà.*

In effetti, se l'alibi dell'«*usura del tempo*» non può valere per l'impostazione politica di Marx ad Engels e per la loro filosofia della Storia, che a mio parere prescindono da epoche o distanze temporali, esso è invece invocabile per alcuni aspetti dell'analisi del capitalismo, a causa delle caratteristiche mutevoli di questa formazione sociale ed economica; nonché, ad esempio, a proposito della relazione tra sfruttamento e mercificazione come elementi che possano provocare nelle differenti epoche gradi diversi di opposizione e di conflittualità anticapitalistica. Ed è però davvero singolare che molti dei teorici e dirigenti politici legati al comunismo novecentesco, che pur hanno sempre rivendicato, a causa della distanza temporale, la non responsabilità delle teorie politiche marxiane rispetto alla materializzazione del «socialismo reale», siano gli stessi che invece hanno attribuito una sorta di *eternità* al Marx analista del capitalismo e delle sue caratteristiche plurisecolari, fissate in una sorta di astratta invarianza e immobilità, malgrado lo stesso Marx ne avesse esaltato, al contrario, proprio la grande capacità di innovazione, riciclaggio, trasformazione.

> *Senz'altro degna di nota, in* Benicomunismo*, è la riflessione sullo spostamento dell'asse delle contraddizioni del capitalismo, dallo sfruttamento alla mercificazione: è un vero e proprio cambio di paradigma, che da un lato conferma l'obsolescenza dei «classici» del marxismo, che il fenomeno della mercificazione hanno analizzato solo all'interno delle fabbriche - e non come carattere prevalente e primario dei rapporti sociali prodotti dal capitalismo - e dall'altro dovrebbe spingerci a pensare e costruire alternative al destino della «mercificazione universale» verso il quale un certo tipo di globalizzazione ci conduce.*

Scarcelli sottolinea alcuni tratti di *obsolescenza* nell'analisi marxista del capitalismo, che ho trattato in *Benicomunismo* e che riprenderò nel prossimo capitolo. Qui mi limito a ricordare alcune considerazioni a proposito di questo «cambio di paradigma», imposto dall'enorme estensione dell'attività mercificante del capitalismo rispetto all'Ottocento e al quadro generale che si presentava agli occhi dell'analisi marxiana.

> *È stato il movimento contro la globalizzazione neoliberista (no-global o altermondialista) a porre all'attenzione del mondo il conflitto universale contro la mercifica-*

zione globale dell'esistente - oltre alla mercificazione degli esseri umani, anche quelle di natura e ambiente, acqua e patrimonio genetico, istruzione e salute, informazione e comunicazione, idee e sentimenti - dedicando a questo conflitto generale anche più attenzione, almeno in una prima fase, rispetto a quella attribuita allo storico conflitto Capitale-Lavoro. Nella lotta al capitalismo, per la prima volta è stata la mercificazione globale, e non lo sfruttamento, ad essere al centro dell'attenzione e dell'ostilità di centinaia di milioni di neoanticapitalisti, buona parte dei quali non inseribili nella lista classica degli sfruttati in senso marxiano. Non si è trattato però solo di un cambio di paradigma ideologico, culturale e politico: ma anche della constatazione di quanto negli ultimi decenni del Novecento fosse avanzato il processo di conquista da parte del Capitale di territori fino ad allora inesplorati o poco frequentati, e in particolare il processo di trasformazione in merci di una vasta gamma di Beni comuni e pubblici, con la crescente e tumultuosa appropriazione da parte del profitto privato e di Stato di quello che fino a poco prima era capitale sociale, ricchezza pubblica comune, non privatizzabile o alienabile. Nella trattazione marxiana il mondo delle merci occupa un posto di primissimo piano: ma l'alienazione e i disastri sociali, provocati dall'invasione delle merci, vengono affrontati quasi esclusivamente dalla parte degli operai di fabbrica a cui è sottratto parte del prodotto del proprio lavoro. Ben poco si ritrova, nella pur vastissima produzione teorica marxista ottocentesca e novecentesca, dell'insieme globale di disastri prodotti dalla mercificazione, di quante vittime «naturali» essa faccia nell'universo extrafabbrica, di quanto risentimento ed ostilità tale processo diffonda anche tra i non direttamente sfruttati[11].

Ma questo «cambio di paradigma», che pure non toglie valore al concetto di sfruttamento né all'importanza del conflitto Capitale-Lavoro, non può suonare come critica al pensiero marxiano e alle sue conseguenze politiche tra i marxisti e i comunisti dell'Ottocento e della prima parte del Novecento: l'estensione attuale della mercificazione non è paragonabile a quella ottocentesca e neanche a ciò che si realizzò in materia nella prima metà del Novecento, fino alla Seconda guerra mondiale. Qui vale davvero ciò che scriveva Scarcelli, per cui «*nessun pensiero sfugge all'usura del tempo e dunque la lettura del presente non dovrebbe mai essere condizionata dall'ipoteca dei "padri"... che non possono sostituirsi a noi nel compito di re-interpretare la realtà*».

Più complessa è invece l'analisi di quanto sia invecchiata, e dunque da modificare, l'analisi di Marx ed Engels sulla natura generale del capitalismo e in particolare sul ruolo del capitalista privato come indispensabile e centrale nel meccanismo di accumulazione del profitto, nonché sulle funzioni dello Stato come *capitalista collettivo* in grado di frenare e controllare l'«anarcoide» procedere del capitalismo privato e di evitare quella polarizzazione della società tra padroni e operai descritta da Marx come elemento esplosivo delle contraddizioni del capitalismo. Su questi argomenti non è facile dire quanto si potessero già leggere, nella struttura ottocentesca dell'estrazione di profitto dal lavoro salariato, gli sviluppi successivi che avrebbero contraddetto le previsioni marxiane, in particolare quelle sull'inevitabilità della crisi irreversibile, nel giro di pochi decenni, del capitalismo mondiale. Certo, gli Stati capitalistici ottocenteschi non presentavano la complessità di quelli attuali, né l'intera gamma dei comportamenti da *capitalista collettivo*, cioè da

11 *Ibidem*, pp. 67-8.

gestore del capitale nazionale «pubblico»: caratteristiche che così riassumevo in *Benicomunismo,* polemizzando con l'orientamento dominante non solo nell'anticapitalismo ottocentesco e novecentesco, ma anche in una parte rilevante di quello del nostro secolo:

> *Del tutto infondata dovrebbe apparire, dopo i titanici interventi statuali anti-crisi dal 2008 in poi, la tesi secondo la quale il neoliberismo avrebbe ridotto a puri simulacri gli Stati nazionali. Alla base di questo eclatante errore teorico e politico c'è, come in gran parte della storia del pensiero anticapitalistico dell'Ottocento e del Novecento, una distorsione del ruolo degli Stati, delle loro funzioni da «cervello capitalistico collettivo», in grado di controllare e incanalare l'»anarchismo» dei singoli capitalisti e le oscillazioni violente dei cicli economici, di effettuare i grandi investimenti nei settori di sviluppo (l'altro ieri nelle ferrovie e nell'elettrificazione del territorio, ieri nella chimica e nella meccanica, oggi nell'elettronica e nell'informatizzazione del mondo: insomma, dai treni per il Far West a Internet) ove i singoli capitali mai si impegnerebbero, lavorando essi quasi esclusivamente sul «qui ed ora», nonché i fondamentali interventi riparatori dopo le crisi. Non è stata forse una lezione decisiva quella fornita dai principali Stati occidentali che nel 2008 hanno mobilitato somme colossali per tappare le mastodontiche falle create dall'»anarchia» dei capitali privati?... Lo Stato (quello dei paesi più potenti, almeno) continua ad adempiere - durante la più profonda crisi della storia del capitalismo, che lo avrebbe fatto tracollare senza l'intervento massiccio delle strutture statuali - alle sue funzioni di capitalista collettivo. E lo fa svolgendo ruoli di sovvenzione (trasferisce ricchezza pubblica alle imprese private), di finanziatore (mette a disposizione ricchezza attraverso crediti iperagevolati o donazione gratuita), di committente (offre commesse e contratti), di imprenditore diretto (producendo merci e servizi, nonché mercificando una parte dei servizi pubblici), di regolatore (difendendo il capitale privato e quello di Stato dalla penetrazione dei concorrenti). È lo Stato a fornire alle multinazionali il sostegno politico, finanziario, tecnologico-scientifico e militare. Le multinazionali non sono disincarnate da uno Stato. Esse hanno bisogno di retrovie sicure, garantite a livello nazionale da una potente struttura statuale. Il loro cuore, per quanto siano diffuse le loro membra periferiche, resta nazionale, difeso da un intero apparato statale: e così il capitale di base, il grosso del gruppo dirigente, la sede del know how, i punti di forza scientifici, tecnici e politici. Che cosa sarebbe dell'Ibm o della Toyota, della Monsanto o della Sony se decidessero di abbandonare il retroterra ad esse fornito dagli Usa o dal Giappone e si trasferissero ad esempio in Senegal o Bangladesh?*[12].

Tale ruolo degli Stati capitalisti ha avuto la massima espansione nel Novecento, grazie all'esercizio straordinario del potere politico, economico e militare durante le due guerre mondiali, alla gestione della Grande crisi del 1929 e alla concorrenza/competizione con il «socialismo di Stato» tra le due guerre; nonché tramite l'estensione dello Stato sociale nei principali paesi dell'Occidente durante la ricostruzione postbellica e il trentennio successivo. Ma era già visibile all'epoca di Marx? Era prevedibile allora che il capitalismo potesse anche fare a meno dei singoli capitalisti e procedere persino più spedito e con meno contraddizioni attraverso una gestione da parte di *funzionari del Capitale* che di esso, pur non avendone la proprietà giuridica individuale, detengono un *possesso* di fatto, altrettanto efficace della proprietà formale? A queste domande Gianni, ad esempio, risponde positiva-

12 *Ibid*., pp. 13-4.

mente e anzi rivendica, rispetto alle mie critiche alla fragilità delle teorie marxiane sul ruolo dello Stato, il fatto che Marx avesse già chiara la possibilità di sviluppi extraindividuali nella gestione del Capitale.

È valida la critica di Bernocchi alla burocratizzazione del sistema pubblico e alla possibilità che esso funzioni semplicemente da funzionario del Capitale, cosa già ampiamente e genialmente intuita da Marx, in particolare nel Terzo libro del Capitale, che, proprio per questo non merita le critiche che il nostro autore gli rivolge.

Gianni si riferisce a un brano di poche righe su oltre mille pagine di manoscritti, appunti o testi incompiuti - come la scarna paginetta finale sulle «classi», tema che incredibilmente Marx non riuscì mai a trattare con organicità e compiutezza - che Engels rielaborò, cercando di dare loro coerenza e pubblicando il tutto come Terzo libro del *Capitale*. Ecco il brano:

Da un lato al semplice proprietario del capitale, al capitalista monetario, si oppone il capitalista operante, e con lo sviluppo del credito questo stesso capitale monetario assume un carattere sociale, si concentra nelle banche e da queste, non più dai suoi proprietari immediati, viene dato a prestito; ma poiché d'altro lato il semplice dirigente, che non possiede il capitale sotto alcun titolo, né a titolo di prestito né altrimenti, esercita tutte le funzioni effettive che competono al capitalista operante in quanto tale, rimane unicamente il funzionario e il capitalista scompare dal processo di produzione come personaggio superfluo[13].

Eccellente annotazione, è indubbio: ma, appunto, si tratta di una nota di sei-sette righe immerse in un migliaio di pagine. Né prima della pubblicazione di queste frasi nel Terzo libro - dato alle stampe da Engels solo alla fine del 1894 (dopo almeno dieci anni di lavoro per integrare l'enorme mole di materiale sul sistema capitalistico scritto in forma sparsa da Marx nell'ultimo ventennio di vita), cioè molto più tardi di quando venne scritto il brano stesso, che nel frattempo non aveva avuto né diffusione né approfondimenti di sorta - né successivamente, un tale rivoluzionario cambio di visione sulle mutazioni nella gestione del capitalismo, e sul ruolo che ciò avrebbe comportato per lo Stato e per la proprietà «pubblica», ricevette l'onore di una trattazione organica, malgrado le conseguenze politiche ed economiche enormi nel conflitto anticapitalistico che Marx ed Engels non potevano non percepire, se fossero stati davvero convinti che «*il capitalista scompare dal processo di produzione come personaggio superfluo e rimane unicamente il funzionario*».

Peraltro, ancor meglio e più nettamente, con un paio di pagine fulminanti aveva scritto Engels nell'*Antidühring* pubblicato quasi venti anni prima del Terzo libro del *Capitale*. In *Benicomunismo* avevo inserito una citazione abbreviata del brano, ma qui voglio ampliarla, perché esso, a mio parere, rappresenta la trattazione più adeguata e preveggente delle trasformazioni capitalistiche verso la forma più avanzata e più potente, il *capitalismo di Stato*, che poi, intrecciato con quello privato, avrebbe dato vita alle forme di *capitalismo misto* che hanno consentito al sistema di scampare a crisi gravissime come quella del 1929 o quella iniziata nel 2008.

In un modo o nell'altro, con trust o senza trust, una cosa è certa: che il rappresentante ufficiale della società capitalistica, lo Stato, deve alla fine assumerne la direzione. La necessità della trasformazione in proprietà statale si manifesta anzitutto

13 K. Marx, *Il Capitale,* III, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 458-9.

nei grandi organi di comunicazione: poste, telegrafi, ferrovie. Se le crisi hanno rivelato l'incapacità della borghesia a dirigere ulteriormente le moderne forze produttive, la trasformazione dei grandi organismi di produzione e di traffico in società anonime e in proprietà statale mostra che la borghesia non è indispensabile per raggiungere questo fine. Tutte le funzioni sociali del capitalista sono oggi compiute da impiegati salariati. Il capitalista non ha più nessuna attività sociale che non sia l'intascar rendite, il tagliar cedole e il giocare in borsa, dove i capitalisti si spogliano a vicenda dei loro capitali. Se il modo di produzione capitalistico ha cominciato con il soppiantare gli operai, oggi esso soppianta i capitalisti e li relega, precisamente come gli operai, tra la popolazione superflua. Ma né la trasformazione in società anonime, né in proprietà statale, sopprime il carattere di capitale delle forze produttive. Nelle società anonime questo carattere è evidente. E a sua volta lo Stato moderno è l'organizzazione che la società capitalistica si dà per mantenere il modo di produzione capitalistica di fronte agli attacchi sia degli operai sia dei singoli capitalisti. Lo Stato moderno, qualunque ne sia la forma, è una macchina essenzialmente capitalistica, il capitalista collettivo ideale. Quanto più si appropria le forze produttive, tanto più diventa un capitalista collettivo, tanto maggiore è il numero di cittadini che esso sfrutta. Gli operai rimangono dei salariati, dei proletari. Il rapporto capitalistico non viene soppresso, viene invece spinto al suo apice. Ma giunto all'apice, si rovescia. La proprietà statale delle forze produttive non è la soluzione del conflitto, ma racchiude in sé il mezzo formale, la chiave della soluzione[14].

Dunque, già tra il 1876 e il 1878, periodo di pubblicazione degli articoli/saggi, poi raccolti nel testo unico denominato popolarmente *Antidühring* , venivano forniti al movimento socialista e comunista internazionale gli strumenti per capire, con larghissimo anticipo rispetto alla Rivoluzione russa e alla violenta statalizzazione totale dell'Unione Sovietica, come l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la consegna di essa allo Stato non fossero affatto sufficienti a trasformare positivamente la società e ad eliminare sfruttamento, ingiustizie e diseguaglianze sociali, e men che meno a far sparire le classi e il conflitto di classe (o addirittura quello sociale *tout court*, come preconizzava Marx), visto che «*lo Stato moderno è il capitalista collettivo ideale... che tanto più diventa capitalista collettivo e tanto maggiore è il numero di cittadini che sfrutta*» [da notare il termine «cittadini» e non operai o proletari]; e che, di conseguenza, «*la proprietà statale delle forze produttive non è la soluzione del conflitto... [perché] gli operai rimangono dei salariati, dei proletari... e il rapporto capitalistico non viene soppresso ma spinto al suo apice*».

Per capire quanto ampia fosse la diffusione di queste considerazioni all'interno del movimento operaio, socialista e comunista dell'epoca occorre ricordare quali esigenze squisitamente politiche, all'interno della socialdemocrazia tedesca, spinsero - quasi costrinsero - Engels a produrre l'*Antidühring* che, da libello polemico di mediocre interesse qual era stato originariamente pensato da correnti maggioritarie dei socialisti tedeschi per dare addosso a Dühring e perciò comprensibile quasi solo in Germania, finì per diventare, grazie a Engels, un testo-base a livello internazionale (sulla scia del *Manifesto* e di altre opere destinate alla propaganda politica e all'agitazione popolare) dei marxisti, dei socialisti e dei comunisti di fine Ottocento.

Eugen Dühring era un libero docente all'Università di Berlino di orientamento positivista, il quale nel 1872 aveva aderito al movimento socialista che lo aveva

14 F. Engels, *Antidühring* , Ed. Riuniti, Roma 1968, pp. 296-7.

accolto con tutti gli onori, riservandogli rapidamente un ruolo di prestigio sia in campo teorico che politico.

> *In un partito in cui anche i seguaci di Marx sembravano soggiogati dalle sirene della cultura positivistica*[15]*, Dühring non aveva trovato molte difficoltà ad affermarsi come nuovo astro teorico. Certo, come positivista non era dei peggiori: nelle sue lezioni e nei suoi libri dimostrava agilità mentale e una ricchezza non comune di conoscenze, tanto più apprezzabili in un uomo che a meno di trenta anni era diventato completamente cieco. Lo stesso Engels doveva riconoscere che Dühring era pur sempre «un uomo colto». Né era probabilmente tra i peggiori socialisti che si faceva sentire maggiormente la sua influenza: secondo Franz Mehring*[16]*, anzi, «proprio gli elementi più svegli della socialdemocrazia, cui gli scritti agitatori di Lassalle non bastavano più e il Capitale di Marx non era ancora dischiuso in tutti i suoi nessi storici, dovevano essere attratti fortemente dalle teorie di Dühring». Ma si trattava di un'influenza che, anche senza l'*Antidühring*, non era destinata a durare. L'intransigente radicalismo politico di Dühring poteva farlo apparire per qualche tempo più «a sinistra» dello stesso Marx, ma gli ingredienti deteriori della sua polemica, ad esempio l'antisemitismo, non gli avrebbero consentito in nessun caso di conservare un posto onorevole nella storia del socialismo. Una fatica superflua, dunque, quella a cui Engels si era sottoposto nella polemica con Dühring?*[17]

Che si trattasse di fatica superflua, e dovuta solo a pressioni politiche provenienti da una parte della leadership dei socialisti tedeschi, sembrava essere convinto lo stesso Engels quando così scriveva a Marx:

> *Caro Moro, tu hai un bel parlare. Te ne puoi stare nel letto caldo - occuparti dei rapporti agrari russi in particolare e della rendita fondiaria in generale, e niente ti interrompe - e io devo star seduto sulla dura panca e riempirmi di vino freddo, d'un tratto interrompere tutto e devo dare addosso a quel noioso di Dühring. Ma non sarà possibile fare altrimenti, anche se verrò impigliato in una polemica di cui non è affatto possibile prevedere la fine; se non lo faccio, non trovo requie lo stesso*[18].

Nel giro di un anno e mezzo, dal 3 gennaio 1877 al 7 luglio 1878, sul *Vorwärts*, organo centrale dei socialisti tedeschi, Engels pubblicò 34 articoli contro Dühring che vennero raccolti e pubblicati in un unico volume, nella seconda parte del 1878, con un titolo che cadde presto in disuso e il libro divenne invece celebre in tutto il

15 Il positivismo è una corrente di pensiero diffusasi in Europa nella seconda metà dell'Ottocento che, contro l'astrattezza delle teorie metafisiche, auspicava che la filosofia si occupasse della sistematizzazione dei prodotti teorici e dei risultati delle scienze sperimentali, senza che tali prodotti si dovessero trasferire su un piano di astrazione filosofica, ed evitando che la realtà sperimentabile divenisse lo strumento per cogliere entità metafisiche presunte. Il fondatore del positivismo è comunemente considerato Auguste Comte (Montpellier 1978-Parigi 1857).

16 Franz Mehring (Schlove 1846-Berlino 1919) iniziò la carriera politica nell'Associazione generale degli operai tedeschi di Lassalle e, dopo un periodo di collaborazione con giornali nazional-liberali, tornò nella socialdemocrazia dirigendo la *Leipziger Volkszeitung*. Si schierò prima con l'ala sinistra del Partito socialdemocratico e successivamente, durante la Prima guerra mondiale, si avvicinò alle posizioni di Rosa Luxemburg, aderendo alla Lega Spartachista. Come sctudioso è considerato uno dei maggiori storici della socialdemocrazia e del movimento operaio tedesco, oltre ad aver tentato di dare basi adeguate a una sorta di estetica marxista, analizzando la letteratura tedesca con i criteri del materialismo storico.

17 V. Gerratana, Introduzione all'*Antidühring* , cit., pp. VIII-IX.

18 F. Engels, *Carteggio Marx-Engels*, VI, Edizioni Rinascita, Roma 1953, p. 227.

mondo come *Antidühring* . In realtà i motivi del grande successo del testo non avevano pressoché nulla a che fare con Dühring : anzi, addirittura 34 articoli contro un personaggio del genere apparvero ben presto esagerati, anche da parte di chi li aveva commissionati, tanto più che il povero Dühring , già menomato dalla sua cecità, si ritrovò di punto in bianco licenziato dalle autorità accademiche dell'Università di Berlino per conflitti interni che, però, nulla avevano a che fare con la disputa all'interno dei socialisti tedeschi.

In realtà, Engels - che nel Novecento è stato sempre sottovalutato rispetto a Marx, malgrado sul piano politico molto spesso ne avesse fatto abbondantemente le veci, mentre il Moro, come ironicamente sottolineava Engels nella citata lettera, si occupava «*dei rapporti agrari russi*» *et similia* - aveva approfittato dell'occasione per scrivere una sorta di compendio filosofico, politico ed economico dell'intero percorso della teoria marxiana, ottenendo un notevolissimo successo, in Germania e a livello internazionale, tra i quadri politici, nella base militante e tra i lavoratori socialisti e comunisti, incomparabilmente superiore all'attenzione che aveva ricevuto il Primo libro del *Capitale*, senza parlare dei due volumi successivi, ancor più riservati a pochi e selezionati addetti ai lavori. Una volta svincolato dall'oggetto primigenio di polemica - cioè la ben poco interessante impostazione teorica e politica di Dühring - il libro divenne una sorta di nuova Bibbia dei marxisti, che fossero socialdemocratici o comunisti «scientifici», una sorta di *manuale e compendio del socialismo*: e lo rimase nei decenni successivi anche per le altre correnti internazionali che si richiamavano a Marx e al comunismo, ivi compresi i rivoluzionari russi dell'inizio del Novecento.

> *La più usata chiave di lettura per parecchie generazioni di lettori dell'*Antidühring *trova la sua prima formulazione in un saggio di Eduard Bernstein apparso nel 1894 nella* Neue Zeit. *Dopo aver rievocato le vicende della scuola di Dühring , Bernstein, futuro teorico del «revisionismo», passava a celebrare il significato e l'importanza dell'*Antidühring *come manuale e compendio del socialismo. Non solo tutto ciò che di essenziale vi era nel Manifesto del Partito comunista e nel* Capitale *trapassava nell'ampia sintesi dell'*Antidühring, *ma vi si affrontavano anche per la prima volta questioni di filosofia e di scienza, che sembravano rimaste al di fuori del campo d'indagine delle precedenti opere classiche del marxismo. Veniva in tal modo colmata, secondo Bernstein, una «grande lacuna»*[19].

Più o meno tutti i leader della socialdemocrazia europea, considerati all'epoca i migliori interpreti del marxismo, dettero un'interpretazione analoga sulla validità generale dell'*Antidühring*, e su quanto esso fosse stata determinante nella formazione dell'ultima generazione di dirigenti socialisti.

> *È attraverso quest'opera che la giovane generazione che iniziò la sua milizia politica verso il 1876-1880 apprese ciò che era il socialismo scientifico, quali erano i suoi princìpi filosofici e il suo metodo. L'*Antidühring *è la migliore introduzione allo studio del* Capitale. *Bisogna riconoscere che, per la diffusione del marxismo in quanto metodo e concezione del mondo, nessun libro dopo il* Capitale *ha fatto tanto quanto l'*Antidühring. *Tutti i giovani marxisti, Bernstein, Kautsky, Plechanov, che fecero le loro prime armi tra il 1880 e il 1885, si formarono su quest'opera*[20].

19 V. Gerratana, *op. cit.*, p. X.
20 *Ibidem*, p. XII.

Lo stesso Kautsky confermò il grandissimo rilievo che lui e la sua generazione di marxisti avevano dato all'opera di Engels.

> *Nessun libro ha fatto tanto per la comprensione del marxismo quanto l'*Antidühring. *Certo, il* Capitale *di Marx è più potente. Ma solo attraverso l'*Antidühring *abbiamo appreso a leggere e a capire bene il* Capitale[21].

Se ci rivolgiamo poi al socialismo italiano dell'epoca, possiamo ritrovare toni altrettanto elogiativi ed entusiasti nelle valutazioni di Antonio Labriola.

> *L'Antidühring è il libro che prima di ogni altro conviene che entri nella circolazione. Pochi libri conosco che possano stargli a pari, per densità di pensiero, per molteplicità di punti di vista, per duttilità di penetrazione suggestiva. Può essere una medicina mentis per la gioventù intellettuale, che di solito si volge, incerta di sé e con criteri assai vaghi, a ciò che genericamente ha nome di socialismo: e così fu nel tempo in cui apparve, come ne andò scrivendo tre anni fa Bernstein, in una specie di commemorazione pubblicata nella Neue Zeit. Nella letteratura socialista rimane il libro insuperato*[22].

Mi sono dilungato sul rilievo che i socialisti, marxisti e comunisti dell'epoca dettero all'*Antidühring* per vari ordini di motivi. In primo luogo, questa serie di testimonianze di alcuni dei principali leader dell'epoca conferma quanto l'influenza maggiore della produzione teorica di Marx ed Engels non derivasse da quelle che Alfonso Gianni ha chiamato «*le massime opere*», *Capitale* in primis. Mentre l'*Antidühring* di Engels veniva osannato *urbi et orbi*, solo il Primo libro del *Capitale* era stato pubblicato: e per giunta il fior fiore dei marxisti e socialisti dell'epoca ebbe bisogno del testo di Engels per capirlo, ammesso poi che ci fossero davvero riusciti. Il secondo volume venne dato alle stampe da Engels otto anni dopo, nel 1884, mentre ci vollero altri dieci anni (1894) perché circolasse il terzo volume, quello a cui faceva riferimento Gianni con il famoso brano sullo Stato come capitalista collettivo e sulla possibilità che il rapporto di produzione potesse fare a meno dei capitalisti privati e addirittura accentuasse i suoi caratteri, una volta gestito dallo Stato: brano che comunque circolò, seppur si trattasse di una decina di righe affogate nel migliaio di pagine del Terzo libro, solo diciotto anni dopo che il tema era stato trattato pubblicamente da Engels nell'*Antidühring* , peraltro con maggior chiarezza e articolazione.

La popolarità dell'*Antidühring* , che emerge da queste testimonianze dell'epoca, conferma, mi pare, quanto sostenevo in *Benicomunismo*: e cioè che la principale influenza del pensiero di Marx ed Engels sulle teorie, i programmi e le azioni dei socialisti e dei comunisti dell'Ottocento e del Novecento non è derivata soprattutto dalle «massime» opere marxiane e dal *Capitale* in particolare (e ancor meno dai *Grundrisse* o analoghi testi pressoché clandestini all'epoca) ma proprio da opere altamente divulgative, e lette da milioni di persone in tutto il mondo nel corso di alcune decine di anni, come il *Manifesto del Partito Comunista*, l'*Antidühring* , il *Programma di Gotha*, *Salario, prezzo e profitto*, *Lavoro salariato e capitale* e così via. E che, di conseguenza, non è per nulla arbitrario giudicare il contributo politico di Marx ed Engels al pensiero e alle azioni dei marxisti e dei comunisti

21 *Ibid*.
22 *Ibid*., p. XIII.

dell'Ottocento e del Novecento, con i conseguenti meriti e demeriti, molto più in base a questi scritti e all'azione politica che li accompagnò dalla Prima alla Seconda Internazionale, che alle «sacre» - ma spesso quasi esoteriche pure per tanti «iniziati» al marxismo - tavole del *Capitale* o dei *Grundrisse* o dell'*Ideologia tedesca*.

In secondo luogo, l'intera vicenda dell'*Antidühring* conferma, a mio parere, quanto già accennavo in *Benicomunismo* a proposito del rapporto tra Marx ed Engels e del ruolo di quest'ultimo nella divulgazione delle comuni teorie. In genere Engels ha finito per assumere un ruolo storico quasi ancillare, da attento e puntuale assistente e divulgatore del pensiero marxiano, una sorta di dottor Watson di fronte a un Marx vero Sherlock Holmes sociale, indagatore incomparabile del sistema capitalistico. A ben guardare, però, Engels è stato qualcosa di ben altro e ben più: e la sua pur sottile, sommessa e persino deferente ironia nei confronti di Marx ricordata prima («*Tu te ne puoi stare nel letto caldo e occuparti dei rapporti agrari russi e della rendita fondiaria... mentre io devo dare addosso a quel noioso di Dühring*») apre uno squarcio - come vari altri brani del vastissimo epistolario tra i due - sui reciproci ruoli e rapporti con l'esterno e con il mondo marxista e socialista dell'epoca in particolare.

È anche - o soprattutto? - sulla base degli studi, estremamente concreti e puntuali fatti da Engels giovanissimo sulla classe operaia inglese a Manchester e letteralmente «donati» a Marx, che quest'ultimo riuscì a elaborare il primo blocco di teorie sullo sfruttamento, sulla formazione del profitto, sul plusvalore e sull'accumulazione capitalistica. Fu ancora Engels a riportare l'azione politica dei socialisti alla realtà della grande estensione della «classe media» e della «piccola borghesia» nella maggioranza dei paesi europei, mentre Marx, soprattutto sulla base della situazione inglese, insisteva sull'estrema polarizzazione sociale del sistema capitalistico che avrebbe dovuto polverizzare ogni strato o ceto o classe intermedi tra proletari e capitalisti, lasciando in campo solo la battaglia finale tra queste due compagini. E fu ancora Engels ad aprire il varco analitico più rilevante, proprio nell'*Antidühring*, come abbiamo visto, sui possibili sviluppi futuri di un capitalismo in grado di spingere all'apice i rapporti di produzione marginalizzando il ruolo del capitalista privato e affidando la gestione del sistema a quel formidabile capitalista collettivo che stava diventando lo Stato ottocentesco, che poi avrebbe dominato la scena nel Novecento, nonché ai *funzionari del Capitale* delle società per azioni, dei Consigli di amministrazione, dei gruppi dirigenti «collettivi» delle multinazionali.

Insomma, la mia impressione generale è che Engels non fosse solo il divulgatore autorizzato del pensiero marxiano o colui che voleva estendere alle scienze naturali, alla cultura e alle arti il materialismo, ma soprattutto *il più abile politico* della «strana coppia» e dunque, per certi versi - come conferma la vicenda dell'*Antidühring*, strumento di battaglia politica e di orientamento nella socialdemocrazia, a lui affidato con il pieno consenso di Marx che lo sottoscrisse da cima a fondo - il più influente traduttore in politica delle teorie comuni e forse il maggiore responsabile della penetrazione di esse tra i socialisti, i comunisti e i rivoluzionari marxisti dell'epoca.

Proprio per tali ragioni - ed è questo il terzo e fondamentale motivo di questa ampia disamina sul ruolo dell'*Antidühring* - appare davvero sconcertante e inspiegabile come sia stato possibile che l'acutissima e lungimirante descrizione (nel citato brano del testo) di *un capitalismo senza capitalisti* individuali, dominato da uno Stato nel ruolo di capitalista collettivo, in grado di spingere i rapporti di produ-

zione, di sfruttamento e di estrazione del plusvalore addirittura all'apice per intensità e qualità, sia completamente scomparsa dalla riflessione e dall'elaborazione del movimento operaio, socialista e comunista della fine dell'Ottocento e della prima parte del Novecento. Un testo studiato minuziosamente da centinaia di migliaia di intellettuali, leader politici, militanti e addetti ai lavori, malgrado fosse stato vivisezionato in ogni passaggio filosofico, economico e politico e avesse suscitato ampie discussioni sul materialismo dialettico e storico, sull'idealismo e sul rapporto del marxismo con la filosofia hegeliana e su tanti altri temi, non provocò neanche la più piccola diatriba sulla previsione di Engels di un radicale mutamento nella gestione del capitalismo, tema assolutamente primario e cruciale per i futuri processi di trasformazione, rivoluzionari o riformisti che volessero essere.

Come fu possibile? Come poté passare inosservata una previsione che metteva radicalmente in dubbio il potere salvifico della sola abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e delineava la concreta possibilità che la proprietà statale di essi, lungi dal porre termine allo sfruttamento e all'appropriazione del plusvalore da parte del Capitale, spingesse tale rapporto e tale spoliazione addirittura ai suoi estremi? E che dunque l'obiettivo dei marxisti, dei rivoluzionari, degli anticapitalisti non potesse essere il solo passaggio di mano dei mezzi di produzione dai privati allo Stato, con la statalizzazione totale dell'economia e con un gestore unico, il capitalista collettivo, organizzato attraverso la macchina del Partito-Stato?

Per trovare una qualche risposta plausibile sembrerebbe che si debba far ricorso alla «maliziosa» preveggenza del Bakunin citato - quello dello scontro nella Prima Internazionale con Marx ed Engels - che, come già detto, vedeva nella dittatura del proletariato auspicata dai marxisti nient'altro che una sorta di regime autoritario gestito in prima persona, «*con pugno di ferro*», dagli intellettuali comunisti, utilizzando e sottomettendo il proletariato e «*il popolo ignorante*». In altri termini, la teoria della sedicente dittatura del proletariato, con la concreta statalizzazione integrale dell'economia e con il potere consegnato nelle mani del Partito unico «proletario», sarebbe stata in realtà la colossale mascheratura che ceti non protagonisti nella società capitalistica («piccola borghesia» urbana, mondo delle professioni intellettuali, «aristocrazia» del piccolo lavoro autonomo e di quello dipendente non operaio, burocratico, scolastico ecc.) avrebbero usato per ascendere al potere statale e gestire in prima persona i meccanismi capitalistici mediante il possesso (anche senza la proprietà giuridica) esclusivo dei mezzi di produzione, di distribuzione e della finanza nazionale: un possesso ottenuto grazie all'espropriazione della grande e media borghesia e alla consegna dell'intera macchina economica, finanziaria e politica nelle mani della nascente *borghesia di Stato* appoggiata, almeno in un primo tempo, da settori di classe operaia e di proletariato urbano, privi però delle competenze e dei saperi monopolizzati dagli «scienziati comunisti».

Comunque, anche chi non condividesse questa teoria, dovrebbe convenire che un'analisi del capitalismo che ignori o minimizzi il ruolo cruciale svolto dagli Stati come capitalisti collettivi - con tutte le onnipresenti funzioni che in precedenza ho descritto - nel corso del Novecento e in questi primi anni del Duemila, modificando radicalmente la fragilità originaria del capitalismo individuale e famigliare, il suo «anarchismo» e la sua miopia progettuale e pianificatrice, risulta oramai obsoleta: e che, dunque, almeno su questo punto dovremmo essere d'accordo sul fatto che, pure in merito all'analisi del capitalismo, andare oltre Marx è una inevitabile necessità.

2. TEMI E SOGGETTI DELLA CONFLITTUALITÀ ANTICAPITALISTICA

La mercificazione globale e lo sfruttamento

Nel terzo capitolo di *Benicomunismo* ho trattato il tema cruciale dell'odierna conflittualità anticapitalistica, quella in atto e quella latente, segnalando le considerevoli novità non solo rispetto al capitalismo ottocentesco descritto da Marx ed Engels, ma anche nel raffronto con gli schemi analitici e con l'agire politico e sindacale della gran parte delle organizzazioni marxiste e comuniste del Novecento. I mutamenti che ho descritto si concentrano intorno all'intreccio tra *mercificazione globale* e *sfruttamento*, mettendo in evidenza come sia cambiata negli ultimi decenni l'incidenza di questi due meccanismi sulle popolazioni sottoposte al dominio capitalistico, e conseguentemente come vadano riviste le modalità e i soggetti della resistenza e del conflitto nelle dinamiche anticapitalistiche, sia quelle già manifeste nel nuovo secolo sia quelle potenziali e foriere di rilevanti sviluppi.

È stato il movimento contro la globalizzazione neoliberista (no-global o altermondialista), nato a Seattle[1] *e cresciuto a Porto Alegre nei primi Forum sociali mondiali (Fsm)*[2]*, a porre all'attenzione del mondo il conflitto universale contro la mercificazione globale dell'esistente - e cioè, oltre alla mercificazione degli esseri umani, anche quelle di natura e ambiente, acqua e patrimonio genetico, istruzione e salute, informazione e comunicazione, idee ed emozioni - dedicando a questo conflitto generale anche più attenzione rispetto a quella attribuita allo storico conflitto Capitale-Lavoro. Nella lotta al cosiddetto pensiero unico capitalistico, per la prima volta è stata la mercificazione globale, e non lo sfruttamento, ad essere al centro dell'ostilità di centinaia di milioni di neoanticapitalisti, buona parte dei quali non inseribili nella lista classica degli sfruttati/e in senso marxiano. Non si è trattato*

1 Alla fine di novembre 1999 a Seattle, capitale dello Stato di Washington sulla costa nordovest statunitense, esplose una fortissima contestazione (con scontri di piazza soprattutto il 30 novembre) contro il Millennium Round del Wto (World Trade Organization; in italiano Omc, Organizzazione mondiale del commercio) e vi si manifestò il primo segno di quella vasta alleanza antiliberista (sindacati e Ong, associazioni di agricoltori e ambientalisti, studenti e femministe, movimenti contro la guerra e in difesa dei migranti ecc.) che tuttora agisce a livello mondiale e che, indicata dai mass-media prima come «movimento di Seattle», divenne poi «movimento di Porto Alegre» o dei Forum, e in Italia «movimento di Genova» o *no-global* mentre ora, a livello mondiale, è chiamato per lo più *altermondialista*. In realtà, a mio parere esso è stato ed è soprattutto il primo, grande *movimento mondiale contro la mercificazione globale*.

2 Le prime tre edizioni del Fsm si sono svolte nella capitale brasiliana dello Stato di Rio Grande do Sul nel 2001, 2002 e 2003. La prima, a fine gennaio 2001, si svolse all'insegna dello slogan *Un altro mondo è possibile*, che metteva in discussione il pensiero unico neoliberista, proponendo un'altra organizzazione sociale, economica e politica globale, divenendo poi il logo del movimento altermondialista anche negli anni successivi, fino all'ultima edizione tenutasi nella primavera del 2013 a Tunisi.

però solo di un cambiamento di paradigma ideologico, culturale e politico: ma anche della constatazione di quanto negli ultimi decenni del Novecento fosse avanzato il processo di conquista da parte del Capitale di territori fino ad allora inesplorati o poco frequentati da esso, e in particolare il processo di trasformazione in merci di una vasta gamma di Beni comuni e pubblici, con la conseguente, crescente e tumultuosa appropriazione da parte del profitto privato o di Stato di quello che fino a poco prima era capitale sociale, ricchezza pubblica comune, non privatizzabile o alienabile[3].

Comparando l'attuale stato di sviluppo della *mercificazione globale*, ricordavo quanto nell'impostazione teorica e politica marxiana il conflitto con il mondo delle merci - e la descrizione del capitalismo come sistema economico fondato sulla produzione di merci a fini di profitto - avesse la massima centralità. Ma in contemporanea sottolineavo come l'alienazione e i disastri sociali e naturali che la riduzione a merce di persone, natura, esseri viventi e cose provoca, venne trattata da Marx ed Engels e dal comunismo ottocentesco - ma anche dalla netta maggioranza del marxismo e comunismo novecentesco almeno fino agli anni '70 - quasi esclusivamente dalla parte dell'operaio di fabbrica il cui lavoro è ridotto a merce (più esattamente, a forza-lavoro mercificata e *sfruttata* in quanto retribuita per quel che occorre alla sussistenza dell'operaio, ma in misura minore del suo valore produttivo: in altri termini l'operaio lavora un certo numero di ore per sé e nelle altre ore produce valore, *plusvalore,* per il capitalista), il quale si vede sottrarre una parte del prodotto del proprio lavoro ed è dunque, almeno potenzialmente, il diretto antagonista e il soggetto precipuamente conflittuale nei confronti del possessore del capitale, che organizza e gestisce la produzione di merci.

Al di fuori di questo aspetto pur centrale, segnalavo come, nell'enorme produzione teorica dei fondatori del comunismo «scientifico» e di gran parte dei marxisti, per oltre un secolo ben poco si possa ritrovare in quanto ad analisi dell'insieme dei disastri prodotti dalla mercificazione e della vastità di vittime «naturali» che essa produce nell'universo extra-fabbrica, nonché in consapevolezza di quanto risentimento e ostilità tale processo diffonda anche tra i non direttamente sfruttati in senso marxiano. In verità, non attribuivo le responsabilità di tale sottovalutazione tanto ad una debolezza di analisi e teorie, quanto piuttosto al fatto che l'estensione attuale della mercificazione non è paragonabile a quella ottocentesca ed è nettamente superiore anche a quella messa in opera dal capitalismo nella prima metà del secolo scorso. Non c'è da meravigliarsi, dunque, che un vero e universale *movimento antimercificazione*, e un pensiero analitico conseguente, si sia manifestato di fronte all'opinione pubblica e si sia affermato nella coscienza mondiale anticapitalistica solo a partire dagli anni '80 e '90 del secolo scorso, fino ad avere una eclatante vetrina mondiale con la *battaglia di Seattle* che fece da starter mediatico, da epifenomeno di un processo iniziato in precedenza e sviluppatosi fino ad allora in maniera non coordinata e non convergente un po' in tutto il mondo: tanto che, come ha sostenuto efficacemente Pierluigi Sullo, sulla genesi del *movimento antimercificazione*, no-global o altermondialista, in parte antiliberista in parte dichiaratamente anticapitalistico, ci sono pareri discordanti, seppure forse tutti contenenti una parte di verità:

3 P. Bernocchi, *op. cit.*, p. 67.

Si è creato negli ultimi anni un «gioco» su quale fosse l'atto originario del neomovimento contro il liberismo e per «un altro mondo possibile». C'è chi dice Seattle, novembre 1999. Chi risale ad un po' di tempo prima, all'insurrezione zapatista in Chiapas, primo gennaio del 1994. Chi invece preferisce, al negativo, un altro gennaio, quello del 1991 in cui il «nuovo ordine mondiale» fece la sua prova generale iniziando il bombardamento di Baghdad. Altri ancora puntano il dito verso Berlino, la caduta del Muro, nel 1989, fine di un progetto di liberazione andato a male e dunque l'inizio di qualcosa altro. Probabilmente hanno tutti ragione. E, partecipando al «gioco», si può indicare un'altra fonte del «movimento», non meno importante delle altre: il 1986 dell'incidente nucleare di Chernobyl, a sua volta preceduto nel 1984 dal disastro di Bhopal. Perché è in quel passaggio - che in Italia produsse il primo movimento di massa degli anni '80, quello che portò al referendum contro il nucleare, l'unico al mondo celebrato e per di più vinto dagli avversari delle centrali - che si incrinò uno dei fondamenti della modernità capitalista: la fede assoluta nella scienza e nei suoi sottoprodotti tecnologici in quanto vettore di progresso. E la parola «progresso» divenne da quel momento sinonimo di fallimento, trappola, inganno, almeno quanto la parola «sviluppo»[4].

Si può convenire con Sullo sul fatto che ognuno di questi cruciali avvenimenti politici o «naturali», sociali, bellici o ambientali abbia inciso molto nella coscienza di milioni di individui - una parte dei quali già militava in strutture che contestavano il sistema dominante da angolazioni classicamente marxiste - agevolando non poco la comprensione di quanto galoppasse la *mercificazione globale* e i suoi disastri, andando essa ad occupare territori e ambiti insospettati fino a pochi decenni prima. Ad esempio i disastri ambientali di Bhopal e Chernobyl[5], oltre a mettere in discussione l'oggettività della scienza e della tecnica e la fede sconfinata in esse, richiamarono l'attenzione anche di quelle vaste aree anticapitalistiche - dedite fino ad allora solo (o in massima parte) al conflitto tra Capitale e Lavoro - su quanto la devastazione dell'ambiente fosse tra gli effetti più dirompenti del capitalismo e quanto potesse provocare opposizione e proteste verso un sistema di mercificazione totalizzante e incurante dei danni irreversibili che infliggeva, ora e per sempre, all'intero pianeta. E successivamente esplodeva nella sensibilità popolare anche l'estrema preoccupa-

4 Pierluigi Sullo, in Aa. Vv., *Un altro mondo in costruzione,* a cura di Anna Pizzo, Baldini & Castoldi Dalai, Milano 2002, pp. 106-7.

5 A Bhopal, città indiana dello Stato del Madhya Pradesh, il 3 dicembre 1984 fuoriuscirono 40 tonnellate di isocianato di metile dallo stabilimento della multinazionale Usa Union Carbide, specializzata nella produzione di pesticidi. Il gas avvelenò tutta la zona circostante uccidendo, direttamente o a breve, quasi 4000 persone e provocando seri danni e menomazioni a quasi mezzo milione di abitanti del territorio, oltre che rendendolo pericoloso per decenni. A Cernobyl, città ucraina a 100 km da Kiev, il 26 aprile 1986 le barre di uranio del nocciolo del reattore nucleare della centrale atomica circostante - a 30 chilometri e per la verità più vicina al villaggio di Pripjat - si surriscaldarono fino alla fusione del nocciolo stesso. La conseguente esplosione provocò una contaminazione radioattiva pari a cento volte quella delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki. La nube radioattiva si diffuse in tutta Europa e raggiunse dopo un paio di settimane anche l'Italia e l'area mediterranea. La grande indignazione popolare portò non solo a una generalizzata ostilità verso l'energia nucleare in Europa ma in particolare in Italia fu elemento decisivo per la vittoria al referendum contro il nucleare stesso. Contemporaneamente, fece da *starter* a una crescita esponenziale della coscienza diffusa in merito alla grande importanza da assegnare al conflitto Capitale-Natura e all'estrema distruttività di tale conflitto per quel che riguarda l'ambiente e l'intero ecosistema terrestre.

zione verso lo stravolgimento della natura animale e vegetale provocato dall'introduzione generalizzata, da parte delle grandi multinazionali agro-alimentari, degli Ogm, quegli Organismi geneticamente modificati che avrebbero introdotto l'incubo dei *cibi-Frankenstein*, «mostri» vegetali e animali in grado di sfuggire al controllo dei creatori e deturpare irreversibilmente l'intero habitat terrestre. Nel contempo, l'estensione dei danni provocati soprattutto dalla catastrofe dei reattori nucleari in Ucraina (allora inglobata nell'Urss) mostrò in poche settimane come il mondo fosse interconnesso non solo sul piano informativo, comunicativo ed economico ma anche nell'esposizione a qualunque danno ecologico, ambientale e naturale, che potesse riguardare l'aria, l'acqua, la terra, gli alimenti, la salute, le pandemie o le contaminazioni: e come, dunque, tali tematiche e tali conflittualità non potessero più essere rinchiuse in ristretti ambiti territoriali o nazionali.

Ma se questi aspetti della mercificazione globale ebbero allora particolare rilevanza, suscitando preoccupazioni e timori universali, il processo è andato poi dilagando, seppure in forme non sempre visivamente eclatanti, un po' in tutti i territori ancora «incontaminati» o poco frequentati dal Capitale, aggredendo in forma strisciante ma incessante Beni comuni e ricchezze collettive e sociali di primaria importanza. Il neoliberismo dell'ultimo trentennio ha operato uno spasmodico e colossale processo di creazione di *nuovi territori mercificati* per fondare *i nuovi business* del XXI secolo. E con una forte motivazione di base: di fronte a una capacità produttiva della macchina capitalistica che è andata crescendo esponenzialmente, soprattutto grazie alla *rivoluzione info-telematica*, e al cospetto di mercati mondiali stagnanti o saturi di nuova concorrenza da parte dei paesi produttivisticamente emergenti, il ricorso da parte del capitalismo occidentale, dominante nel Novecento, agli strumenti classici per evitare crisi da sovrapproduzione sempre più esplosive si è rivelato via via insufficiente. Non è più praticabile l'autodistruzione, a meno di non mettere in conto l'olocausto atomico, di gran parte dell'apparato produttivo e delle ricchezze nazionali mediante guerre generalizzate (come nel caso della Seconda guerra mondiale, che consentì alla macchina capitalistica, ingolfata dalla Grande Crisi del 1929, di riavviare ad alti livelli la produzione e di svilupparsi potentemente per almeno trenta anni) che coinvolgano larga parte dell'umanità e delle popolazioni mondiali; mentre le guerre locali e circoscritte, oltre a non garantire più - vedi Iraq o Afghanistan, Libia o Siria - il successo sul campo, non riescono ad avere effetti significativi per riavviare cicli produttivi portatori di profitti adeguati.

Non ha funzionato neanche l'abbassamento continuo del costo del lavoro nei paesi più ricchi e sviluppati, poiché esso, oltre a non poter essere portato sotto la soglia minima di sussistenza per le forze-lavoro - per quanto possano essere precarizzate, sottopagate e prive di diritti - ha come pesante corrispettivo la riduzione altrettanto continua dei consumi e quindi l'accentuarsi del sottoconsumo, della stagnazione o recessione e della crisi da sovrapproduzione. E infine è fallito, come ha dimostrato abbondantemente la micidiale crisi nel mondo occidentale esplosa nel 2008, anche il tentativo di *far denaro con il solo denaro*, e cioè di trarre in permanenza profitto dai soli meccanismi finanziari, truccati fino all'inverosimile, facendo ricorso nel contempo all'ingigantimento del debito privato e/o pubblico-statale per evitare il crollo verticale dei consumi delle popolazioni. Alla fin fine, il capitalismo resta pur sempre un sistema che deve trarre profitto soprattutto dalla produzione e dalla vendita di *merci concrete per gente concreta*.

Precarizzazione e abbassamento del costo del lavoro, uso dei migranti come gigantesco esercito salariale di riserva, guerre locali, enormi bolle finanziarie e profitti costruiti puramente su giri vorticosi di moneta e titoli, possono essere espedienti momentanei e palliativi circoscritti: ma in definitiva il capitalismo deve incessantemente trovare il modo o di vendere sempre più merci tra quelle esistenti o di inventarsene continuamente delle nuove. E che cosa c'è di meglio per gli affari di Monsieur le Capital nel XXI secolo del trasformare completamente in merci, al massimo grado di sfruttamento possibile, beni ritenuti oramai essenziali, primari, insostituibili per gran parte del mondo sviluppato, come la salute, l'istruzione, l'acqua, la tutela pensionistica, l'energia, i trasporti, le telecomunicazioni oltre che la cultura, l'informazione e lo svago?

Certo, è pur vero che in tutta la sua storia il Capitale ha sempre cercato di estendere il dominio del mercato, della merce e del profitto: ma tale processo ha registrato, dagli anni '80 del secolo scorso in poi, una straordinaria impennata e un'estensione oramai senza altro limite che quello imposto dalle popolazioni che si ribellano a tale colonizzazione estrema; ribellione che, anch'essa, ha finito per toccare e coinvolgere settori sociali, aree geografiche e milioni (o meglio, centinaia di milioni) di individui, ben oltre le vecchie categorizzazioni e confini di classi, proprie dell'analisi marxista e comunista classica. Da tutte queste considerazioni, ho tratto in *Benicomunismo* la seguente conclusione, invitando a rivedere le tematiche e i soggetti al centro del conflitto anticapitalistico, in atto o potenziale, rispetto ai lasciti del pensiero marxiano e delle forme del comunismo largamente maggioritarie almeno fino agli anni '80 del Novecento:

> *L'intera impostazione marx-engelsiana, nonché quella di gran parte dei comunisti del Novecento, faceva dello sfruttamento della forza-lavoro, della sottrazione da parte dei padroni del plusvalore prodotto dagli operai, la molla essenziale del conflitto di classe anticapitalistico e dei possibili processi rivoluzionari di superamento del capitalismo e di instaurazione di una nuova società diretta dal proletariato (di fabbrica, per lo più). Ma nonostante in ripetute occasioni Marx si rivolgesse agli operai come se fossero la maggioranza della popolazione, in realtà persino nel periodo di massimo sviluppo industriale in Europa essi furono sempre una minoranza, seppur consistente, anche in quei paesi dove il capitalismo aveva concentrato il maggior numero di fabbriche: e non erano una maggioranza neanche tra quelli che possiamo definire settori popolari o gente senza potere e senza proprietà. Abbandonando una visione eurocentrica e osservando l'insieme dell'umanità a livello planetario, la parzialità quantitativa della classe operaia ottocentesca risulta evidente... Se facciamo dunque un confronto quantitativo tra l'incidenza dello sfruttamento operaio nell'Ottocento e in buona parte del Novecento e quella dell'attuale processo di mercificazione globale, la resistenza e l'antagonismo, che la trasformazione in merce di qualsiasi passaggio di vita umana e naturale possono suscitare, riguardano attualmente una percentuale di esseri umani nettamente superiore a quella che nei secoli passati ha subito direttamente lo sfruttamento della propria forza-lavoro in un rapporto impari con il capitale industriale: in una battuta,* i mercificati del Duemila sono assai più degli sfruttati dell'Ottocento[6].

E i *mercificati*, almeno quanto gli sfruttati in senso marxiano (e fermo restando il forte intreccio tra i due meccanismi di sottomissione di massa alla macchina pro-

6 P. Bernocchi, *op. cit.*, p. 86.

duttiva), possono realizzare quel tanto auspicato ripudio del sistema capitalistico da parte della reale maggioranza dell'umanità.

> *Il ripudio generalizzato della mercificazione può davvero realizzare il desiderio più volte espresso da Marx: cioè, che sia la maggioranza dell'umanità a rifiutare una società che in nome del predominio del profitto, del mercato e della merce, calpesta deliberatamente esseri umani, natura, ambiente, clima, territorio. A protestare affinché l'acqua e il cibo, l'aria e la terra, l'ambiente e la natura, la salute e l'istruzione, l'energia e la cultura siano sottratti al destino di oggetti in vendita («Il mondo non è in vendita» è forse lo slogan attualmente più popolare nei movimenti antimercificazione) sono già centinaia di milioni di cittadini/e del pianeta. Ed essi/e rappresentano davvero, almeno potenzialmente, quella maggioranza dell'umanità che può imporre al Capitale di dismettere la sua presa sulla totalità dei Beni comuni e della ricchezza sociale e collettiva. Se osserviamo le svariate componenti di tali movimenti, troviamo un'incredibile ricchezza e poliedricità di presenze, molte delle quali non hanno trovato di fronte a sé il Capitale come sfruttatore e ladro di plusvalore, secondo lo schema marxiano, ma come elemento tellurico rispetto alle proprie complessive condizioni di vita e di lavoro, modificate di punto in bianco dall'ingresso della mercificazione nei propri territori quotidiani di esistenza e di attività*[7].

Su questa tesi, che è poi una delle principali che ho sostenuto nella trattazione della conflittualità anticapitalistica, ho trovato una notevole sintonia, persino superiore al prevedibile, sia nei dibattiti e nelle presentazioni di *Benicomunismo*, sia nei testi degli autori/trici che hanno contribuito a questo nuovo volume. Ad esempio Scarcelli scrive al proposito:

> *Lo spostamento dell'asse delle contraddizioni del capitalismo dallo* sfruttamento *alla* mercificazione *è un vero e proprio cambio di paradigma, che da un lato conferma l'obsolescenza dei «classici» del marxismo che il fenomeno della mercificazione hanno analizzato solo all'interno delle fabbriche e non come carattere prevalente e primario dei rapporti sociali prodotti dal capitalismo; e che, dall'altro, dovrebbe spingerci a pensare e costruire alternative al destino della «mercificazione universale»verso il quale un certo tipo di globalizzazione ci conduce.*

Analoga sintonia emerge dallo scritto di Andrea Bagni che sull'argomento così si esprime:

> *Bernocchi rintraccia giustamente il nuovo possibile allargamento del fronte anticapitalistico nella mercificazione universale che avanza, nell'espropriazione dei beni comuni che identificano una comunità politica, nell'impoverimento - non solo economico - di strati sociali sempre più ampi. Quello che chiama* benicomunismo *o socialismo del XXI secolo è l'allargarsi del conflitto sociale e culturale, collegato all'espandersi del dominio della forma-merce nella vita di una platea sempre più vasta di espropriati. Privati di tessuto comune di relazioni, di decisioni sulla propria vita, di rapporto con la natura. La risposta che cresce non è leggibile correttamente se si ricade nel riduzionismo che riconduce tutto al classico, univoco, conflitto di classe. Il fronte della ribellione, che si muove a difesa dei beni comuni che si vorrebbero privatizzare, è certo complesso e articolato, forse frammentato dal punto di vista della composizione di classe, però da qui passa oggi l'antagonismo politico: il movimento reale che trasforma lo stato di cose presente.*

7 *Ibidem*.

Dunque, di fronte a quella che Gianluigi Deiana definisce «*l'impossibilità di limite e di misura del capitalismo neoliberista, la costrizione, per esso "vitale" alla mercificazione totale, che è per ogni sua condizione di riproduzione necessità vitale e ineluttabilità mortale*»; e dato l'indiscutibile *«allargarsi del conflitto sociale e culturale, collegato all'espandersi del dominio della forma-merce nella vita di una platea sempre più vasta di espropriati, privati di decisioni sulla propria vita e di rapporto con la natura, e non riconducibile tutto all'univoco conflitto di classe»,* come sottolineato da Bagni, chi costituisce oggi, si domanda Deiana, «*il fronte della ribellione in difesa dei beni comuni... l'antagonismo politico... il movimento reale che trasforma lo stato di cose presente e il solo in grado di salvare lo stato di cose futuro?*».

Se le categorie marxiane per definire i soggetti, le classi, i ceti anticapitalistici e le loro motivazioni reali o potenziali sono oramai insufficienti o fuori tempo, si può comunque cercare di definire adeguatamente le odierne classi, le nuove categorie e gruppi sociali, i soggetti interessati a porre fine al dominio del mercato, della merce e del profitto, dello sfruttamento degli umani, della natura e di ogni essere vivente, e in grado di avviare la rivoluzione necessaria per giungere a quel socialismo del XXI secolo che ho definito *benicomunismo*? Qual è l'originale intreccio tra *sfruttati* in senso marxiano e moderni *mercificati* ed *espropriati* che può avviare un rivolgimento epocale dello stato di cose presenti? E per tale processo, quanto viene determinato dalla collocazione oggettiva nel processo produttivo e lavorativo, dall'appartenenza a questa o quella classe o ceto sociale, e quanto dagli elementi soggettivi e *coscienziali*, dalla consapevolezza politica e culturale? Quanto dal reddito e dalla condizione economica, e quanto dall'entità e qualità del potere a disposizione dei vari soggetti del conflitto? Quanto, infine, dipende anche dalla sempiterna e ineludibile contraddizione/conflitto tra la difesa dell'Io e la necessità del Noi, tra la centralità della difesa personale e il bisogno di ricorrere agli altri per garantirsi tale difesa, argomento che ho ampiamente trattato in *Benicomunismo* e che più avanti anche qui riprenderò?

Le classi, i ceti e i conflitti di classe

Volendo mettere in campo un'analisi il più possibile adeguata (ho forti dubbi a introdurre l'aggettivo «scientifica», termine da usare sempre con la massima cautela quando ci si occupa di questioni e di rapporti sociali ed economici) del concetto di *classe*, al fine di definire meglio cosa sia sfruttamento ed espropriazione nelle società classiste e in particolare in quelle capitalistiche del XXI secolo, credo sia utile partire *ab ovo*, e dunque dall'origine stessa del termine *classe* e dalle sue prime applicazioni, ad esempio nelle società antenate dell'attuale Occidente, Grecia e Impero romano. Così facendo, si scopre un primo eclatante dato: l'etimologia del termine è del tutto incerta - e questo ci dovrebbe già rendere cauti sul grado di scientificità garantibile in questa nostra ricerca - perché è possibile risalire fino al latino *classis* ma non oltre, almeno se si vogliono dati inoppugnabili. Nell'antica Roma il termine *classis* era usato per definire le cinque categorie di cittadini, divise - nell'ordinamento giuridico istituito, secondo la tradizione, da Servio Tullio[8] - in base al

8 Da questo ordinamento istituzionale era escluso il *proletarius* (da cui il «proletario» della terminologia marxiana), cioè colui la cui unica proprietà era la prole - contrapposto agli *adsidui*,

patrimonio mobiliare e immobiliare di ognuno: le fasce di ricchezza patrimoniale che distinguevano le cinque *classi* erano rispettivamente di centomila, settantacinquemila, cinquantamila, venticinquemila e undicimila assi[9]. Per essere più precisi, si chiamava *classis* la prima delle categorie, quella più ricca, mentre le altre quattro erano denominate *infra classem*. Questa appartenenza determinava sia i diritti politici differenziati sia gli obblighi militari: all'origine, infatti, la *classis* era propria di tutto l'esercito, mentre in un secondo momento definiva solamente la flotta navale.

Un termine analogo, però, era già stato usato nella Grecia del VI secolo da Platone che teorizzò l'esistenza di tre o quattro *classi*, in base al censo: i governanti (o filosofi), i guerrieri (o guardiani), i produttori, a volte distinti da una quarta classe, gli agricoltori. Successivamente, nel corso della storia universale, il termine è stato usato in varie e diverse accezioni: ma solo nell'opera di Marx il concetto di classe assunse una assoluta centralità, e con esso i concetti di *società di classe*, di *coscienza di classe* e di *lotta di classe*; mentre successivamente la sociologia novecentesca, da Weber a Dahrendorf, polemizzò vivacemente con il marxismo, sostenendo che, a causa di una continua mobilità sociale, incomparabile con quella che nell'Ottocento si presentava agli occhi dell'analisi di Marx, e della mutevolezza del sistema economico, la distinzione tra una classe e l'altra andava sempre più perdendo di senso, rendendo di assai difficile collocazione il concetto stesso, oramai fuori da una precisa scientificità. In effetti, se oggi consultiamo un buon vocabolario, non sottoposto a eccessive sudditanze ideologiche e culturali, e ne ricaviamo la definizione del termine *classe*, possiamo leggere cose di questo genere:

> *Nel linguaggio politico-economico, si definisce* classe sociale (o classe tout court) *ciascuno dei raggruppamenti di individui che, all'interno di una società, manifestano comportamenti unitari e specifici rispetto a quelli di altri raggruppamenti, dai quali si differenziano per una diversa collocazione nei confronti della ricchezza, del potere, del prestigio ecc.: distinzione affermatasi soprattutto dopo la prima grande rivoluzione industriale, in cui, sulla decadenza della società feudale, si crearono nuove diseguaglianze e nuovi raggruppamenti, definiti in base alle dimensioni e alle fonti del reddito*[10].

Come si può notare, si tratta di definizioni piuttosto generiche, come quelle invalse in gran parte della sociologia moderna. Se ne potrebbe ricavare una conclusione politica sulla volontà ideologica delle società classiste di occultare se stesse, impedendo alla cultura di divulgazione ogni maggiore precisione nella definizione «scientifica» di tale concetto. E dunque ci si potrebbe aspettare sul tema che una sorta di salvezza ideologica, culturale e sociologica ci provenga dallo stesso Marx, considerato *urbi et orbi* il vero, puntuale e *scientifico* teorizzatore del concetto di classe, oltreché di quella coscienza e lotta di classe in grado di porre termine a ciò che egli definì la «*preistoria dell'umanità*» e cioè alle società classiste. Ma in realtà da qui arrivano altre sorprese. È piuttosto noto che lo stesso Marx negò di essere lo

cioè a coloro che erano dotati di una *sede*, come tutti quelli che appartenevano alle cinque *classi* e che avevano proprietà immobiliari - e che veniva censito per la persona e non per i suoi averi, che risultavano miseri o inesistenti (comunque meno di 1500 *assi*).

9 L'*asse* era un'antica moneta dell'Italia centrale, poi utilizzata pure come moneta romana.

10 *La Piccola Treccani. Dizionario enciclopedico*, III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1995, p. 93.

scopritore non solo dell'esistenza delle classi, ma anche della lotta di classe. In una celebre lettera a Weydemayer, scrisse infatti:

> *A me non appartiene il merito di aver scoperto né l'esistenza delle classi nella società moderna, né la lotta tra di esse. Già molto prima di me degli storici borghesi avevano scoperto l'anatomia economica delle classi. Quello che io ho fatto di nuovo è stato di dimostrare: 1) che l'esistenza delle classi è soltanto legata a determinate fasi di sviluppo storico della produzione; 2) che la lotta di classe necessariamente conduce alla dittatura del proletariato;3) che questa dittatura costituisce soltanto il passaggio alla soppressione di tutte le classi e a una società senza classi*[11].

Tuttavia, se andiamo a vedere queste produzioni ante-Marx sul tema delle classi da parte degli «storici borghesi» troviamo in verità ben poco. Persino la famosissima *Encyclopédie*[12] degli illuministi - il primo, grande tentativo di produrre una Enciclopedia del sapere in senso moderno (il sottotitolo era *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*), un vero compendio universale dello scibile dell'epoca, oltre che la più potente e organica espressione delle idee e degli ideali dell'Illuminismo, prodotta essenzialmente tra il 1750 e il 1772 - non conteneva neanche la parola *classe*, né alcuna trattazione almeno abbozzata sull'argomento. In realtà, il primo tentativo di una qualche organicità, prima di Marx, di analizzare le classi sociali, la loro struttura e la loro definizione in termini oggi comprensibili e traducibili, lo possiamo ritrovare casomai, più che tra gli storici, negli economisti «borghesi», a cominciare dai fisiocratici[13] e facendo riferimento in particolare al loro massimo esponente, François Quesnay[14].

> *La nazione è ridotta a tre classi di cittadini - scrisse Quesnay nella sua opera principale,* Analyse du Tableau économique - *la classe produttiva, la classe dei proprietari e la classe sterile. La classe produttiva è quella che fa rinascere per mezzo della coltura del territorio le ricchezze annuali della nazione, che anticipa le spese dei lavori agricoli e paga annualmente le rendite dei proprietari delle terre... La classe*

11 Lettera a Weydemayer, in Marx-Engels, *Sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1949, pp. 72-3.

12 L'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* fu redatta da un gruppo di intellettuali diretto da Denis Diderot con la rilevante collaborazione in primo luogo di Jean-Baptiste D'Alembert.

13 La fisiocrazia è una teoria economica affermatasi intorno alla metà del Settecento in Francia e basata principalmente sugli scritti di François Quesnay, medico ed economista, e in particolare sul suo *Tableau économique* del 1758. Secondo Quesnay e i fisiocratici, l'agricoltura è la base di ogni attività economica, l'unica in grado di produrre beni, mentre l'industria si limiterebbe solo a trasformarli e il commercio a distribuirli. Sarebbe dunque l'agricoltura l'unica attività a produrre ricchezza reale e i contadini gli unici veri produttori. Da un punto di vista politico, i fisiocratici, oltre a cercare di influenzare i governi affinché investissero massicciamente nell'agricoltura mettendola al centro delle attenzioni istituzionali, teorizzavano governi basati sul «dispotismo illuminato», e cioè sul comando di singoli individui «illuminati» in grado di guidare con autorità dispotica i cittadini verso il Bene.

14 François Quesnay (Méré 1694-Versailles 1774), principale esponente delle teorie fisiocratiche, nacque in Francia da una famiglia di contadini e commercianti.Per decenni si batté, secondo l'impostazione economica e ideologica della fisiocrazia, perché i governi francesi privilegiassero l'agricoltura rispetto alle attività industriali e commerciali e dirigessero in maniera autoritaria ed univoca la popolazione. La sua opera principale è unanimemente considerata l'*Analyse du Tableau économique*.

dei proprietari comprende il sovrano, i possessori delle terre e i percettori di decime. Questa classe vive della rendita, o prodotto netto della cultura, che le è pagato annualmente dalla classe produttiva, dopo che questa ha prelevato sulla riproduzione annualmente ricostituita le ricchezze necessarie per rimborsarsi l'anticipazione annuale e per mantenere i beni di sfruttamento... La classe sterile è formata da tutti i cittadini occupati in altri servizi e lavori che non siano quelli agricoli, e le cui spese sono pagate dalla classe produttiva e dalla classe dei proprietari, essi stessi traenti le loro rendite dalla classe produttiva[15].

Oggi potremmo facilmente convenire tutti/e che di scientifico, almeno nel senso che attribuiamo attualmente a questo termine, nella divisione delle classi presentata da Quesnay non c'era nulla. Mettere insieme nella classe più «virtuosa», quella dei *produttori*, solamente coloro che svolgevano direttamente lavori agricoli, relegando tra gli *sterili* sia gli operai e gli artigiani sia gli industriali, dopo aver collocato nella classe intermedia dei *proprietari* i re, i latifondisti e i redditieri (oltretutto espellendo dalla categoria i padroni delle industrie e quelli immobiliari), fu solo una smaccata operazione ideologica, svolta da una scuola di pensiero, politica prima che economica, convinta che l'agricoltura fosse l'unico settore in grado di attuare un aumento reale della ricchezza: e che, sulla base di tale granitica convinzione, sosteneva che i governi francesi avrebbero dovuto privilegiare lo sviluppo dell'agricoltura rispetto a quello industriale e manifatturiero. Né andò davvero più lontano, in quanto a pensiero scientifico, un altro, all'epoca relativamente celebre, esponente della scuola degli economisti fisiocratici, Nicolas Baudeau[16] - e *pour cause*, dato che uno dei suoi aforismi preferiti invitava gli uomini «*a rivolgersi all'aratro*» -, anche se a lui va forse il merito di essere stato il primo a definire classe la burocrazia statale, progenitrice in parte della borghesia di Stato:

Baudeau divide la popolazione in una classe dirigente *(amministrativa), che emana dal sovrano ed è fuori dal processo economico, in una* classe produttiva *comprendente fittavoli, proprietari e lavoratori agricoli e in una* improduttiva *- che include artigiani, operai, commercianti, addetti ai servizi - definita anche* classe sterile ma utile[17].

Anche qui siamo nell'ultraideologico e persino nel grottesco, laddove nella categoria della *improduttività* o *sterilità* Baudeau riusciva a ficcare artigiani, operai e addetti ai servizi, mentre non considerava improduttiva la burocrazia dell'epoca. Decisamente qualche passo in avanti per una lettura un po' più aderente alla realtà venne compiuto da un altro illustre esponente del pensiero fisiocratico, Robert Jacques Turgot[18], nella cui lettura della divisioni della società in classi compariva anche un abbozzo del concetto di *plusvalore* poi ampiamente sviluppato da Marx:

15 Augusto Illuminati, *Sociologia e classi sociali*, Einaudi, Torino 1967, pp. 28-9.

16 Nicolas Baudeau (Amboise 1730-Parigi 1792). Sacerdote in gioventù, abbandonò lo stato ecclesiale e fondò nel 1765 una rivista, le *Ephémérides du citoyen*, inizialmente molto polemica nei confronti dei fisiocratici e di Quesnay in particolare, ma poi divenuta, dopo una sua drastica conversione ideologica, quasi la rivista ufficiale degli stessi. Scrisse nel 1771 la sua principale opera, la *Première introduction à la philosophie économique*.

17 A. Illuminati, *op. cit.*, p. 31.

18 Anne-Robert Jacques Turgot (Parigi 1727-1781). Economista e filosofo, fu uno dei più noti fisiocratici, e a lui Luigi XVI affidò il controllo delle finanze nazionali, alle quali Turgot applicò un ampio tentativo di riforma strutturale.

In Turgot la prima distinzione, legata agli schemi fisiocratici del lavoro agricolo come unico lavoro produttivo, è tra una classe di proprietari-coltivatori, la classe produttrice*, e una classe di artigiani o* stipendiata*, i cui membri compiono la trasformazione industriale e il commercio dei prodotti di natura, ricevendo in cambio i generi di sussistenza. La prima classe si scinde poi in proprietari e coltivatori: i secondi percepiscono «la sussistenza e i profitti del lavoratore», condizione perché si assumano la coltivazione di una terra non propria; ai primi resta l'eccedenza, la rendita. E a loro volta i coltivatori si dividono in imprenditori o* fittavoli *e semplici operai salariati... Turgot osserva che la classe stipendiata, o laboriosa, si divide in due ordini: gli imprenditori manifatturieri che danno lavoro anticipando i loro capitali e i semplici artigiani che «non hanno altro che le loro braccia, non anticipano che il loro lavoro giornaliero e non hanno altro profitto che il loro salario». L'imprenditore che impiega i propri capitali si aspetta, oltre al loro rientro, «un profitto sufficiente per pareggiare quello che gli sarebbe valso se l'avesse impiegato nell'acquisto di fondi agricoli; e in più il salario dovuto ai suoi lavori, alle sue cure, alle sue stesse abilità: altrimenti, a parità di profitto, avrebbe preferito vivere senza fatica della rendita di una terra che avrebbe potuto acquistare con quel capitale». Il plusvalore è concepito come uguale alla rendita più il salario dell'imprenditore... La terza classe è quella dei proprietari o classe disponibile, distaccata da un lavoro specifico e quindi adatta «ai bisogni generali della società, come la guerra e l'amministrazione della giustizia», nonché soggetto di imposizione fiscale sulla rendita. Appartengono a tale classe anche i capitalisti monetari*[19].

Dunque, Turgot introdusse nello schema fisiocratico un primo nucleo del concetto di plusvalore sia per i proprietari agricoli della cosiddetta classe *produttrice*, sia per gli imprenditori manifatturieri della classe *stipendiata laboriosa*. Ma, al di là della farraginosità dei concetti, gli intrecci partoriti in questa schema, come in quelli fin qui esaminati, appaiono ai nostri occhi altrettanto ideologizzati dei precedenti e altrettanto rispondenti ad una linea e strategia politica basata sulla centralità del lavoro agricolo: ché altrimenti apparirebbe inspiegabile perché non mettere tutti i salariati - agricoli, industriali, artigianali, addetti al commercio ecc. - coloro che, come peraltro ben spiegò Turgot, vivevano solo delle proprie braccia, in una unica categoria di classe (magari con successive divisioni in sotto-categorie), mentre in una diversa classe avrebbero potuto essere già raggruppati i percettori di rendita e di plusvalore, o almeno i padroni agricoli, industriali e commerciali (anche qui con successive sotto-categorie), coloro che vivono impiegando manodopera salariata. In realtà, per certi versi Turgot fece una operazione simile nella forma, ma opposta nella sostanza, a quella che - come vedremo tra poco - nel secolo successivo avrebbe fatto Marx, utilizzando schemi di centralità sociale del tutto differente (agricola per i fisiocratici, industriale per il comunismo «scientifico»), ma similmente forzando la descrizione delle classi, seppure secondo un ben diverso schema ideologico e politico.

Tra i due, però, l'autore di un deciso passo avanti verso la struttura analitica marxiana fu Adam Smith[20], che nella *Ricchezza delle nazioni* (titolo integrale:

19 A. Illuminati, *op. cit.*, pp. 32-3.

20 Adam Smith (Kirkcaldy 1723-Edimburgo 1790), filosofo ed economista scozzese, è considerato il fondatore dell'economia politica classica (o «borghese») o addirittura «il padre della scienza economica». La sua opera più importante è l'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, pubblicata nel 1776, testo comunemente conosciuto come *La ricchezza delle nazioni*. Il libro, assai critico nei confronti di mercantilisti e fisiocratici, fu il primo grande

Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni) [21] polemizzò apertamente con i fisiocratici e con la loro tesi dell'agricoltura come unico settore produttivo, rivendicando invece tale carattere soprattutto per il lavoro industriale, compiendo un ulteriore passo verso una descrizione più realistica - quantomeno rispetto agli adoratori del lavoro agricolo - dell'organizzazione sociale del crescente capitalismo.

> *Per Smith le parti costitutive del prezzo della merce sono il salario, il profitto ed eventualmente la rendita. Queste sono anche le fonti di reddito diretto per tre strati di popolazione, operai, capitalisti e proprietari fondiari, e di reddito indiretto per i prestatori di capitale a interesse e i lavoratori improduttivi... Smith tentava di definire una distribuzione delle classi sociali che corrispondesse insieme alle fonti dei redditi e alle fonti del valore; così facendo dava una definizione effettiva e unitaria di tutto il processo produttivo e della struttura sociale. L'indicazione di Smith resta pertanto la chiave di tutte le definizioni di «classe» che si incontrano in seguito nell'economia volgare e nella sociologia borghese, che assumono la stratificazione per redditi e per posizioni sociali, presupponendo una determinata teoria della produttività e mettendo tra parentesi il carattere antagonistico dei rapporti di produzione e di classe*[22].

Si può dire che con il procedere dello sviluppo capitalistico e l'accumularsi delle varie analisi sulle classi, le definizioni, pur sempre infarcite di ideologismi e di costrizioni nei vari schemi politici, assumono via via una qualche veridicità. Ma colpisce il fatto che tutti gli autori citati, e anche quelli qui non considerati, non tentarono mai di precisare quali potessero essere, al di là dei loro schemi aprioristici, i criteri per determinare cosa sia una classe, in che cosa si distingua dai singoli ceti (o come li includa) o dai più generici strati sociali. Si potrebbe pensare che tutti siano partiti dal tacito presupposto che una definizione rigorosa e «scientifica» del concetto di classe sia impossibile, in quanto si tratti di una categorizzazione comunque strettamente legata ad una visione generale - politica, ideologica e culturale - della società e dunque sia inutile provare a determinare le classi con la stessa precisione e relativa oggettività delle leggi scientifiche, fisiche, chimiche, matematiche, biologiche.

E a me pare che a questa impostazione, e implicita consapevolezza, non sfuggano né Marx ed Engels né il percorso del comunismo «scientifico». Per quanto possa sembrare paradossale, infatti, malgrado la parola *classe* compaia nella totalità dei testi marx-engelsiani, non esiste neanche un capitoletto della loro produzione teorica e politica in cui essi abbiano tentato una definizione «scientifica», o comunque organica, del termine e del suo preciso significato. O meglio: nella sterminata letteratura marxiana esiste una sola, poverissima, paginetta dedicata interamente all'argomento, possibile inizio di una trattazione appena abbozzata, mai sviluppata né tantomeno portata a termine, per ragioni sulle quali si possono fare solo ipotesi.

tentativo di presentare la complessità delle forze e dei meccanismi in grado di produrre l'arricchimento di una nazione (o meglio, diremmo noi, il processo di crescita dei vari capitalismi nazionali), insieme a una serie di proposte variegate in materia di politiche economiche adatte a rafforzare lo sviluppo capitalistico.

21 La *Ricchezza delle nazioni*, oltre a costituire l'opera più rilevante per altri importanti economisti «classici» del Settecento e dell'Ottocento, come Ricardo, Stuart Mill e Malthus, è diffusamente considerato anche un notevole testo di storia economica ove si possono ritrovare elencate e datate le più rilevanti mutazioni avvenute nell'economia inglese di quel periodo.

22 A. Illuminati, *op. cit.,* pp. 38-40.

Si tratta di poche righe che costituiscono il 52° capitolo del Terzo Libro del Capitale, almeno così come esso venne raccolto e ordinato da Engels. Il capitolo è appunto intitolato «Le classi» e credo che valga la pena di riportarlo per intero, separandolo per comodità di esposizione in due parti:

> *I proprietari della semplice forza-lavoro (gli operai salariati), i proprietari del capitale (i capitalisti) e i proprietari fondiari, le cui rispettive fonti di reddito sono salario, profitto e rendita fondiaria, costituiscono le grandi classi della società moderna, fondata sul modo di produzione capitalistico. Senza dubbio è in Inghilterra che la società moderna nella sua struttura economica ha raggiunto il suo sviluppo più ampio e più classico. Tuttavia la stratificazione delle classi non appare neppure lì nella sua forma pura. Fasi medie e di transizione cancellano anche qui tutte le linee di demarcazione, nella campagna tuttavia in grado molto minore che nelle città. Ma per la nostra analisi ciò è irrilevante. Abbiamo visto che la tendenza costante e la legge di sviluppo del modo di produzione capitalistico è di separare in grado sempre maggiore i mezzi di produzione dal lavoro e di concentrare progressivamente in larghi gruppi i mezzi di produzione dispersi, trasformando con ciò il lavoro in lavoro salariato e i mezzi di produzione in capitale. E a questa tendenza corrisponde la separazione autonoma della proprietà fondiaria dal capitale e dal lavoro, o la trasformazione di tutta la proprietà fondiaria nella forma corrispondente al modo di produzione capitalistica»*[23].

Già questo primo brano appare contraddittorio. Marx parte assai deciso, con un'affermazione apodittica non accompagnata da alcun elemento dimostrativo, cosa strana tenendo conto della sua consueta pignoleria su dati a volte persino irrilevanti: nella società capitalistica sviluppata - poiché effettivamente tale egli considerava l'Inghilterra della seconda parte dell'Ottocento - le tre grandi classi, sostiene Marx, sono i *capitalisti*, gli *operai salariati* e i *proprietari fondiari*; ma, solo poche righe più avanti, deve aggiungere che nella realtà concreta anche in Inghilterra le classi non risultano così chiaramente delineate in quanto «*la stratificazione delle classi non appare neppure in Inghilterra nella sua forma pura*» («pura» in base a quale modello ideale? come si decide il grado di «purezza» di una classe?) e addirittura «*fasi medie e di transizione cancellano anche qui tutte le linee di demarcazione*». Pur tuttavia, conclude Marx, «*per la nostra analisi ciò è irrilevante*»: affermazione sconcertante in genere, ma addirittura inspiegabile per il fondatore del comunismo «scientifico» che sul rigore dell'analisi sociale ed economica e sulla centralità del concetto di classe e di lotta di classe aveva puntato gran parte delle sue carte teoriche e politiche.

Peraltro non era, neanche per l'Inghilterra dell'epoca, questione di «*fasi di transizione che cancellano le linee di demarcazione*»: il punto cruciale è che le tre classi individuate da Marx per la società dei suoi tempi coprivano a malapena, pur nel paese-guida del capitalismo, un terzo dell'intera popolazione. E spostandosi dall'Inghilterra - anche senza trasferirsi in tutto il mondo extraeuropeo ove, all'ingrosso, non più del 10% della popolazione poteva essere incluso nelle tre categorie dei capitalisti, degli operai e dei proprietari di latifondi - fosse pure a breve distanza, in quella Germania patria di Marx, di Engels e delle più forti organizzazioni socialiste, sarebbero bastati gli studi di Engels stesso a smontare una tale schematica e idealistica divisione tra le classi:

23 K. Marx, *Il Capitale,* III, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 1003.

La classe dei piccoli commercianti e bottegai è estremamente numerosa in Germania... Nelle città più grandi essa costituisce quasi la maggioranza degli abitanti; nelle città minori essa predomina in modo assoluto, grazie all'assenza di concorrenti più influenti e ricchi. Questa classe, che è molto importante in ogni Stato moderno e in ogni rivoluzione moderna, è particolarmente importante in Germania, dove nel corso delle lotte recenti ha avuto in generale una parte decisiva. La sua posizione intermedia tra la classe dei capitalisti, commercianti e industriali maggiori, tra la borghesia propriamente detta e la classe dei proletari, determina il suo carattere..questa classe è estremamente vacillante nelle sue opinioni[24].

Tornerò più avanti sulla validità della definizione, del tutto generica, di *piccola borghesia* attribuita in tanti testi marxiani a questi strati sociali e spesso estesa a tutta la società *intermedia* tra capitalisti e proletariato (con l'apparizione marginale e in genere dispregiativa della sub-classe «lumpenproletariat», *sottoproletariato* o *proletariato straccione*); così come sul fatto che, avendo la parte vastissima e abbondantemente maggioritaria, almeno in Europa, della società non capitalista e non operaia una posizione «*intermedia tra la classe dei capitalisti e quella dei proletari*», essa sarebbe per questo «*estremamente vacillante nelle sue opinioni*»: e ciò per Marx ed Engels implicava evidentemente il dare per scontato la fermezza delle opinioni proletarie. Quel che è certo in questo brano sulla composizione sociale e di classe della Germania dell'epoca è un'evidente, seppur involontaria confutazione della suddetta tesi di Marx: tale classe *intermedia*, oltre a rappresentare la netta maggioranza della popolazione e ad essere *«particolarmente importante in Germania, dove nel corso delle lotte recenti ha avuto in generale una parte decisiva»*, è in realtà, secondo Engels, *«molto importante in ogni Stato moderno e in ogni rivoluzione moderna»*.

Stante le suddette contraddizioni, ci si potrebbero aspettare ben più puntuali spiegazioni sulle classi almeno nella seconda parte della pur striminzita paginetta marxiana. Ma sarebbe una attesa vana, perché così si conclude bruscamente e inopinatamente il Terzo Libro del *Capitale*, e con esso il tentativo di Marx di definire «scientificamente» e organicamente l'intero arco delle classi, la loro stratificazione e le loro differenziazioni, in base a criteri quanto più possibile chiari e verificabili:

La prima domanda a cui si deve rispondere è la seguente: che cosa costituisce una classe? E la risposta risulterà automaticamente da quella data all'altra domanda: che cosa fa sì che gli operai salariati, i capitalisti e i proprietari fondiari formino le tre grandi classi sociali? A prima vista può sembrare che ciò sia dovuto all'identità dei loro redditi e delle loro fonti di reddito. Sono tre grandi gruppi sociali, i cui componenti vivono rispettivamente di salario, di profitto e di rendita fondiaria, della valorizzazione della loro forza-lavoro, del loro capitale e della loro proprietà fondiaria. Tuttavia, da questo punto di vista, anche i medici e gli impiegati, ad esempio, verrebbero a formare due classi, poiché essi appartengono a due distinti gruppi sociali, e i redditi dei membri di ognuno di questi gruppi affluiscono da una stessa fonte. Lo stesso varrebbe per l'infinito frazionamento di interessi e posizioni, creato dalla divisione sociale del lavoro tra gli operai, i capitalisti e i proprietari fondiari. Questi ultimi, ad esempio, divisi in possessori di vigneti, di terreni aratividi foreste, di miniere, di riserve da pesca[25].

24 *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 596-7.
25 K. Marx, *Il Capitale,* III, cit. pp. 1003-4.

E a questo punto, sul più bello, per così dire, dopo aver lasciato intravedere una considerazione cruciale - quel «*a prima vista può sembrare che ciò sia dovuto all'identità dei loro redditi e delle loro fonti di reddito*», come inizio di risposta alla domanda su cosa caratterizzi una classe, farebbe credere che Marx intendesse affermare che non è l'identità dei redditi né delle fonti di reddito ad identificare una classe - il manoscritto si interrompe, così come il Terzo Libro del *Capitale*. Il fatto in sé è già sufficientemente sorprendente ma lo diventa ancor più se si considerano alcuni particolari cruciali della produzione del testo. Innanzitutto, quelli che Engels, che ne fu il curatore, sottolineò ripetutamente nelle varie prefazioni, a partire dalla prima, scritta nell'ottobre 1894:

> *Il mio lavoro di redazione fu essenzialmente diverso da quello fatto per il Secondo Libro del Capitale. Per il Terzo, infatti, esisteva solo un primo abbozzo, per di più estremamente lacunoso. Normalmente la parte iniziale di ogni singola sezione era elaborata con una certa cura e rifinita anche stilisticamente. Però, quanto più si procedeva e tanto più la stesura diventava lacunosa e frammentaria, tanto più conteneva digressioni su questioni collaterali emerse nel corso dell' indagine - per le quali la sistemazione definitiva veniva rimessa ad un successivo riordinamento della materia - tanto più lunghi e intricati diventavano i periodi nei quali si esprimevano i pensieri scritti in «statu nascendi»*[26].

Dunque, alla morte di Marx nel 1883, i materiali del Terzo Libro erano per lo più ancora *in fieri* o accantonati per motivi di salute o per impegni politici più pressanti. Il ché rende ancor più inspiegabile che il capitolo sulle classi, il cinquantaduesimo, sia stato collocato alla fine e si interrompa dopo poche righe, come se una trattazione organica del tema fosse considerata del tutto secondaria e non avesse minimamente assillato il pensiero di Marx e di Engels. Il quale, in tutte le introduzioni al Terzo Libro, si peritò di entrare nei più piccoli dettagli dei vari manoscritti raccolti, con tanto di minuziosi e persino pedanti calcoli matematici, per confutare cattive interpretazioni o per spiegare meglio ad esempio i passaggi sul rapporto tra saggio del plusvalore e saggio del profitto, o sugli effetti della «rotazione» di quest'ultimo; o ancora, sul movimento dei metalli monetari, il corso dei cambi, le tabelle sulla rendita differenziale fondiaria e così via.

Altrettanto incomprensibile, almeno su un piano «scientifico», mi sembra lo scarto che c'è nell'opera marx-engelsiana tra le dettagliate analisi sulle stratificazioni sociali e differenziazioni in classi, ceti e caste fino a quando l'esame riguardi i secoli precedenti e le società precapitalistiche; e invece l'estrema e brutale semplificazione, singolarmente rozza per due autori di tale profondità di pensiero, quando i fondatori del comunismo «scientifico» passano a definire, nei testi più squisitamente politici e programmatici, le classi dell'epoca capitalistica. Guardiamo ad esempio l'attacco del capitolo del *Manifesto del Partito comunista* titolato *Borghesi e proletari*, laddove si affronta appunto il tema delle classi e della permanente lotta di classe.

> *La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi, sono sempre stati in contrasto tra loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese: una lotta che finì*

26 Prefazione di F. Engels a *Il Capitale*, III, cit., p. 10.

sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta. Nelle prime epoche della storia troviamo quasi dappertutto una completa divisione della società in varie caste, una multiforme gradazione delle posizioni sociali. Nell'antica Roma abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel Medioevo signori feudali, vassalli, maestri d'arte, garzoni, servi della gleba,e per di più in quasi ciascuna di queste classi altre speciali gradazioni... L'epoca nostra, l'epoca della borghesia, si distingue tuttavia perché ha semplificato i contrasti tra le classi. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra: borghesia e proletariato[27].

E a proposito del titolo del capitolo «Borghesi e proletari», così precisava Engels in una specifica nota all'edizione inglese del *Manifesto* del 1888:

Per borghesia s'intende la classe dei capitalisti moderni, che sono proprietari dei mezzi della produzione sociale e impiegano lavoro salariato. Per proletariato si intende la classe degli operai salariati moderni che, non possedendo nessun mezzo di produzione, sono costretti a vendere la loro forza-lavoro per vivere.

Come è facile constatare, nella prima parte di questi brani Marx ed Engels descrivono, seppure in poche frasi, l'articolazione complicata delle società classiste del passato, elencando varie figure e usando anche una terminologia multipla («*classi*», «*oppressori ed oppressi*», «*caste*» ecc..) e certamente non equivalente, a dimostrazione della complessità del problema: e per giunta finendo per definire *classi* addirittura quelle dei maestri d'arte, dei vassalli e dei garzoni. Poi, arrivati alla realtà del capitalismo ottocentesco europeo, i due virano bruscamente verso una secca e indimostrata semplificazione, secondo la quale l'intera società «*va sempre più scindendosi in due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra, la borghesia e il proletariato*». Per la verità, niente di tutto ciò stava avvenendo: né in quell'Inghilterra considerata la culla del capitalismo più sviluppato, né in Germania che, pur collocata tra le quattro o cinque realtà mondiali ove più avanzava il capitalismo, era per ammissione esplicita di Engels «*dominata da commercianti e bottegai*»; né nei restanti paesi europei e ancor meno in quelli degli altri continenti.

Anche in Inghilterra vi era una presenza massiccia di altre classi e ceti, contadini, commercianti, negozianti, artigiani, «maestri d'arte e garzoni». Ed anche nel novero di coloro che venivano definiti *proletari*, in quanto «possessori» (brutto termine, ma usato in tal senso da Marx) di sola prole, gli operai di fabbrica erano una minoranza, immersi in un vasto mondo di braccianti, salariati dei lavori servili e di cura, garzoni di botteghe, lavoratori dell'artigianato e del commercio, della ristorazione e delle attività portuali e marittime, impiegati statali, della scuola, della sanità, dei trasporti e così via. Dunque, non solo le *due grandi classi* in cui si sarebbe scissa la società, non erano neanche lontanamente la maggioranza della popolazione, ma pure all'interno di quelle così seccamente disegnate non esisteva affatto omogeneità: né tra i capitalisti, ove il piccolo imprenditore che, con altrettanto piccoli mezzi di produzione, aveva alle dipendenze poche unità di salariati - esso sì, definibile *piccola borghesia* - non era davvero sullo stesso piano del possessore di grandi fabbriche, miniere, navi o altre strutture di trasporti, commercio e distribuzione; né tra i proletari, teoricamente ridotti tutti a operai delle grandi imprese,

27 K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 56.

malgrado vistose differenziazioni che lo stesso Marx, come ho già sottolineato in *Benicomunismo* e come rivedremo più avanti, avrebbe poi riconosciuto a malincuore negli ultimi anni di produzione teorica e politica.

Mi pare lecito e doveroso domandarsi: come è possibile che un vero pilastro delle teorie di Marx ed Engels come la definizione di cosa sia una classe non solo non sia stato edificato compiutamente in quasi mezzo secolo di attività teorica e politica ma che neanche in extremis sia apparsa una trattazione organica che tentasse di colmare tale sorprendente lacuna? E in aggiunta: perché, in contrasto con i dati in loro possesso, Marx ed Engels dettero vita a una descrizione delle classi polarizzata su due grandi componenti, considerando tutte le altre come morenti, ininfluenti o in via di estinzione, mentre nessun elemento reale andava davvero in tale direzione, non in Inghilterra o in Germania, non nel resto d'Europa e tantomeno nel resto del mondo?

Ridando per un momento la parola al commentatore già citato, una sorta di redivivo e spietato antimarxista alla Bakunin, egli ci potrebbe rispondere che una puntuale definizione delle classi avrebbe costretto i comunisti «scientifici» a fare i conti anche con se stessi, a entrare nel merito del ruolo di altre classi e ceti sociali alle quali apparteneva la stragrande maggioranza del quadro dirigente della socialdemocrazia e del comunismo: rischiando così di mettere a nudo la contraddittorietà di un progetto politico che, pur proponendosi in teoria di portare al potere la classe operaia, era gestito e condotto da esponenti di certo non proletari, che non solo si ritenevano depositari di una lettura rivoluzionaria della realtà e delle indispensabili trasformazioni sociali, ma che soprattutto le ritenevano impossibili da realizzare senza la loro guida. Lasciando sorgere, con tale dis-identificazione, il forte sospetto che, in quanto appartenenti a ceti e classi non dotati di particolare potere o impatto sociale o forza d'urto massificata rispetto al crescente ruolo della classe operaia, intendessero, tramite l'organizzazione politica, farsi scudo di quest'ultima per imporre - come poi di fatto sarebbe accaduto in Urss e nel «socialismo reale» - non già una dittatura dei proletari ma il *proprio potere*, quello dei partiti e dei leader del comunismo «scientifico» e dei ceti sociali a cui appartenevano, verso la costituzione di quella *borghesia di Stato* dominante nel Novecento a Est, e dotata di rilevantissimo potere anche a Ovest.

Ma noi possiamo cercare una spiegazione più benevola e articolata, che riporterebbe anche Marx ed Engels, e le teorie del comunismo «scientifico» sulle classi e sul conflitto di classe, nell'alveo di quella ideologizzazione del tema che abbiamo visto operante in tutti coloro che, prima di essi, si erano cimentati in tali analisi. E lo facciamo partendo da quello che per centinaia di milioni di persone, dal 1848 in poi, è stato il testo politico principale del comunismo «scientifico», il *Manifesto del Partito Comunista*, riprendendo da lì alcune delle principali argomentazioni di Marx ed Engels sulle cosiddette «*grandi classi della società capitalistica giunta a maturità*», che - rispetto alle tre indicate nella paginetta del Terzo Libro del *Capitale* - nel *Manifesto* e in buona parte della produzione politica marxiana successiva vengono in realtà ridotte a due, gli operai/proletari e i borghesi/capitalisti.

> *Con lo sviluppo dell'industria il proletariato non cresce soltanto di numero; esso si addensa in grandi masse, la sua forza va crescendo, e con la forza la coscienza di essa. Gli interessi, le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si livellano sempre di più, perché la macchina cancella sempre più le differenze del lavoro e quasi dappertutto riduce il salario ad un eguale basso livello. La crescente concor-*

renza dei borghesi tra di loro e le crisi commerciali che ne derivano rendono sempre più oscillante il salario degli operai; l'incessante e sempre più rapido perfezionamento delle macchine rende sempre più precarie le loro condizioni di esistenza; i conflitti tra singoli operai e borghesi singoli vanno sempre più assumendo il carattere di conflitti tra due classi[28].

Dunque, malgrado quanto scritto da Engels nel brano citato in precedenza di *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, nel testo-principe della divulgazione politica marxista le classi che contano veramente sono due, borghesia e classe operaia, proletariato e capitalisti. Come persino più nettamente risulta da questi altri passaggi dello stesso *Manifesto*:

L'epoca nostra, l'epoca della borghesia, si distingue perché ha semplificato i contrasti tra le classi. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra: borghesia e proletariato... La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che per l'innanzi erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati... Quelli che furono sinora i piccoli ceti medi, i piccoli industriali, i negozianti e la gente che vive di piccola rendita, gli artigiani e gli agricoltori, tutte queste classi sprofondano nel proletariato... Così il proletariato si recluta in tutte le classi della popolazione[29].

Dall'inizio alla fine della loro vastissima produzione teorica e del loro variegato agire militante, questa rimane per Marx ed Engels - pur con altre contraddizioni che tra poco vedremo - la tesi di fondo ideologica e la linea-guida dell'attività politica nel movimento operaio e comunista «scientifico» da essi fortemente influenzato: l'analisi delle classi si riduce alla ripetizione, quasi ossessiva, del fatto che di classi vere e proprie nella seconda parte dell'Ottocento, o comunque nell'immediato futuro, ne sarebbero rimaste solo due, operai e borghesi, proletari e capitalisti, le due classi destinate allo scontro finale, con l'immancabile vittoria dei proletari. Certo, qua e là vengono menzionati i piccoli contadini, la «piccola borghesia» e, dall'altra parte, i latifondisti: ma sono settori sociali descritti come comparse, per giunta in via di estinzione, nello scontro titanico tra le due classi protagoniste.

Per quel che riguarda la marea di settori e strati sociali, che vanno anche oltre l'elenco marxiano delle parti «intermedie» della popolazione - *«i piccoli ceti medi, i piccoli industriali, i negozianti e la gente che vive di piccola rendita, gli artigiani e gli agricoltori»* che nel succitato brano del *Manifesto* Marx definisce *classi*, dunque non riuscendo in quel caso ad evitare una distinzione tra di esse, quasi sempre invece accomunate in un unico calderone - essi sarebbero semplicemente destinati a sparire in un lasso di tempo che Marx sembra considerare piuttosto breve, e a dissolversi in una delle due «grandi» classi: più precisamente, «*tutte queste classi sprofondano nel proletariato»*. E analoga sorte sembrerebbe dover toccare ai proprietari fondiari, omessi spessissimo nella definizione delle «vere» classi nel conflitto sociale dell'epoca capitalistica, e il cui destino, appunto, sarebbe stato o quello di scomparire del tutto a causa della trasformazione della proprietà fondiaria privata in *proprietà statale*, o di essere assorbiti come classe in quella, ben altrimenti determinante, dei capitalisti industriali e della manifattura. Come è detto chiara-

28 *Ibidem* p. 69
29 *Ibid*., pp. 56, 59, 68.

mente in questo brano tratto dalla *Storia delle teorie economiche*, nella parte dedicata a Ricardo[30]:

> *Presupposta la produzione capitalistica, il capitalista è il funzionario non solo necessario, ma dominante nella produzione. Invece il proprietario fondiario è, in questo sistema di produzione, del tutto superfluo. Ciò che è necessario è che la terra non sia proprietà comune, che essa si contrapponga alla classe lavoratrice come mezzo di produzione che non le appartiene, e questo scopo è completamente raggiunto quando essa diventa proprietà statale, e quindi lo Stato percepisce la rendita fondiaria. Il proprietario fondiario, agente così essenziale della produzione nel mondo antico e medioevale, nel mondo industriale è un'escrescenza inutile. Il borghese radicale, che segretamente vagheggia la soppressione di tutte le altre imposte, arriva quindi teoricamente alla negazione della proprietà privata fondiaria, di cui egli vorrebbe fare, sotto la forma di proprietà statale, la proprietà comune della classe borghese del capitale. Nella prassi, tuttavia, manca il coraggio, perché l'assalto ad una forma di proprietà - ad una delle forme di proprietà privata sulle condizioni di lavoro - sarebbe pericoloso per le altre*[31].

Altrettanto nettamente nelle pagine successive Marx descrive un modello di *società a due classi* come tendenza inarrestabile e ravvicinata del capitalismo, scartando di fatto una suddivisione delle classi o dei ceti anche in base al reddito e alle fonti di reddito.

> *Se gli altri economisti, specialmente Ricardo, partono dalla bipartizione tra capitalista e operaio salariato e non fanno entrare che più tardi il rentier fondiario come una speciale superfetazione, ciò corrisponde perfettamente al punto di vista della produzione capitalistica. Capitalista e operaio salariato sono gli unici funzionari e fattori della produzione, la cui relazione e il cui contrapporsi scaturisce dall'essenza del modo di produzione capitalistico. Le circostanze nelle quali il capitalista è a sua volta costretto a dividere una parte del plusvalore, e del pluslavoro da lui predato, con terze persone non lavoratrici , non vengono che in seconda istanza*[32].

Anche in quell'*Antidühring* - qui già abbondantemente citato e, come detto, esaltato *urbi et orbi* nel mondo marxista e social-comunista dell'epoca come una sorta di *summa* dell'elaborazione di marx-engelsiana - le poche righe sul tema sono dello stesso tenore e riconfermano il modello teorico delle *due classi*.

> *Il socialismo moderno, considerato nel suo contenuto, è anzitutto il risultato della visione degli antagonismi di classe, dominanti nella società moderna, tra possidenti e non possidenti, salariati e borghesi*[33].

O ancor più chiaramente:

30 David Ricardo (Londra 1772-Gatcombe Park 1823), economista inglese della scuola «classica», comunemente considerato per qualità delle proprie opere secondo solo ad Adam Smith, fu uno dei riferimenti teorici «borghesi» più stimato dallo stesso Marx, che dalla sua opera riprese, ristrutturandolo e approfondendolo con una valutazione globale (grazie anche alla rivoluzionaria analisi sul *saggio del plusvalore*), il basilare concetto del *saggio di profitto*, che per Ricardo era determinato in realtà solo in base a quello stabilito in agricoltura.

31 K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, II, Einaudi, Torino 1954, p. 192.

32 *Ibidem*, p. 266.

33 F. Engels, *Antidühring*, cit. p. 19.

Tutta la storia è la storia della lotta delle classi. Queste classi sociali che si combattono vicendevolmente sono di volta in volta risultati dei rapporti di produzione e di scambio, in una parola, dei rapporti economici della loro epoca; quindi, di volta in volta la struttura economica della società costituisce il fondamento reale, partendo dal quale si deve spiegare in ultima istanza tutta la sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, così come degli orientamenti religiosi, filosofici e di altro genere di ogni periodo storico... Conseguentemente, il socialismo appare adesso non più come scoperta accidentale di questa o quella testa geniale, ma come il risultato necessario della lotta tra le due classi formatesi storicamente, il proletariato e la borghesia[34].

Ritengo che i teorici della lotta di classe, e del superamento di essa mediante l'imposizione della dittatura del proletariato, non abbiano mai portato a fondo una vera analisi «scientifica» - o comunque organica, empiricamente articolata, quanto più possibile obiettiva e con la dovuta complessità che un argomento così cruciale richiede - di cosa sia una classe, per gli stessi motivi ideologici che spinsero i fisiocratici a descrivere le classi in maniera totalmente deformata da occhiali culturali e politici che pretendevano di vedere nell'agricoltura l'unica attività umana veramente produttiva. Analogamente, credo che l'avversione morale, culturale e politica di Marx, Engels e del comunismo «scientifico» nei confronti del capitalismo abbia finito per imporre loro un altrettanto deformante specchio ideologico che ha provocato, come ho cercato di descrivere dettagliatamente in *Benicomunismo*, una scissione tra il rigoroso lavoro di analisi del capitalismo e una descrizione *politica* delle classi segnata da un *wishful thinking*, da un pensiero desiderante alla ricerca del nemico supremo e totalizzante del capitalismo, individuato nella classe operaia di fabbrica (il ricorso al termine «proletario» ne è quasi sempre un'estensione, ma i proletari non operai risultano per lo più un'appendice della presunta classe-guida), vista come la possente leva per rivoltare il mondo. Alla quale classe Marx ed Engels, e al seguito i comunisti dell'Ottocento e del Novecento, attribuirono, almeno a parole e nella teoria, un ruolo prometeico e salvifico, tanto hegelian-idealista: nel mentre, liquidavano con brutali semplificazioni tutte le cosiddette *classi intermedie* - che pure costituivano (e hanno continuato a costituire anche nel secolo successivo) la grande maggioranza della popolazione - nella recondita speranza che esse sarebbero state condotte dalla triturante macchina capitalistica nella grande classe purificatrice, nel campo operaio.

Però una tale scissione e una così marcata forzatura ideologica non potevano avvenire senza dar luogo a ripetute contraddizioni e cambi di opinione, non solo nel corso della parabola storica sessantennale dei fondatori del comunismo «scientifico» ma a volte anche nello stesso periodo temporale, a breve distanza da considerazioni opposte, soprattutto nei testi non destinati a larga diffusione politica. Ad esempio, solo due anni prima delle granitiche certezze sul Proletariato come una sorta di corpo unico e compatto esposte nel *Manifesto*, Marx ed Engels scrivevano nell'*Ideologia tedesca*[35]:

34 *Ibidem*, p. 29.

35 *L'Ideologia tedesca* - e cioè il testo di aspra critica della filosofia tedesca dell'epoca, soprattutto rivolta a Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner e, come recitava il sottotitolo, al «socialismo tedesco nei suoi vari profeti» - venne redatta da Marx ed Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846, ma pubblicata integralmente solo ottantasei anni più tardi.

I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi si ritrovano l'uno contro l'altro nella concorrenza come nemici[36].

E solo pochi mesi prima del *Manifesto*, nella *Miseria della filosofia*[37] - il pamphlet che rispondeva assai polemicamente alla *Filosofia della miseria* di Proudhon - Marx annotava:

La dominazione del capitale ha creato per la massa dei lavoratori una situazione comune, interessi comuni. Così questa massa è già una classe di fronte al capitale, ma non ancora per sé. Nella lotta questa massa si unisce, si costituisce in classe per sé[38].

Forse è troppo drastico Illuminati quando, nel suo volume già citato sulle classi sociali e a proposito dell'interpretazione marxiana di esse, così commenta:

A differenza del ceto, che ha una sua rilevanza morale e solidaristica, la classe non conosce solidarietà. Al suo interno l'unica forma di coesione risulta dalla comune lotta contro un'altra classe; per il resto gli individui che ne fanno parte non hanno tra di loro altra relazione che quella ostile della concorrenza. L'elemento primario è dunque la lotta: la solidarietà è insieme secondaria e abbisogna di una mediazione, cioè pone il problema dell'organizzazione della classe in vista di comuni interessi. Si hanno così le formazioni corporative, i sindacati degli industriali, degli operai, dei contadini, la variegata rassegna dei gruppi di pressione e di veto, che si frappongono tra il ceto residuo e la classe, uniformi o almeno concordi sulle grandi linee nei periodi favorevoli, divisi e frantumati sotto i colpi delle crisi, quando si riapre la concorrenza e la morte dell'uomo è condizione per la sopravvivenza dell'altro... Riemerge allora il dato istintivo, primario: la concorrenza tra capitalista e capitalista, fra operaio e operaio, le battaglie dei prezzi, il crumiraggio... In sostanza, la classe appare come espressione universale-astratta dell'eguaglianza delle condizioni di vita e di produzione per determinati gruppi di uomini, tra loro antagonisti come gruppi e in parziale antagonismo entro la stessa classe: la classe è dunque una manifestazione dell'alienazione dell'essenza umana, dell'alienazione dell'uomo dal genere, della riduzione dell'essenza ad un mezzo per l'esistenza[39].

Ma di certo c'è una bella differenza tra quella vera e propria macchina da guerra (di classe) che sembrerebbe il proletariato operaio nella descrizione del *Manifesto,* dell'*Antidühring* e degli altri testi di divulgazione politica - «macchina» potente, compatta e in via di totale omogeneizzazione - e la classe delineata nelle altre opere filosofiche o più teoriche, pressoché contemporanee, ove invece tra i suoi componenti la norma sarebbe la competizione e il conflitto, che però all'improvviso verrebbero annullati al momento di battersi, quasi magicamente tutti uniti e senza più alcuna concorrenza/divisione all'interno, contro l'avversario, il capitalista, il borghese. Classe operaia che per giunta, in questa ben diversa lettura, abbisognerebbe comunque, per essere tale, di riconoscersi e di trasformarsi da *classe in sé* (cioè

36 K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 50.

37 *La miseria della filosofia* venne scritta da Marx in francese tra il dicembre 1846 e il giugno 1847 e pubblicata il mese successivo a Parigi. L'opera rispondeva assai criticamente al *Système des contraddictions économiques ou Philosophie de la misère* di Proudhon, testo pubblicato anch'esso a Parigi nel 1846.

38 K. Marx, *La miseria della filosofia*, ed. Samonà-Savelli, Roma 1968, p. 214.

39 A. Illuminati, *op. cit.*, pp. 22-4.

come pura struttura sociologica) in *classe per sé*, cioè pienamente consapevole dei propri interessi storici collettivi - il superamento del capitalismo e delle società divise in classi - andando oltre la lotta quotidiana per il salario e per il lavoro. Coscienza di sé che per altro né Marx né Engels spiegarono da dove, e come, dovesse provenire: domanda la cui risposta arriverà brutalmente negli anni successivi con Kautsky e Lenin che, senza giri di parole e fumoserie, affidarono l'opera di *coscientizzazione* alla teoria comunista portata dall'intellettualità borghese, dall'esterno, agli operai incapaci da soli di sollevarsi dal livello della lotta quotidiana per la sopravvivenza.

In definitiva - come già detto in *Benicomunismo* a proposito di altre forti e similari incongruenze - credo che la radice di queste contraddizioni lampanti resti la scissione tra il Marx «scienziato» del Capitale e della società capitalistica, che non poteva evitare di vedere la crescente complessità nella struttura sociale del nuovo sistema dominante e nell'articolazione delle classi e degli strati sociali in esso; e il Marx intellettuale idealista e politico rivoluzionario, spinto alla più drastica delle semplificazioni perché bramoso di trovare una leva miracolosa - compatta, potente, indistruttibile e deterministicamente destinata a funzionare - per rovesciare il capitalismo e instaurare una nuova società che eliminasse tutte le divisioni e differenze di classe. Mi pare questa la contraddizione di fondo, che pure su questi temi ne riprodusse altre a cascata. Come ad esempio il contrasto evidentissimo, in tema di unificazione delle condizioni di vita, di lavoro e di salario degli operai, tra il Marx del *Manifesto* (1848) - ove si può leggere che

> *con lo sviluppo dell'industria il proletariato non cresce solo di numero, esso si addensa in grandi masse... Gli interessi, le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si livellano sempre più, perché la macchina cancella sempre più le differenze del lavoro e quasi dappertutto riduce il salario ad un uguale basso livello*[40]

- e il Marx del 1865 che al Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (la Prima Internazionale), per demolire le tesi sugli effetti degli aumenti salariali sostenute da uno dei membri, John Weston, sviluppò un'ampia trattazione/documento in cui tra l'altro sosteneva che

> *la richiesta dell'eguaglianza dei salari è basata su un errore, su un desiderio vano che non verrà mai appagato. Esso scaturisce da quel radicalismo falso e superficiale che accetta le premesse ma tenta di evitare le conclusioni. Sulla base del sistema del salario,il valore della forza-lavoro viene fissato come quello di qualunque altra merce. E poiché diverse specie di forza-lavoro hanno un diverso valore, cioè richiedono diverse quantità di lavoro per la loro produzione, esse debbono avere un prezzo diverso sul mercato del lavoro. Richiedere sulla base del sistema salariale una paga uguale o anche soltanto equa è lo stesso che chiedere la libertà sulla base del sistema schiavistico*[41].

40 K. Marx-F. Engels, *Manifesto*, cit., p. 69.

41 K. Marx, *Salario, prezzo e profitto,* Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 72-3. È la trattazione che Marx fece nel 1865 al Consiglio generale dell'Associazione Internazionale degli Operai (la Prima Internazionale) per demolire la tesi che uno dei membri, John Weston, aveva sostenuto a proposito delle lotte operaie per gli aumenti salariali. Secondo Weston, aumenti generalizzati dei salari sarebbero stati annullati da equivalenti aumenti dei prezzi dei beni di consumo: e di conseguenza la lotta salariale era praticamente inutile. Per smontare con grande efficacia questa tesi - che ancora oggi tanti economisti «volgari» sostengono - nonché quella della uniformità

Così come sembrano autori completamente diversi, e in opposizione tra loro, i Marx ed Engels che nel 1848 descrivevano il proletariato (soprattutto inglese, che all'epoca consideravano l'avanguardia della possibile rivoluzione anticapitalistica mondiale) come un corpo unico, rivoluzionario e immune da ogni forma di nazionalismo e sciovinismo e dalla subordinazione alla morale borghese corrente, ai rapporti famigliari e alle leggi borghesi, alla religione:

> *Di tutte le classi che stanno oggi di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e periscono con la grande industria, mentre il proletariato ne è il prodotto più genuino... Il proletario è senza proprietà; le sue relazioni con la moglie e con i figli non hanno più nulla in comune con i rapporti famigliari borghesi; il moderno lavoro industriale, il moderno soggiogamento al capitale, lo ha spogliato di ogni carattere nazionale. Le leggi, la morale, la religione, sono per lui altrettanti pregiudizi borghesi*[42].

e i Marx ed Engels che, qualche decennio dopo, mutavano completamente posizione non solo sulla funzione «*progressista e rivoluzionaria*» della borghesia capitalistica e del suo colonialismo in giro per il mondo - quella presunta funzione che li aveva portati a ironizzare sull'«*oscurantismo*» e sulla «*barbarie*» contadina e di alcuni popoli asiatici o sulla «*pigrizia*» messicana, e ad evitare di spendersi significativamente per la lotta di liberazione nazionale degli irlandesi dal dominio coloniale inglese - ma pure nei giudizi sulla classe operaia inglese, anche in seguito a un accurato studio del dominio inglese sull'Irlanda e dei suoi effetti in Inghilterra. Ecco alcuni brani rilevanti in tal senso, tratti rispettivamente da una lettera di Marx a Engels del dicembre 1869, una a Paul e Laura Lafargue del marzo 1870, una a Kugelmann del novembre 1869, e da un brano delle «Comunicazioni confidenziali al Consiglio Generale dell'Internazionale del gennaio 1870»:

> *Per lungo tempo ho creduto che fosse possibile rovesciare il regime irlandese mediante l'ascendente della classe operaia inglese. Uno studio più approfondito mi ha convinto ora del contrario. La classe operaia inglese* non farà mai nulla *prima che sia riuscita a disfarsi del problema irlandese. Dall'Irlanda si deve far leva. Per questo motivo la questione irlandese è così importante per il movimento sociale in generale*[43].
>
> *Per accelerare lo sviluppo sociale d'Europa è necessario accelerare la catastrofe dell'Inghilterra ufficiale. A questo scopo bisogna colpire in Irlanda. È questo il suo punto più debole. Se l'Irlanda va perduta, l'Impero britannico è finito, e la lotta di classe in Inghilterra, fino ad oggi sonnacchiosa e lenta, assumerà forme violente»*[44].
>
> *Io mi sono vieppiù convinto, e si tratta ora di inculcare questa convinzione nella classe operaia inglese, che qui in Inghilterra essa non potrà mai fare qualcosa di decisivo, fintanto che non separerà la sua politica nei confronti dell'Irlanda, nel modo più categorico, dalla politica delle classi dominanti, fino a quando non solo farà causa comu-*

salariale tra operai (che peraltro lui stesso, fino a pochi anni prima, aveva sostenuto essere una tendenza irreversibile del capitalismo), Marx fece una specie di sommaria sintesi, leggibile anche da operai con basso grado di istruzione, dell'amplissimo testo su cui stava lavorando e che due anni dopo sarebbe stato pubblicato, con ben altro grado di difficoltà di lettura, come Libro Primo del *Capitale*.

42 K. Marx-F. Engels, *Manifesto...*, cit., p. 73.

43 K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 448.

44 *Ibidem*, p. 710.

ne con gli irlandesi, ma prenderà perfino l'iniziativa per lo scioglimento dell'Unione fondata nel 1801 e per la sua sostituzione con un libero rapporto federale[45].

La borghesia inglese non ha soltanto sfruttato la miseria irlandese per comprimere con l'emigrazione forzata degli irlandesi poveri le condizioni della classe operaia in Inghilterra, ma ha inoltre diviso il proletariato in due campi nemici. L'ardore rivoluzionario dell'operaio celtico non si è fuso con il temperamento vigoroso ma lento dell'anglosassone. Vi è al contrario in tutti i grandi centri industriali dell'Inghilterra un profondo antagonismo tra il proletariato irlandese e quello inglese. Il comune operaio inglese odia quello irlandese come un concorrente che comprime i salari e il livello di vita. Egli prova per lui antipatie nazionali e religiose, lo considera su per giù come i bianchi poveri degli Stati Uniti del Sud considerano gli schiavi negri[46].

E altrettanto dirompente mi sembra questa annotazione di Engels in una lettera a Kautsky del settembre 1882:

Mi chiedete cosa pensino gli operai inglesi sulla politica coloniale? Esattamente la stessa cosa che pensano della politica in generale, cioè quello che pensano i borghesi. Qui non esiste un partito operaio; ci sono soltanto dei conservatori e dei radicali liberali, e gli operai usufruiscono tranquillamente con essi del monopolio coloniale dell'Inghilterra e del suo monopolio sul mercato mondiale[47].

Per non parlare poi delle asperrime valutazioni che, a più riprese negli anni '70 e '80, Marx ed Engels fecero, anche in sedi ufficiali, rispetto ai sindacati tedeschi e inglesi, e in definitiva a quella classe operaia che doveva essere, ancora nel *Programma di Gotha* (sul cui rilievo politico e programmatico per il movimento operaio europeo dell'ultima parte dell'Ottocento tratterò fra poco), la parte più avanzata del proletariato, quella più rivoluzionaria che, con la propria insindacabile dittatura, avrebbe liberato se stessa e l'umanità intera dall'oppressione capitalistica. Ad esempio, nel settembre 1872 Engels comunicava in una lettera a Sorge che Hales, membro inglese del Consiglio federale dell'Internazionale, aveva sollevato grande scandalo durante una riunione del Consiglio, pretendendo una nota di biasimo a Marx per avere quest'ultimo affermato che i capi del movimento operaio inglese erano dei venduti. Ecco la citazione precisa:

Hales ha provocato un grande scandalo qui nel Consiglio federale, facendo votare una censura contro Marx perché aveva affermato che i dirigenti operai inglesi

45 *Ibid*., p. 691.

46 Questa citazione proviene da una proposta di documento che Marx scrisse per il Comitato del Partito operaio socialdemocratico tedesco, perché fosse presentato alla Prima Internazionale. Marx allegò il testo a una lettera per Kugelmann del 28 marzo 1870, che è stata pubblicata in italiano nelle *Opere complete* di Marx-Engels fin qui citate. Non è stato fatto altrettanto con il documento, che invece si può trovare in appendice al seguente volumetto degli Editori Riuniti: F. Engels, *L'Internazionale e gli anarchici*, Roma 1965, pp. 203-16 (la citazione è a p. 213). Il testo di Marx, indirizzato al Consiglio centrale dell'Associazione Internazionale dei lavoratori (la Prima Internazionale) a Londra, è intitolato «Comunicazione confidenziale del Comitato generale dell'Internazionale al Comitato di Brunswick». In realtà il testo era inserito in una sorta di dossier antologico contro Bakunin e gli anarchici, con cui si preparava il terreno per la loro espulsione dall'Internazionale.

47 Engels, lettera a Kautsky del 12 settembre 1882, cit. da Lenin, «L'imperialismo e la scissione del socialismo» (1916), in *Opere*, XXXII, p. 110.

erano venduti. Una sezione inglese e una irlandese, però, hanno già protestato e danno ragione a Marx[48].

E questo è quanto lo stesso Marx scriveva a Sorge nell'agosto 1874:

Per quanto riguarda gli operai delle città inglesi, non ci resta che dolerci che tutta la banda dei capi non sia capitata in Parlamento. Questa sarebbe la via giusta per liberarsi di tale canaglia[49].

Mentre Engels in una lettera a Marx dell'agosto 1881 rincarava l'accusa ai dirigenti operai dei sindacati inglesi e tedeschi di essersi venduti alla borghesia:

Questi sindacati tedeschi, paragonabili solo a quelli inglesi, ancora peggiori, che si lasciano guidare da uomini che sono venduti alla borghesia o almeno pagati da essa[50].

Lotta di classe «*sonnacchiosa e lenta*»; classe operaia che «*non potrà mai fare nulla di decisivo*», e che «*nulla farà*» se non si risolverà la questione irlandese; *«l'operaio inglese che odia quello irlandese come un concorrente che comprime i salari e il livello di vita, e che prova per lui antipatie nazionali e religiose, e lo considera come i bianchi poveri degli Stati Uniti del Sud considerano gli schiavi negri»*; operai inglesi che della questione coloniale pensano la stessa cosa che della politica in generale, *«cioè quello che pensano i borghesi»,* e che mangiano «*tranquillamente*» la loro parte del monopolio inglese sul mercato mondiale e sulle colonie; i leader degli operai inglesi e tedeschi e dei loro sindacati «*venduti, canaglie pagate dalla borghesia*»!!! Non è sorprendente sentirlo dire da Marx ed Engels con simile e brutale nettezza? Non è una svolta a 180 gradi quella operata negli ultimi venti anni di vita da Marx rispetto alle visioni idealistiche e trionfalistiche sul ruolo rivoluzionario della classe operaia - descritta come una realtà omogenea e sempre più unificata dallo sviluppo capitalistico, immune da nazionalismi, sciovinismi, razzismi, influssi religiosi - dei primi decenni della propria produzione teorica e politica?

Ma a volte il drastico cambio di giudizi avvenne addirittura a distanza di mesi: ad esempio, a proposito di quel gigantesco calderone sociale, «intermedio» tra capitalisti ed operai, accomunato da Marx ed Engels nella generica definizione collettiva di «piccola borghesia». Essa, nel *Manifesto* del 1848, è considerata una forza conservatrice, anzi «*reazionaria*».

I ceti medi, il piccolo industriale, il piccolo negoziante, il contadino, tutti costoro combattono la borghesia per salvare dalla rovina l'esistenza loro di ceti medi. Non sono dunque rivoluzionari, ma conservatori. Ancora più, essi sono reazionari, essi tentano di far girare all'indietro la ruota della storia[51].

Qui gli *intermedi*, la *piccola borghesia*, sarebbero dunque «*reazionari*» perché vorrebbero salvare le proprie vite e il proprio lavoro combattendo la borghesia, ma soprattutto perché ostacolerebbero il libero funzionamento della presunta «*ruota*

48 K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, XLIV, p. 538.
49 K. Marx, lettera a Sorge del 4 agosto 1874, cit. da Lenin, «L'imperialismo e la scissione del socialismo», *ibidem*.
50 Engels a Marx, lettera dell'11 agosto 1881, in *Carteggio*, VI, p. 328.
51 K. Marx- F. Engels, *Manifesto*, cit., p. 73.

della storia», che a parere di Marx e Engels avrebbe dovuto lasciare sul campo solo operai e capitalisti, in attesa dello scontro finale, con il risultato peraltro già deterministicamente indirizzato verso la vittoria proletaria. Ben singolare modo di leggere il conflitto sociale e in particolare la questione cruciale delle alleanze anti-capitalistiche! Se i «ceti medi» combattono la borghesia per salvarsi dalla rovina sono «*conservatori*» o «*reazionari*» perché farebbero girare all'indietro l'ipotetica ruota della storia che ne avrebbe previsto l'eliminazione: e dunque, invece di essere alleati preziosi della classe operaia, ne diverrebbero addirittura avversari o nemici; mentre se i proletari si ribellano al loro destino - che potrebbe anch'esso venir catalogato altrettanto semplicisticamente tra quelli imposti dalla fantomatica «*ruota della storia*» - essi diverrebbero per questo «*rivoluzionari*». Ma altrettanto sorprendente è che solo pochi mesi prima, polemizzando con Proudhon, Marx scriveva tutt'altro:

> *Proudhon ha il merito di essere l'interprete scientifico della piccola borghesia francese, un merito genuino, perché la piccola borghesia costituirà una parte integrante di tutte le imminenti rivoluzioni sociali*[52].

La stessa contraddizione la si può ritrovare in alcuni brani della *Storia delle teorie economiche* (II, p. 634) laddove Marx criticava Ricardo perché «*dimentica di mettere in evidenza il costante accrescimento delle classi medie che si trovano nel mezzo fra gli operai da una parte e i capitalisti e i proprietari fondiari dall'altra, in gran parte mantenuti direttamente dal reddito, e che gravano come un peso sulla sottostante base lavoratrice e accrescono la sicurezza e la potenza sociale dei diecimila soprastanti... (mentre) capitalista e operaio salariato sono gli unici funzionari e fattori della produzione*». Dal ché si evincerebbe la consapevolezza della crescita irreversibile delle «classi medie» - sottaciuta in altre pagine marxiane in nome dell'ipotesi della loro tendenziale sparizione/emarginazione - ma nel contempo una lettura del tutto ideologico-politica di esse, che sembrerebbero esistere e proliferare giusto per «*accrescere la sicurezza*» dei capitalisti e per «*gravare come un peso*» sugli operai, risultando contemporaneamente classi e ceti parassitari nei confronti dei proletari e cani da guardia del padronato borghese, come se di loro non avessero alcuna dignità e funzione strutturale nel sistema capitalistico.

Qualcosa di altrettanto altalenante tra un'adeguata lettura della realtà sociale ed economica e una stridente forzatura/deformazione ideologica di essa, la si nota anche in quello che può essere considerato l'ultimo testo politico rilevante di Marx, la *Critica al programma di Gotha*[53], documento chiarificatore non solo degli scon-

52 K. Marx, lettera ad Annenkov, in *Miseria della filosofia*, cit. p. 231.

53 Dal 22 al 27 maggio 1875 si svolse a Gotha il Congresso di unificazione delle due correnti interne al socialismo tedesco: il *Partito operaio socialdemocratico* (detto anche degli *eisanachiani* perché il suo congresso di fondazione si era tenuto ad Eisenach dal 7 al 9 agosto 1869), diretto da August Bebel e Wilhelm Liebknecht - e che internazionalmente si riteneva fosse ispirato e guidato ideologicamente da Marx ed Engels, i quali lo consideravano effettivamente il *loro* partito - e l'*Associazione operaia generale tedesca*, erede e continuatrice dell'impostazione politica e ideologica di Ferdinand Lassalle, morto nel 1864 dopo esserne stato il fondatore e il leader indiscusso. L'unificazione portò alla nascita del *Partito operaio socialista di Germania*. Il cosiddetto *Programma di Gotha* era per l'appunto il testo unitario programmatico presentato al Congresso affinché diventasse la base teorica e politica dell'unificazione. Il Programma faceva molte concessioni all'impostazione lassalliana e conteneva - a parere di Marx ed Engels che

tri politici interni al socialismo tedesco degli ultimi decenni dell'Ottocento - di cui a livello internazionale Marx ed Engels erano generalmente considerati gli ispiratori e i numi tutelari - ma anche dell'impostazione politica e programmatica nell'ultimo decennio di attività comune dei due fondatori del comunismo «scientifico».

Nella *Critica*, tra i numerosi e pesanti attacchi che Marx porta ai seguaci di Lassalle e al gruppo dirigente socialdemocratico, ce n'è uno rilevante che riguarda proprio la questione delle classi e del loro ruolo nella trasformazione politica della società, e in particolare la collocazione degli strati sociali «intermedi», o «piccola borghesia», che il programma di Gotha definisce, insieme a tutte le altre classi non operaie «*soltanto una massa reazionaria*», non facendo peraltro che riprendere i citati giudizi in merito presenti nel *Manifesto*.

> *È un'assurdità affermare che (i ceti medi) costituiscano insieme alla borghesia, e per giunta alle classi feudali, soltanto una massa reazionaria rispetto alla classe operaia. Nelle ultime elezioni*[54] *si è forse gridato agli artigiani, ai piccoli industriali, ai contadini ecc.: di fronte a noi, voi costituite insieme ai borghesi e ai feudali soltanto una massa reazionaria?*[55].

E in una lettera di commento alle funzioni della *Critica* nei riguardi dei socialisti tedeschi e del movimento internazionale, inviata ad August Bebel, così Engels rincarava in difesa del ruolo democratico della «piccola borghesia»:

> *Si accetta la frase lassalliana, sonora ma storicamente falsa, che rispetto alla classe operaia tutte le altre classi costituirebbe una sola massa reazionaria. Questa affermazione è vera solo in singoli casi eccezionali... Se per esempio in Germania la piccola borghesia democratica appartenesse a questa massa reazionaria, come avrebbe potuto il Partito socialdemocratico operaio procedere per anni in stretta allean-*

ne erano stati tenuti all'oscuro fino ad un paio di mesi prima del Congresso - grossolani errori ideologici e politici, che li indussero ad attaccarlo frontalmente (malgrado essi fossero d'accordo con l'unificazione) attraverso il documento denominato comunemente *Critica al programma di Gotha* (il titolo originario era in realtà *Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco*). Tali critiche circolarono pressoché solo all'interno del gruppo dirigente, ma non furono pubblicate; anche perché, contrariamente alle previsioni di Marx, il testo del programma, approvato con piccole modifiche dal Congresso, venne considerato dagli avversari e dalla stampa come un testo «comunista», fedele all'impostazione marx-engelsiana. Cosicché la pubblicazione - in una versione autocensurata da Engels con i tagli di alcune critiche e delle espressioni più aspre al fine di ottenerne comunque la circolazione a livello di massa - avvenne assai più tardi sulla rivista ufficiale della socialdemocrazia tedesca *Die neue Zeit* (1890-1891, n. 18), all'inizio del 1891 e poche settimane dopo il primo Congresso della Socialdemocrazia tedesca che si tenne ad Halle dal 12 al 18 ottobre 1890, dopo l'abrogazione delle leggi di Bismarck che avevano messo praticamente fuori legge il Partito operaio e i socialisti. Nella relazione introduttiva di tale Congresso, Wilhelm Liebknecht propose, utilizzando ampiamente il documento critico di Marx, di elaborare un nuovo programma del Partito e di pubblicarlo tre mesi prima del successivo Congresso (ad Erfurt) in modo che l'intero corpo dell'organizzazione lo potesse discutere. Engels accettò alcuni tagli al testo perché, proprio in vista del nuovo documento programmatico, voleva attaccare ideologicamente e politicamente la componente più moderata della socialdemocrazia e mandare un messaggio forte e chiaro a tutto il movimento socialista internazionale: cosa che effettivamente avvenne.

54 Marx si riferisce alle elezioni per il Reichstag, il Parlamento tedesco, del 10 gennaio 1874.

55 K. Marx, *Critica al programma di Gotha* (con testo tedesco a fronte e tutte le lettere di Engels sulla *Critica*), trad. e cura di Giovanni Sgrò, Massari editore, Bolsena 2008, p. 57.

za con essa, cioè con il Partito popolare[56]*? E come può il* Volksstaat[57] *prendere quasi tutto il suo contenuto politico dalla democratica piccolo-borghese* Frankfurter Zeitung[58]*? E come si possono includere in questo stesso programma non meno di sette rivendicazioni che coincidono direttamente e letteralmente con il programma del Partito popolare e della democrazia piccolo-borghese, rivendicazioni di cui non ve ne è una sola che non sia democratico-borghese?*[59].

Tuttavia, malgrado queste limpide affermazioni - inserite nella polemica con un documento che aveva la presunzione di fare da base programmatica per la trasformazione socialista della Germania - sul possibile ruolo progressista e democratico almeno di una parte rilevante della «piccola borghesia» tedesca (e in generale di una parte dei «ceti medi»), e addirittura sulla stretta dipendenza (o vera e propria subordinazione: il giornale operaio che prende «*quasi tutto il suo contenuto politico*» dal giornale democratico-borghese) del Partito «operaio» dai suoi programmi, Marx ed Engels nello stesso scritto sbeffeggiavano le rivendicazioni «democratico-borghesi», che poi in realtà erano per lo più democratiche *tout court*. E, pur non entrando nei dettagli delle caratteristiche del possibile Stato postcapitalistico, ne ribadivano comunque il carattere *dittatoriale*, seppur *proletario*, come condizione ineliminabile per la repressione di tutti i possibili avversari (o considerati tali) della classe operaia e del suo Partito: che è poi quanto sarebbe concretamente avvenuto in Russia, con la progressiva distruzione sociale (ed eliminazione fisica delle leadership) di tutte le organizzazioni o correnti politiche, sindacali e culturali non bolsceviche, prima, e non staliniste, poi.

Si domanda quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? In altri termini, quali funzioni sociali persisteranno ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni dello Stato? A questa domanda si può rispondere soltanto scientificamente, e componendo migliaia di volte la parola popolo con la parola Stato non ci si avvicina alla soluzione del problema di una spanna. Tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato. *Ma il programma non si occupa né di quest'ultima né del futuro Stato della società comunista. Le rivendicazioni politiche del programma non contengono nient'altro che* la litania democratica *nota a tutto il mondo: suffragio universale, legislazione diretta, diritto del popolo, milizia popolare ecc. Esse sono una pura eco del Partito popolare borghese*[60].

56 Come ricorda il curatore - alla nota 12 (p. 158) dell'edizione della *Critica* appena citata - «il Partito popolare tedesco fu fondato a Stoccarda il 20 settembre 1868. Era il partito della piccola borghesia d'opposizione, e in parte rivoluzionaria, dei piccoli e medi Stati tedeschi, soprattutto nella Germania meridionale. Contro la politica bismarckiana di unificazione della Germania sotto l'egemonia della monarchia prussiana, il Partito popolare sosteneva la creazione di una repubblica democratica tedesca».

57 *Der Volksstaat* fu il giornale del Partito operaio socialdemocratico dall'ottobre 1869 al settembre 1876, diretto da Liebknecht, mentre Bebel ne dirigeva la casa editrice.

58 Il *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, che Engels cita come ispiratore del contenuto politico dell'organo ufficiale di stampa socialista - malgrado la sua linea ideologica, politica e culturale venisse definita *democratico- piccolo borghese* - venne pubblicato a Francoforte dal 1856 al 1943.

59 F. Engels, lettera ad August Bebel, in *Critica*, cit. p. 90.

60 K. Marx, *Critica*, cit., p. 75.

E nella già citata lettera a Bebel così Engels insisteva:

> *Non voglio indugiare sul fatto che rivendicazioni come la libertà della scienza e la libertà di coscienza figurano in ogni programma liberale borghese e qui appaiono un po' sconcertanti... Sarebbe ora di farla finita con tutte queste chiacchiere sullo Stato, specialmente dopo la Comune di Parigi, che non era più uno Stato nel senso proprio della parola. Gli anarchici ci hanno rinfacciato fino alla nausea lo* Stato popolare, *benché già il libro di Marx contro Proudhon e in seguito il* Manifesto comunista *dicano esplicitamente che con l'instaurazione del regime sociale socialista lo Stato si dissolve da sé e scompare. Non essendo lo Stato altro che un'istituzione temporanea di cui ci si deve servire nella lotta, nella rivoluzione, per schiacciare con la forza i propri nemici, parlare di uno Stato popolare libero è un puro non senso: finché il proletariato ha ancora bisogno di uno Stato, ne ha bisogno non nell'interesse della libertà, ma per tenere sottomessi i suoi avversari, e quando diventa possibile parlare di libertà, allora lo Stato come tale cessa di esistere*[61].

Certo, poi nella stessa *Critica* Marx ribadiva le proprie posizioni (in realtà, speranze), come più volte dichiarate fin dal *Manifesto*, a proposito di una non meglio definita «*fase avanzata del comunismo*», una sorta di Paradiso in terra che avrebbe dovuto realizzarsi dopo un periodo più o meno lungo di repressioni dei nemici del comunismo e di esercizio della dittatura proletaria, una Bengodi senza conflitti o divisioni sociali, controlli o repressioni, scontri di classe o ingiustizie: un regno della libertà assoluta! Tale esaltante società - lo riaffermava anche il Marx della «maturità» - non poteva però che essere il punto di arrivo di un più o meno lungo percorso, guidato in modo ferreo da una dittatura «proletaria» che, strada facendo, «*schiaccia con la forza i propri nemici*», o quelli che insindacabilmente considererà tali, non garantendo dunque ai non proletari alcuna libertà o diritto che siano «borghesi», «piccolo-borghesi», «liberali» o comunque non funzionali alla dittatura stessa.

> *In una fase più avanzata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e lavoro fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le loro forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza sociale scorrono in tutta la loro pienezza - solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: «Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni»*[62].

Appare ben singolare che in un programma politico di un Partito che si considerava *operaio*, malgrado fosse nei fatti gestito e diretto per la quasi totalità da non operai, da intellettuali e professionisti provenienti proprio dal tanto vituperato «ceto medio» urbano, e che era in stretta alleanza con partiti dei «ceti medi», da cui per giunta dipendeva ideologicamente, s'intendesse proporre un processo rivoluzionario per instaurare una dittatura «proletaria» che non avrebbe garantito neanche le libertà di stampa e di parola, e men che meno i diritti di organizzazione politica e sindacale e la rappresentanza democratica nei governi e nelle istituzioni, neppure a quei settori sociali e a quelle forze che erano alleate della classe operaia e del suo Partito (o autodefinitosi tale) nella lotta per superare la società capitalistica esistente.

61 *Ibidem*, p. 94.
62 *Ibid*., p. 53.

Insomma, anche sull'analisi delle classi, sul loro ruolo, sui loro conflitti o alleanze, così come sul punto cruciale del potere in una possibile società postcapitalistica, si conferma - come già scritto in *Benicomunismo*, ove ho cercato di superare del tutto ogni mia precedente reticenza in tanti anni di attività politica da marxista - l'esistenza di una forte scissione tra l'anelito «scientifico», tra l'analisi concreta e quanto più possibile obiettiva di una situazione concreta (che di certo si è realizzata nello studio e nella descrizione del capitalismo e della formazione e riproduzione del capitale), e la spinta ideologica e politica che indusse Marx ed Engels ad esercitare vistose forzature nell'analisi sia del processo per il superamento del capitalismo sia della possibile gestione di una società postcapitalistica. Ad esempio, non usando equivalenti criteri «scientifici» per spiegare perché la lotta di classe avrebbe dovuto condurre *«necessariamente alla dittatura del proletariato»*, e tanto meno come fosse ipotizzabile che una tale «*dittatura»* potesse costituire *«soltanto il passaggio alla soppressione di tutte le classi e a una società senza classi»*. In realtà Marx ed Engels, e con essi il comunismo dell'Ottocento e della prima metà del Novecento, auspicarono idealisticamente tali risultati, venendo poi smentiti brutalmente dalla Storia che ha abbondantemente dimostrato come le società instaurate con la sedicente «dittatura del proletariato» - alcune decine - non abbiano prodotto né alcuna abolizione della divisione in classi né società economicamente e politicamente più giuste e democratiche di quelle capitalistiche preesistenti e coesistenti.

Dunque, se si accetta la considerazione che l'analisi marxiana delle classi fu per lo più un processo ideologico e politico - ossia, una semplificazione drastica della reale situazione sociale nei paesi a capitalismo realizzato, al fine di costringerla in uno schema predefinito da usare per il processo politico di costruzione del Partito Proletario e della Rivoluzione Proletaria, ingigantendo la forza e l'unità interna di una mitizzata classe operaia - dove possiamo dirigere la nostra ricerca per avere una risposta più organica e accettabile alle cruciali domande su cosa è realmente una classe e su quale è il ruolo della lotta di classe nelle trasformazioni sociali e in particolare nel processo di superamento del capitalismo?

Di certo non mi pare proprio che la nostra ricerca possa trovare un'accettabile soluzione rivolgendoci ai sociologi o agli economisti non marxisti del Novecento, a partire dal loro più autorevole esponente (o generalmente considerato tale), quel Max Weber[63] che, in opposizione alla lettura di Marx ed Engels delle classi e dei conflitti di classe, ribaltò il rapporto marxiano tra struttura (rapporti di produzione, ruolo e influenza dell'economia, del lavoro, dell'industria, dell'agricoltura ecc.) e sovrastruttura (politica, cultura, religione, ideologie, credenze, tradizioni etniche ecc.) per ciò che riguarda la formazione delle classi e dei ceti e i conflitti tra di essi, ridimensionando vistosamente, rispetto al marxismo, il ruolo dei rapporti di produzione e della collocazione degli individui in tali rapporti e nei processi produttivi.

63 Karl Emil Maximilian Weber - comunemente noto come Max Weber (Erfurt 1864-Monaco di Baviera 1920) - economista, filosofo e storico tedesco, è considerato il fondatore della sociologia novecentesca. La sua opera più famosa è il saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui cercò di dimostrare che la religione protestante, soprattutto nelle sue forme più vicine all'ascetismo, è stata determinante per la nascita del moderno capitalismo, della burocrazia e dello Stato nelle sue forme occidentali.

Secondo Weber - e ancor più nettamente nei suoi epigoni, quei settori della sociologia «borghese» novecentesca ancor più ideologizzati e ostili alle teorie socialiste e comuniste, e neanche disposti, a differenza di Weber, ad apprezzare almeno una parte del lavoro teorico marxiano - le basi fondamentali di quella che chiamò *stratificazione sociale*[64], e le conseguenti differenze e diseguaglianze tra classi e ceti, non risiedono solo nella sfera economica e produttiva, e dunque primariamente nei rapporti di produzione come per Marx, ma ricavano anche più forza dalle relazioni culturali e politiche. Se sulla base delle contraddizioni e conflitti economici si formano le classi sociali, i fattori culturali determinano i raggruppamenti in *ceti* (con comuni interessi e ideali, religiosi e di modalità di vita), mentre in base ai rapporti politici e di potenza si costituiscono i partiti e i *gruppi di potere o di dominio*: solo con questi criteri molteplici, secondo Weber, si possono comprendere le stratificazioni e i conflitti sociali.

Appunto, ancor più che alle classi sociali, Weber dà importanza ai *ceti*, gruppi sociali costituiti da persone con simili stili di vita, basi e interessi culturali, ruoli professionali, livelli di istruzione e di conoscenza, e in particolare simili condizioni di *prestigio sociale*, concetto fondamentale posto allo stesso livello della *ricchezza* e del *potere* per determinare la collocazione sociale e la *forza contrattuale* degli individui, non essendo tale prestigio determinato solo da ricchezza e potere, anzi potendo andare a volte in antitesi ad essi (esempi attuali: un capomafia è in genere ben più ricco e potente rispetto a un famoso direttore d'orchestra, ma quest'ultimo è carico di ben più alto prestigio sociale; o un celebre chirurgo può essere più prestigioso di un ministro chiacchierato per disinvoltura e corruzione, anche se quest'ultimo generalmente ha molto più potere).

La compattezza del ceto è per Weber in genere decisamente superiore a quella della classe sociale: e in essa contano anche fattori psicologici, ossia il grado di identificazione con il gruppo e il reciproco riconoscimento. Ma questa attenzione multipla a un largo insieme di fattori strutturali e sovrastrutturali, collettivi e individuali, materiali e psicologici, non cancella - anche se ridimensiona assai rispetto alla teoria marxiana - il ruolo della struttura economica che resta anch'essa alla base della determinazione delle stratificazioni sociali: e neanche i ceti ne sono indipendenti, malgrado che per la loro determinazione abbiano almeno egual rilievo - o anche maggiore, come traspare ad esempio da quel testo dalle ambizioni enciclopediche che è *Economia e società*[65] - l'insieme di idee, abitudini, tradizioni, stili di vita, partecipazione alla divisione della ricchezza e del potere.

In molti passi di *Economia e società* e delle altre opere principali di Weber, sono i rapporti di potere, o di *potenza*, a prendere il sopravvento sui rapporti economici nella formazione e definizione delle classi: rapporti che hanno il loro fulcro nelle istituzioni, nelle organizzazioni e nelle associazioni, principalmente in quelle a carattere autoritario. E su questa strada Weber analizzò in modo accurato la funzione crescente della *burocrazia*, portando a logiche conseguenze quanto Marx ed Engels, nei due brani già qui citati del *Capitale* e dell'*Antidühring,* avevano anticipato - senza però trarne significative conseguenze nell'impostazione politica gene-

64 Si veda in particolare il capitolo 4 della prima parte di *Economia e società*, Ed di Comunità, Milano 1968, I, pp. 299 sgg.

65 M. Weber, *Economia e società*, cit.

rale - sul progressivo ridimensionamento della figura del capitalista privato e del padrone individuale, soppiantati nella gestione del Capitale dalla *borghesia di Stato*, che di fatto anche Weber tratta da classe vera e propria, pur mantenendo per essa la terminologia di *burocrazia*. Weber considerava quest'ultima una minaccia alla democrazia e alla libertà delle società liberali, al punto da fargli identificare la società socialista con la massima espressione del dominio della burocrazia e della soppressione delle libertà democratiche, minacciate però in generale, anche al di fuori del «socialismo reale», da «*un futuro che appartiene alla burocratizzazione*», ove «*se il capitalismo venisse eliminato, la burocrazia statale dominerebbe da sola*» creando una società che avrebbe cancellato l'iniziativa dei singoli cittadini. Procedendo sulla stessa strada, qualche tempo dopo sarebbe arrivato ancora oltre Schumpeter[66], dando il processo di burocratizzazione - che io definirei di egemonia della *borghesia di Stato* e dei *funzionari del Capitale* - come oramai dominante non solo nel «socialismo reale», ma anche nel capitalismo occidentale:

> *L'unità industriale gigante, perfettamente burocratizzata, soppianta non solo l'azienda piccola e media e ne espropria i proprietari ma soppianta in definitiva l'imprenditore ed espropria la borghesia come classe, destinata a perdere non tanto il suo reddito quanto, cosa molto più importante, la sua funzione*[67].

O altrettanto nettamente:

> *Il processo capitalistico caccia in secondo piano tutti gli istituti - ma specialmente quelli della proprietà e della libera contrattazione - in cui si esprimevano i bisogni e i modi di essere della attività economica privata... il processo capitalistico svuota il concetto di proprietà*[68].

E infine:

> *La moderna società per azioni, pur essendo un prodotto del processo capitalistico, socializza la mentalità borghese e riduce continuamente il campo d'azione del movente borghese e tende a minarne le basi*[69],

laddove il movente borghese, o più precisamente del singolo capitalista, è per Schumpeter la ricerca del profitto individuale.

66 Joseph Alois Schumpeter (Trest 1883-Taconic 1950), austriaco, economista tra i maggiori del Novecento, è ritenuto uno dei più profondi analisti dello sviluppo capitalistico. Malgrado il suo orientamento politico conservatore e antisocialista, sostenne - soprattutto in quella che è valutata una delle sue opere più rilevanti, *Capitalismo, socialismo e democrazia* - che il capitalismo era inevitabilmente destinato ad essere sostituito dal socialismo. Ma, a differenza di Marx di cui non condivideva né l'impostazione teorica in materia di struttura e sovrastruttura (e la sottovalutazione del ruolo delle istituzioni politiche e sociali) né l'impianto politico rivoluzionario, Schumpeter pensava che il capitalismo si sarebbe autodistrutto da solo, in una sorta di eutanasia, dal momento che stava procedendo alla sostituzione della carica innovativa degli imprenditori e degli industriali privati con una burocrazia e dei manager di Stato che avrebbero fatto dell'immobilismo e della conservazione strutturale la loro religione, finendo per produrre necessariamente la vittoria di un socialismo che non avrebbe avuto alcun bisogno di rivoluzioni per affermarsi. Anzi, secondo Schumpeter, accelerazioni violente, come quella sovietica, per il superamento del capitalismo producevano solo lutti e ritardi nell'affermazione del socialismo stesso.

67 J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano 1955, p. 126.

68 *Ibidem*, p. 133.

69 *Ibid*., pp. 146-7.

È di notevole interesse la conclusione che Schumpeter trasse da questa analisi a proposito del nuovo ruolo della politica e dei partiti in tale dinamica di *espropriazione* del capitalista individuale e di dominio del capitalismo burocratico o di Stato, o comunque di forma collettivistica: argomento che tratterò all'interno del più generale discorso sull'organizzazione politica e sulle alleanze sociali come strumenti della trasformazione. Qui mi preme sottolineare un ultimo aspetto rilevante dell'analisi weberiana, forse il suo prodotto teorico più conosciuto e certo quello più controverso anche nell'ambito ideologico e culturale della borghesia capitalistica: il ruolo della religione e dell'*etica protestante* nella formazione dello spirito capitalistico. Weber dette grande rilievo al ruolo della religione nella vita sociale, oltre che nella vita individuale: se essa poteva fornire al singolo giustificazioni sul significato della vita e della morte, è soprattutto sul piano sociale che si sarebbe esercitato, secondo Weber, il peso delle religioni, contribuendo esse in maniera rilevante a determinare il *senso morale* non solo nei rapporti politici, istituzionali e di potere ma anche in quelli economici, nella produzione, nella distribuzione e nel consumo.

In particolare Weber sostenne - in quello che, insieme a *Economia e società,* è il suo più celebre libro, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*[70] - che alla base del capitalismo, in aggiunta a una serie di condizioni oggettive storiche, c'era l'etica protestante nella sua specifica tendenza calvinista, a partire dalla riforma luterana da cui gran parte della borghesia industriale dell'epoca avrebbe tratto ispirazione. L'insieme dei valori religiosi e morali protestanti e calvinisti sarebbe stata la fonte di riferimento delle modalità di accumulazione basate sulla rinuncia al consumo diretto e integrale del capitale e delle ricchezze e all'uso immediato di esse, come condizione cruciale per consentirne la riproduzione e l'accrescimento su larga scala. Il calvinismo, e la sua tendenza alla *predestinazione*, promuoverebbe una sorta di ascetismo terreno, perché - a differenza del cattolicesimo che fa dipendere la salvezza in questa vita e il premio in una successiva ipotetica vita ultraterrena dalle opere «buone» e, anche nel caso di cattive azioni e crimini, dal successivo pentimento e redenzione - la salvezza o la dannazione individuale sarebbero per protestanti e calvinisti predeterminate e predestinate nei piani divini.

Questa prospettiva provocherebbe nel singolo una base mentale ed emotiva di angoscia e ansia permanente sulla propria sorte, su un destino che parrebbe immodificabile. Il successo mondano - e nello specifico quello economico, garantito non da un abbondante consumo personale ma dalla crescita continua del proprio capitale e della propria ricchezza, certificabile in strutture produttive sempre più potenti ed estese e non nello sperpero dei propri averi - sarebbe la dimostrazione vivente del fatto che si è predestinati tra i «buoni», tra gli eletti e i futuri premiati; mentre al contrario la miseria, la disoccupazione e l'assenza di proprietà, potere e successo sarebbero i segni della predeterminazione della propria futura condanna. Il capitalista, dunque, vedrebbe nella ricerca del profitto e nella crescita della propria impresa e del proprio capitale non tanto o non solo un incremento al proprio potere e ai propri lussi ma una sorta di dovere morale, una dimostrazione della propria capacità di essere degno della salvezza che il divino gli avrebbe riservato: e di conseguenza egli reprimerebbe la propria voglia di consumi adeguati per far prevalere la razionalità economica, che sola gli può garantire quel successo borghese, segno inequivocabile di positiva predeterminazione ultraterrena.

70 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Sansoni, Firenze 1965.

Weber spiegò su questa base il motivo dell'addensamento dello sviluppo capitalistico in alcuni paesi europei (anglosassoni e del centro-nord Europa, quelli più influenzati dal calvinismo protestante) e l'arretratezza delle regioni mediterranee, dominate dal cattolicesimo. Oggi, pensando all'attuale sviluppo capitalistico in paesi legati alle più diverse correnti religiose islamiche (sunniti, sciti, sunniti wahabiti ecc.), nessuna delle quali incentrata sulla predeterminazione, o nella Cina del più avanzato capitalismo di Stato esistente (ove al massimo si possono ripescare radici confuciane, esenti però da teorie sulla predestinazione), si è portati a sorridere di questa singolare teoria. Ma in realtà, già all'epoca, una simile lettura delle radici ideologiche e culturali del capitalismo avrebbe potuto essere rovesciata senza difficoltà: per quale ragione - si poteva obiettare senza neanche scomodare il marxismo o l'ateismo - un individuo dovrebbe «sbattersi», sacrificare il consumo, lottare tutta la vita per accumulare capitali e ricchezze, da abbandonare comunque con la vita terrena, se tanto il suo destino è già scritto ed è del tutto indipendente dalle sue azioni?

Poi, un attento esame storico, non influenzato da una forte spinta ideologica alla santificazione del capitalismo, avrebbe potuto far ricordare come le prime consistenti forme di capitalismo - quelle di natura commerciale - si svilupparono nel Quattrocento e perdurarono nel Cinquecento non già nel Nord e Centroeuropa ma proprio in quel Sud mediterraneo (soprattutto Italia, Spagna, Portogallo) ove il cattolicesimo era dominante, in tempi precedenti alla Riforma luterana e calvinista; e che non solo furono le grandi famiglie mercantili e commerciali del Sudeuropa a introdurre e generalizzare le logiche del risparmio e dell'accumulazione di capitale, ben prima di quelle anglosassoni e pur essendo di matrice cattolica, ma che lo stesso papato romano dell'epoca annoverò tra le sue massime gerarchie numerosi banchieri e *accumulatori originari* di capitale. Infine, un'analisi anche sommaria delle ideologie e delle culture dominanti tra le correnti protestanti anglosassoni del Settecento, soprattutto in Nordamerica, avrebbe dovuto mostrare come esse fossero ossessionate (dai mormoni agli evangelici, dai quaccheri agli anabattisti fino all'«estremismo» degli amish) dal *demone del denaro*, definito come una sorta di principe infernale, una Mammona in grado di corrompere ogni cosa, persone, relazioni umane, natura, oggetti: cosa che rendeva assai poco credibile un'esaltazione da parte loro dell'accumulazione dello «*sterco del demonio*» come via maestra per la salvezza eterna.

Malgrado tutti questi elementi inconfutabili anche all'epoca, il fatto che si spacciasse una sorta di *ansia da prestazione* verso il premio ultraterreno come la nobile molla per la creazione della realtà capitalistica, si comprende solo nel quadro di una potente attività ideologica che Weber e l'intellettualità della sociologia «borghese» produssero al fine dell'esaltazione generale del capitalismo e della sua pretesa superiore moralità rispetto ai sistemi sociali ed economici precedenti o di quelli ancora in vita in tanta parte del mondo non ancora toccata dall'etica protestante e dallo spirito del Capitale. In tal senso è accettabile - almeno per ciò che riguarda l'apologia del capitalismo, nonché per la parte dell'analisi delle classi e delle stratificazioni sociali che riduce ai minimi termini il ruolo dei rapporti di produzione - il giudizio drastico che Illuminati esprime sull'opera complessiva di Weber e sull'insieme della sociologia «borghese» novecentesca:

> *La sociologia propriamente detta nasce in cosciente opposizione metodologica al marxismo... e in particolare in Max Weber il tipo ideale di spirito capitalistico e di burocratizzazione opera in contrapposizione alle marxiane* classi *e al loro rapporto*

con lo Stato, così che le classi sociali figurano in Weber soltanto in relazione alla sfera del mercato *e della distribuzione. In Schumpeter poi è esplicitata la scissione di economia e sociologia, e il parallelismo tra le due categorie (nella figura dell'*imprenditore *e del* leader *politico) serve soltanto a ribadire la scissione e a consentire un rilancio del garantismo liberale e della teoria delle* élites. *Negli epigoni il carattere apologetico e la negazione strumentale dell'esistenza delle classi sociali sono apertamente visibili e assumono il carattere di una cosciente operazione di rimescolamento delle carte, al fine di proclamare ideologicamente la limitazione dei conflitti e il mantenimento di un certo equilibrio e integrazione sociale. In questo quadro hanno assunto uno spiccato significato le teorizzazioni sulla crescita del ceto medio, sull'onnipotenza burocratica (a prescindere dal regime sociale) e sulla stratificazione a fattori multipli (status, prestigio, occupazione, reddito, coscienza ecc.)*[71].

Di certo, diluire il concetto di classe al punto da renderlo inservibile, presentando schemi e criteri che, proprio mentre si autoesaltavano per «scientificità» e per la liberazione dalle precedenti ideologie, erano in realtà prodotti iperideologici - finalizzati alla cancellazione culturale e politica del conflitto sociale basato sulle contrapposte collocazioni nei rapporti produttivi - non è la strada da seguire; così come è dannosa l'eccessiva enfatizzazione della mobilità sociale nel capitalismo sviluppato, che impedirebbe ogni fissazione stabile di categorie sociali legate alla struttura produttiva e riproduttiva. Pur tuttavia, vari elementi trattati da Weber e dalla sociologia «borghese» successiva trovano riscontro non solo nell'ideologia capitalistica dominante oggi, ma anche in concreti fatti strutturali e sociali, che sarebbe gravemente sbagliato trascurare o ignorare. Ad esempio, la crescita vistosa delle «classi medie» nel capitalismo del Novecento non è stata un'invenzione strumentale di Weber e soci, e in tutta evidenza contrasta radicalmente con le analisi marx-engelsiane e dei comunisti «scientifici» che prevedevano al contrario la progressiva dissoluzione di tutte le stratificazioni sociali intermedie tra capitalisti e operai. Lo stesso è valso, fin dalla seconda parte dell'Ottocento nei paesi capitalisticamente più sviluppati, per il cosiddetto *imborghesimento* del proletariato, che gli stessi Marx ed Engels non avevano potuto evitare di citare - come ricordato poche pagine fa - negli ultimi decenni della loro vita, creando addirittura una terminologia specifica per un'ampia fascia di operai (la cosiddetta *aristocrazia operaia*). Così come per l'influenza massiccia dei nazionalismi e dei conflitti religiosi ed etnici, richiamati anche da Marx e da Engels a proposito della subordinazione della classe operaia inglese alla propria borghesia, con il contemporaneo scontro e radicale ostilità tra proletari inglesi e irlandesi; per arrivare infine alla crescita esponenziale del *potere burocratico* - meglio definibile come il progressivo dominio della borghesia di Stato e dei funzionari del Capitale, di cui sia Weber sia Schumpeter avevano previsto il trionfo - nel «socialismo reale» dell'Est e il ruolo sempre più rilevante nella gestione della macchina capitalistica a Ovest, attraverso il possesso effettivo del capitale da parte degli organi «collettivi» dei Consigli di amministrazione.

Dunque, seppure io ritenga - malgrado le critiche rivolte fin qui a Marx ed Engels per l'estrema semplificazione del concetto di classe e della lotta di classe, ridotta a un conflitto a due tra capitalisti privati e operai/proletari - che il bacino di ricerca e di approfondimento su questi temi cruciali non debba annullare la tesi-

71 A. Illuminati, *op. cit.*, p. 115.

base dei due fondatori del comunismo «scientifico» - cioè, che la radice principale della formazione delle classi, dei ceti e delle stratificazioni sociali risieda nei rapporti di produzione - la ricerca stessa deve andare oltre tali semplificazioni, e accogliere variegati e significativi contributi successivi. E deve dare il giusto peso anche ai rapporti di riproduzione e di distribuzione della ricchezza, che non sono esclusivamente dipendenti da quelli di produzione: il ché ci impone di considerare pure le fonti di reddito e le quantità degli stessi, al fine di evitare la fuorviante semplificazione che riduce il cuore del conflitto di classe a una resa dei conti tra due fronti compatti, tra produttori di plusvalore (gli operai o i proletari «produttivi») e i capitalisti privati che si appropriano del plusvalore.

Su questa base strutturale, che resta valida anche nel XXI secolo, bisogna recuperare anche il ruolo di quelle componenti di carattere culturale, antropologico, ideologico e psicologico, definite da Marx ed Engels *sovrastrutturali*, ma che operano frammentando o riaggregando ceti e strati sociali pur all'interno degli stessi comparti e istinti di classe: l'onnipresenza della politica, dell'ideologia, della cultura (o subcultura), della religione, dell'educazione famigliare e scolastica, dell'organizzazione partitica e sindacale, dei meccanismi massmediatici della «società dello spettacolo», nonché di alcune basilari strutture antropologiche e psicologiche su cui mi sono ampiamente soffermato in *Benicomunismo*. Grave errore dunque sarebbe oggi sottovalutare come questi elementi, cosiddetti sovrastrutturali, in realtà si intreccino inestricabilmente con il conflitto economico *strutturale*; il ché impedisce di trattarli da sovrappiù superficiale o trascurabile, come sovente è apparso nella produzione teorica comunista che, pur dedicandovi formalmente attenzione, finiva poi per renderli quasi irrilevanti al momento di definire le prospettive politiche e i programmi, in particolare lasciando in ombra tutto quel che riguarda gli effetti della «sovrastruttura» sulle divisioni e differenziazioni all'interno delle classi e dei ceti. Dunque, procedendo in tale ricerca con una strumentazione quanto più possibile articolata, mi sembra già un passo avanti verso un'accettabile definizione di base di cosa sia una classe quella proposta a suo tempo da Lenin, da me già utilizzata in altri lavori:

> *Si chiamano classi quei grandi gruppi di persone che si distinguono tra loro per il posto che occupano in un sistema storicamente determinato di produzione sociale, per il loro rapporto, per lo più sanzionato e fissato da leggi, con i mezzi di produzione, per la loro funzione nell'organizzazione sociale del lavoro e, quindi, per il modo in cui ottengono e per la dimensione che ha quella parte di ricchezza sociale di cui dispongono. Le classi sono gruppi di persone, l'uno dei quali può appropriarsi il lavoro dell'altro grazie al differente posto che occupa in un determinato sistema di economia sociale*[72].

La definizione leniniana non può essere considerata «scientifica» così come faremmo con la legge di gravità, con la scala degli elementi chimici, con la temperatura di ebollizione o di congelamento dell'acqua o di fusione di un metallo e così via. Né elimina del tutto le citate contraddizioni marxiane in materia, e per certi versi aumenta la complessità del tema, introducendo alcuni fattori considerati invece inessenziali da Marx e Engels - come le differenze di reddito, il ruolo della distribuzione della ricchezza, e non solo della produzione di essa, l'importanza del possesso di fatto, oltre che della proprietà giuridica - al fine di individuare cosa può

72 V.I. Lenin, «La grande iniziativa», in *Opere*, XXIX, Ed. Riuniti, Roma 1967, p. 384.

caratterizzare le classi e i ceti sociali. In tal senso, proprio perché più complessa e articolata dell'abbozzo marxiano mai compiuto davvero, ma nel contempo decisamente meno ideologica e meno contraddittoria, la definizione leniniana può essere un accettabile punto di partenza per intenderci a proposito di classi e gruppi sociali, della loro possibile conflittualità con il capitalismo, delle loro relazioni reciproche che riguardino sia le possibili alleanze sia le differenze e divisioni interne. Essa ha aspetti di particolare interesse, che dimostrano il tentativo leniniano di interpretare la situazione sociale del capitalismo novecentesco (entrato, per Lenin, nella fase *imperialistica*) ma che possono aiutarci anche per il nostro secolo, una volta dimostrata la fallacia della previsione marxiana sulla *bipolarizzazione* delle classi, sulla loro compattezza interna e sull'esito deterministico dello scontro tra le due «grandi classi» con la vittoria del proletariato.

Lenin precisò innanzitutto che il rapporto di una classe con i mezzi di produzione è *per lo più*, ma non necessariamente, sanzionato da leggi e in ogni caso non è da esse determinato: cioè la formalizzazione giuridica del rapporto di classe non è indispensabile perché una forma proprietaria di *possesso sostanziale* esista di fatto. In secondo luogo, è il rapporto del gruppo con i mezzi di produzione, piuttosto che solo quello del singolo, che va preso in esame. Più precisamente: la sostanza dei rapporti di classe, e in particolare dei rapporti di proprietà e possesso effettivo dei mezzi di produzione, va ricercata nelle relazioni concrete, nelle funzioni materiali esercitate dal *gruppo di persone* nella struttura organizzata che gestisce e decide sulla produzione e sulla distribuzione di merci e prodotti; nonché nelle differenze tra i ruoli di tali gruppi derivate dalla divisione concreta del lavoro (indipendentemente da ciò che l'ideologia o i formali rapporti giuridici dicono o lasciano credere), che determinano poi anche il modo e le dimensioni dell'appropriazione della ricchezza sociale da parte delle classi dominanti e dei ceti differenziati di cui si compongono, ai danni degli altrettanto vari ceti che compongono le classi subordinate. E in terzo luogo, diversamente dalla sottovalutazione marxiana sul ruolo della distribuzione del reddito (Marx aveva insistito sul fatto che non fosse la quantità del reddito o la fonte di esso - cioè l'entità e le modalità della distribuzione della ricchezza - a determinare le classi), qui Lenin, pur a differenza di altri suoi scritti, sottolineò l'importanza, per definire la suddivisione in classi e ceti, anche della «*dimensione che ha quella parte di ricchezza sociale di cui dispongono*», pur all'interno di collocazioni simili nel meccanismo produttivo.

Davvero cruciale mi sembra la considerazione del fatto che il *possesso effettivo* del capitale e dei mezzi di produzione - cioè la facoltà di poter decidere secondo i propri interessi e voleri dell'uso dell'uno e degli altri, pur quando e laddove di essi non se ne abbia la proprietà giuridica - può attribuire ai possessori sostanziali ruoli e poteri analoghi, nei processi di produzione e di distribuzione, a quelli di coloro che individualmente ne abbiano la proprietà per legge. Se con questi occhiali - originali rispetto all'impostazione generale marxiana, seppure, come già detto, in un paio di scritti Marx ed Engels avevano ipotizzato la possibile inessenzialità del singolo capitalista privato, o addirittura la scomparsa di esso - guardiamo ad esempio ai concreti rapporti di produzione nei paesi «socialisti», togliendo il velo ideologico e le fumisterie giuridiche di copertura, è lecito definire *classe* quell'amplissimo gruppo sociale organizzato nel Partito-Stato, nel Sindacato unico e nella burocrazia statale che ha gestito in quei paesi (e tuttora gestisce in quelli di essi non coinvolti

nel crollo dell'Urss) tutta la macchina produttiva, essendone di fatto il possessore reale, potendone disporre a piacimento. Esso ne è stato o ne è *proprietario collettivo* nel senso più profondo del termine, in quanto, in assenza di pluralismo politico o di luoghi democratici di decisione pubblica sulla produzione e sulla distribuzione dei prodotti e della ricchezza all'interno della società, aveva o ha ancora illimitato potere decisionale sulle finalità, sulla organizzazione e modalità del processo produttivo e sulla distribuzione dei prodotti, sul cosa, come, quanto e dove produrre e sul come assegnare ai vari strati sociali una parte della ricchezza nazionale.

Ma, anche spostandoci a Ovest (i riferimenti geografici e di punti cardinali che sovente faccio sono ovviamente simbolici) e osservando l'evoluzione del capitalismo privato nel Novecento e nella prima parte del XXI secolo soprattutto nei paesi guida del sistema, buona parte del possesso e della gestione del Capitale e dei mezzi di produzione più rilevanti appare oramai esercitata in *forma collettiva* (o, se si preferisce, *cooperativistica*, vista la divisione del peso per quote sociali tra gli azionisti che cooperano per il successo dell'impresa comune), come nelle Società per azioni e nei Consigli di amministrazione. La proprietà individuale è andata anche qui concentrandosi in gruppi di persone associate; e l'intreccio tra i detentori formali della proprietà (i capitalisti individuali, famigliari o azionisti affiliati in forme «cooperative») e i gestori effettivi di questa proprietà (gli amministratori delegati e affini, che io definisco *funzionari del Capitale*) non è oramai meno inestricabile di quanto sia stato a Est tra i membri della *borghesia di Stato* che ha gestito, o gestisce, il capitale «pubblico»nazionale.

Peraltro, a ben guardare, neanche il presunto ostacolo della mancata formalizzazione giuridica di tale borghesia di Stato e delle sue specifiche forme di possesso è stata davvero tale sul piano concreto, se si pensa che in definitiva la legge nei paesi «socialisti» assegnava tale potere, anche giuridicamente, alle strutture statuali: e che queste ultime erano a loro volta proprietà formalizzata del Partito Unico, coincidente con gli apparati di Stato. Intellettuali, professionisti urbani, ex piccola o media borghesia, ex operai (in misura limitata), burocrati di vario tipo organizzati nel Partito-Stato potevano dunque essere considerati *la classe proprietaria, in quanto possidente e dominante*, poiché: a) possedevano i mezzi di produzione mediante la forma collettiva del Partito, che si presentava come una sorta di enorme società per azioni, o holding di gestione del capitalismo statale; la proprietà partitica era anche sanzionata da leggi che, registrando la statalizzazione totale delle attività economiche principali, della produzione e della distribuzione, nonché *il possesso dello Stato e del capitale nazionale* da parte del Partito, certificavano per proprietà transitiva quest'ultimo come il vero proprietario dei mezzi di produzione principali; b) nell'organizzazione sociale del lavoro avevano una funzione insindacabile e ineliminabile di direzione, decisione, controllo, senza reali possibilità di ricambio (o meglio: non più di quanta ce ne sia in una Società per azioni nel capitalismo privato o «misto»); e al contempo, nessun potere di accedere alle stesse funzioni di gestione dei Piani e delle direttive economiche e sociali avevano la massa dei salariati e dei settori popolari, privati di qualsiasi strumento democratico che consentisse di far divenire la formale proprietà statale effettiva *proprietà comunitaria e socializzata*, davvero pubblica e collettiva; c) grazie alla collocazione nei meccanismi produttivi e proprietari, godevano di grandi vantaggi nella distribuzione della ricchezza, potendosi appropriare, relativamente indisturbati, di quote del

prodotto globale, nonché di privilegi inaccessibili alla grande maggioranza della popolazione.

Quindi, credo che questi gruppi di persone - sia nei paesi «socialisti» tramite il Partito sia in quelli a capitalismo *misto* (capitale privato intrecciato con capitale di Stato) tramite le Società per azioni, i Consigli di amministrazione (molto simili ai Politburo «socialisti»), i partiti parlamentari e il funzionariato di Stato - possano essere denominati a buon diritto *classe proprietaria*, borghesia di Stato. In particolare, per quel che riguarda i paesi «socialisti», tale classe poteva e può appropriarsi, senza effettivi ostacoli a causa del mono-partitismo e mono-sindacalismo, di una parte considerevole del prodotto dei salariati, per destinarlo al proprio consumo, al miglioramento delle proprie condizioni e alla perpetuazione e rafforzamento del *capitale di Stato*, fonte concreta del proprio potere. Se accettiamo una tale estensione del concetto di classe, viene meno l'impalcatura delle correnti dominanti del marxismo e comunismo novecentesco che hanno sempre considerato le strutture statuali e le istituzioni governative e parlamentari solo come «*materializzazione e condensazione dei rapporti di classe... (poiché) gli apparati di Stato non posseggono un potere proprio ma materializzano e concentrano i rapporti di classe; lo Stato non è una entità dall'essenza strumentale intrinseca, ma lui stesso un rapporto, la condensazione di un rapporto di classe*»[73].

Al contrario, lo sviluppo capitalistico dimostra la verità dell'intuizione engelsiana - nonché delle successive previsioni di Weber e di Schumpeter - sulla *sostituibilità del capitalista individuale* da parte di grandi apparati aziendali, statali, partitici e burocratici che svolgono il ruolo di *capitalisti collettivi*, gestendo il sistema economico e politico in nome non tanto degli interessi dei singoli individui o famiglie del tradizionale capitalismo privato ma in funzione soprattutto degli obiettivi generali di difesa e accrescimento del capitale «collettivo» della grande impresa o della struttura statale, sovente intrecciati. Nello stesso tempo, la distinzione tra i capitalisti individuali/famigliari (coloro che hanno la proprietà giuridica, come singoli o famiglie, di capitale e mezzi di produzione) e i capitalisti *collettivi* (o *cooperativi*) che li gestiscono e li posseggono di fatto - in quanto consiglieri di amministrazione, membri dei vari comitati di affari delle Società per azioni, politici o funzionari statali, aventi il potere di prendere ogni decisione in merito all'utilizzo del capitale aziendale o di Stato e alla distribuzione dei profitti, in primo luogo verso se stessi e il proprio *entourage* - richiede di non trascurare le persistenti differenze all'interno delle varie classi. Sia tra chi si appropria del prodotto dal lavoro altrui, sia tra chi deve vendere la propria forza-lavoro come unica possibilità di vita, vanno fatte distinzioni tra ceti che, pur accomunati da elementi fondanti e radicati, hanno però diverse modalità di inserimento in questa o quella classe: come nel caso fin qui analizzato di individui che fanno tutti parte della classe proprietaria, ma per i quali è pur necessaria una distinzione tra il ceto dei proprietari individuali dei mezzi di produzione, gli azionisti che ne sono coproprietari, gli amministratori delle grandi aziende, i funzionari del capitale statale.

E restando sempre all'interno della classe proprietaria, un'ulteriore distinzione va fatta tra coloro che ricavano l'accrescimento del capitale, sia in forma individua-

73 Nicos Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Editions du Seuil, Paris 1974, pp. 29-30.

le sia in forma collettiva o cooperativistica, da una concreta attività produttiva (ciò che classicamente viene definito *capitale industriale*) e il *capitalismo finanziario* di coloro che *fanno denaro con il denaro*, cioè ricavano il profitto dal puro investimento in azioni, titoli di Stato e di imprese, valori virtuali di merci e di beni primari, traffici di moneta, e che negli ultimi anni sono stati descritti da molti, erroneamente, come i dominatori del moderno capitalismo. Seppure i ruoli e le funzioni di questi due differenti ceti capitalisti e proprietari si siano sempre più intrecciati, resta pur tuttavia una differenza tra queste due frazioni della classe proprietaria; e lo stesso vale per i proprietari fondiari, coloro che ricavano profitto dall'uso diretto o indiretto della proprietà della terra e della natura animata che su di essa vive, ceto capitalistico di cui, sbagliando, Marx aveva pronosticato la sparizione.

Tra questi ceti - frazioni diverse all'interno di una classe che ha un elemento unitario, e cioè la proprietà giuridica e/o il possesso effettivo (nel senso fin qui detto) di significative quote di capitale e/o di mezzi di produzione di una qualche entità e rilievo - ci sono in genere sia unità di intenti sia contrasti e conflitti. Nei momenti particolarmente delicati, quando l'intero sistema di produzione capitalistico è minacciato da profonde crisi o quando il conflitto con altre classi e ceti diviene particolarmente acuto, l'elemento unitario tende a prevalere e le differenze di collocazione di ceto si attenuano. Ad esempio nel corso della crisi esplosa nel 2008 soprattutto in seno al capitalismo occidentale, sull'asse Usa-Europa, le strutture della borghesia di Stato e i funzionari del capitale nazionale dei più potenti paesi di tale area sono intervenute massicciamente, come mai in precedenza, per evitare il tracollo delle principali banche e apparati finanziari privati o semipubblici, nonché della grande industria a capitale privato, mettendo da parte anche le divisioni e contrapposizioni nazionali o quelle provocate dal dilagare della finanza «selvaggia» a danno delle stesse strutture industriali e produttive. E così pure è accaduto in precedenza, laddove le classi subalterne e salariate hanno seriamente messo in dubbio, almeno per qualche periodo, il potere e il dominio dei possessori dei mezzi di produzione e del grande capitale.

In tal senso si può interpretare la considerazione secondo la quale «*le classi sociali non esistono che nella lotta delle classi, in una dimensione storica e dinamica. La costituzione, la delimitazione delle classi, delle frazioni, degli strati, delle categorie, non può essere fatta se non prendendo in considerazione questa prospettiva storica della lotta delle classi*»[74]. Più precisamente si può dire che, in genere, nelle fasi di acuto conflitto o di crisi rilevanti del sistema è più probabile che gli elementi di unità all'interno delle classi prevalgano ed esse si mostrino come un corpo relativamente compatto. Ma è sbagliato ritenere che nelle fasi normali, per così dire, esse svaniscano: piuttosto in tali fasi emergono più nettamente i conflitti interni, tra le varie borghesie di Stato e tra i capitalismi nazionali emergenti e quelli calanti, tra i settori finanziari e quelli più direttamente produttivi, tra i gruppi dirigenti delle multinazionali e coloro che gestiscono imprese che operano quasi esclusivamente su mercati nazionali e per il consumo interno, tra la proprietà fondiaria e quella industriale e così via. Per la verità tali contrasti e conflitti non spariscono neanche nelle fasi di grande crisi, perché, ad esempio dal 2008 ad oggi, a livello europeo il capitalismo di Stato e privato tedesco, decisamente il più forte in

74 *Ibidem,* p. 31.

Europa, ha usato il proprio maggior potere per imporre le proprie regole agli altri capitalismi nazionali europei, a partire da quelli del Sud e dell'area mediterranea, cercando di far pagare i costi della crisi in netta prevalenza ai popoli di tali paesi ma anche ai capitalisti, «pubblici» o privati, di queste aree geografiche.

Per cui, in ogni fase storica vanno tenuti presenti gli elementi di unitarietà delle varie classi ma anche quelli di diversità e contrasto interni, tra frazioni collocate non nelle stesse posizioni e ruoli, e caratterizzate da una mobilità interna ed esterna, condizionata dalle circostanze oggettive dell'economia e della «struttura» come da quelle soggettive della politica e della «sovrastruttura». E se questa operazione analitica va svolta nei confronti delle classi dominanti, proprietarie o in possesso di mezzi di produzione, facendo all'interno le dovute distinzioni tra i *ceti* (uso questo termine nel senso di *frazione interna di una classe*) altrettanto va fatto per le classi «intermedie» non proprietarie (di mezzi di produzione e di capitale), o proprietarie in senso marginale e limitato; e infine per le classi subordinate, salariate, sfruttate, operaie, proletarie.

Salariati, operai,«piccola borghesia», produttori di valore. I senza proprietà e senza potere

La previsione marxiana della dicotomia storica capitalisti-operai (o borghesia-proletariato), destinata ad emarginare, inglobare o dissolvere ogni altra classe fino allo scontro finale tra le due *classi forti* e decisive, pur essendosi rivelata erronea, ha influenzato in maniera rilevante economisti, sociologi, politici di ogni tendenza ideologica e culturale che, dopo Marx, sulle classi abbiano riflettuto e teorizzato. L'espressione *middle class* della cultura anglosassone così come l'equivalente *ceto medio* o *classe media* della nostra lingua non sono altro che un inconsapevole omaggio alle teorie marxiane, perché in definitiva ne accettano la polarità «borghesia, classe alta, ricca e sfruttatrice vs. proletariato, classe bassa, povera e sfruttata». Infatti - pur essendosi verificata nei fatti non solo la permanenza ma anzi la grande estensione, anche nei paesi arrivati in ritardo al capitalismo, di una maggioranza di classi e ceti né capitalisti né operai - tali espressioni, onnipresenti nel linguaggio internazionale, dimostrano che, con ben poca profondità analitica, le teorie economiche, sociologiche e politiche dominanti hanno ficcato tutto il resto della società in un gigantesco calderone da classe (o ceto) *media*, una classe né *up* né *down*, né davvero ricca né davvero povera, né veramente proprietaria e/o potente né del tutto *senza proprietà e senza potere*, collocata in una medietà sociale definita per negazione, non per caratteristiche proprie ma per l'assenza di quelle altrui, non per ciò che materialmente è ma per ciò che non è o non ha.

Per la verità la terminologia usata dalla grande maggioranza dei marxisti - a partire dagli stessi Marx ed Engels che con grande successo lanciarono il *brand*, il marchio di fabbrica - e della sinistra comunista e socialista dell'Ottocento e del Novecento è stata un po' diversa, non collocando tra le due classi «forti» un ceto genericamente medio, ma la cosiddetta *piccola borghesia*. Da un punto di vista lessicale, la definizione è singolare tenendo conto dell'uso che della parola *borghesia* fecero Marx ed Engels. Essi ricavarono il termine dal latino medioevale *burgensis* e da quello equivalente francese *bourgeois*, le cui origini, come per l'italiano «bor-

ghese», derivano da *borgo*, ossia dalla parte centrale delle città medioevali - segnatamente quelle italiane del XII e XIII secolo - ove non risiedevano i nobili, che possedevano castelli o ville all'esterno delle città, bensì i primi fondatori del capitalismo commerciale: mercanti; possessori di navi e gestori della distribuzione dei prodotti dei traffici locali, territoriali, marittimi; negozianti e artigiani; professionisti dei «liberi» mestieri, arti, medicina, farmacopea ecc.

Marx, tuttavia, impiegò i termini *borghese* e *borghesia* per definire non già questo popolo variopinto e differenziato, ma come sinonimo di capitalisti, per indicare cioè i possessori dei mezzi di produzione più rilevanti e di un capitale significativo. A rigore, dunque, il termine *piccola borghesia* avrebbe dovuto indicare i *piccoli proprietari* di mezzi di produzione con dimensioni ridotte e con capitali ben limitati. In realtà, invece, l'espressione fu usata da Marx e dalla grande maggioranza del marxismo e comunismo ottocentesco e novecentesco per indicare pressoché tutti i settori sociali che non fossero capitalisti, proprietari fondiari, classe operaia, proletariato e sottoproletariato. Credo che sottomettere con tale termine, linguisticamente, alla borghesia (come una sorta di *sottoprodotto*) un enorme campionario di settori sociali, considerati dai marxisti per lo più moderati o conservatori se non reazionari, sminuendone nel contempo con quell'aggettivo «piccola» sia il peso sia la dignità sociale, sia stato per il marxismo un modo per accentuare ulteriormente la natura socialmente rilevante di due sole classi - gli operai, rivoluzionari e indirizzati verso il predestinato futuro socialista; e i borghesi, eversivi nei confronti del passato feudale e dei settori sociali ad esso sopravvissuti - nonché il carattere parassitario, oscillante e tendenzialmente propenso ad accodarsi alla borghesia, dei cittadini della *classe media*.

Tale mia interpretazione è suffragata, ancor più che dalla letteratura marx-engelsiana - ove, come abbiamo visto, a una sostanziale disistima si accompagnavano di tanto in tanto alcuni apprezzamenti di funzioni comunque progressiste - dalla valanga di disprezzo, contumelie e ostilità che i marxisti e comunisti nell'ultima parte dell'Ottocento e in buona parte del Novecento hanno di solito riservato a questo insieme di strati e ceti sociali, dai quali paradossalmente essi stessi, nella grande maggioranza, provenivano. Basterebbero per tutti alcuni scritti in proposito di Antonio Gramsci, in genere non considerato tra i più settari e dogmatici - anzi! - tra i leader e intellettuali comunisti italiani ed europei del Novecento. Potrei partire ad esempio dall'articolo pubblicato sull'*Ordine Nuovo*, intitolato e dedicato appunto alla «piccola borghesia», dopo i violenti scontri di piazza del 2-3 dicembre 1919 in tutta Italia[75]:

> *La lotta non è stata tra proletari e capitalisti, ma tra proletari e piccoli e medi borghesi... La piccola e media borghesia è la peggiore delle classi, la più vile, la più inutile, la più parassitaria: la borghesia «intellettuale» (detta «intellettuale» perché entrata in possesso, attraverso la facile e scorrevole carriera della scuola media, di piccoli e medi titoli di studio generali), la borghesia dei funzionari pubblici, dei bottegai, dei piccoli proprietari industriali ed agricoli, commercianti in città, usurai nelle campagne. Questa lotta si è svolta disordinatamente, tumultuosamente, con una razzia condotta per le strade e le piazze al fine di liberarle da una invasione di locuste putride e voraci. Ma era connessa alla superiore lotta di classe tra proletari e capitalisti: la piccola e media borghesia è infatti la barriera di umanità corrotta, dissoluta, putrescente con cui il capitalismo difende il suo potere economico e poli-*

75 Antonio Gramsci, «Sugli avvenimenti del 2-3 dicembre 1919», in *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1955, p. 61.

tico; umanità servile, abietta, umanità di sicari e di lacché, divenuta oggi la «serva padrona» che vuole prelevare sulla produzione taglie superiori non solo alla massa di salario percepita dalla classe lavoratrice, ma alle stesse taglie prelevate dai capitalisti. Espellerla dal campo sociale, come si espelle una folata di locuste da un campo semidistrutto, col ferro e col fuoco, significa alleggerire l'apparato nazionale di produzione e di scambio da una plumbea bardatura che lo soffoca e gli impedisce di funzionare, significa purificare l'ambiente sociale[76].

Di contro al feroce odio sociale e disprezzo riversato con queste parole, in maniera indiscriminata, superficiale e ultrasettaria, su milioni di persone - tra cui maestri elementari e insegnanti, artigiani e piccoli imprenditori, dipendenti pubblici e negozianti, tutti dipinti come «*dissoluti e putrescenti*» parassiti, «*lacché abietti e corrotti*», per i quali Gramsci, che pure da tali ceti proveniva come quasi tutta la leadership socialista e comunista, non trovava di meglio che proporre «*l'espulsione dal campo sociale come si espelle una folata di locuste, col ferro e col fuoco*» - si può ritrovare nello stesso articolo un'esaltazione altrettanto indiscriminata e sproporzionata degli operai «*di città*», considerati senza eccezioni «*rivoluzionari per educazione*», e della fabbrica *«come luogo dove deve iniziare la liberazione»*.

Gli operai di città sono rivoluzionari per educazione, li ha resi tali lo svolgimento della coscienza e la formazione della persona nella fabbrica, cellula dello sfruttamento del lavoro. Gli operai di città guardano oggi alla fabbrica come al luogo in cui si deve iniziare la liberazione, al centro di irradiazione del movimento di riscossa: perciò il loro movimento è sano, è forte e sarà vittorioso. Gli operai sono destinati ad essere nella insurrezione cittadina, l'elemento estremo ed ordinatore ad un tempo, quello che non lascerà che la macchina messa in moto si arresti e la terrà sulla giusta via; essi rappresentano sin d'ora l'intervento nella rivoluzione delle grandi masse, e personificano in modo vivente l'interesse e la volontà delle masse stesse[77].

Che il gruppo dirigente del futuro Partito comunista d'Italia[78] - così come la quasi totalità di quel Partito socialista di cui esso costituiva al momento l'ala sinistra e che pochi mesi prima alle elezioni politiche aveva pur raggiunto il 34% dei voti - avesse capito ben poco del sommovimento che la disastrosa partecipazione alla guerra e la sua altrettanto catastrofica conclusione avevano provocato nell'intero corpo della società italiana, ma in particolare in vasti settori di proletariato non operaio nonché di piccola e anche di media borghesia impoverita e sbandata, mi pare sia verità storica abbondantemente acclarata. Così come evidente fu l'incomprensione della fluidità degli spostamenti e sbandamenti sociali che si stavano manifestando in tutti gli strati «intermedi» della società e sui quali il fascismo nascente - che all'esordio apparve agli occhi di milioni di persone, non dimentichiamolo mai, come una sorta di costola estremista del socialismo - dimostrava già ben altra capacità di indagine e di azione. Ma di solito l'accusa storica che viene

76 *Ibidem*.

77 *Ibid*., p. 65.

78 Il Partito comunista d'Italia (Pcd'I), sezione dell'Internazionale comunista, è nato dalla scissione (dal Partito socialista) di Livorno nel 1921. È stato attivo legalmente fino al 1926 e clandestino fino al 1943 quando, ridiventato legale e scioltosi il Comintern, assunse il nome di Partito comunista italiano (Pci). Era stato fondato su basi marxiste da Bordiga e Gramsci ma fu poi stalinizzato integralmente sotto la direzione di Palmiro Togliatti.

mossa ai comunisti che si staccarono nel 1921 dal Partito socialista, costituendo il nuovo partito in aperto scontro con i socialisti, è quella di non aver fatto fronte unito con essi dopo la scissione, oltre che con i sindacati, gli anarchici e le altre forze del movimento operaio e popolare.

A mio avviso, prima che una suicida deriva di estremo settarismo politico, alla fonte ci fu un ancor più disastroso *settarismo sociale,* un obnubilamento analitico e politico, accentuato assai probabilmente dall'entusiasmo per la Rivoluzione russa, che portò Gramsci, non meno di Bordiga e di tutto il gruppo dirigente del nascente Pcd'I, a ingigantire oltre misura il ruolo della classe operaia «di città» e la possibilità che essa - insieme ai contadini poveri e al bracciantato di quelle campagne italiane che storicamente non avevano mai dato grandi prove di spirito rivoluzionario - potesse avviare addirittura un'insurrezione e un processo rivoluzionario vittorioso senza, e anzi frontalmente contro l'intera popolazione «piccolo-borghese», fatta per tanta parte di settori sociali impoveriti, piccolo commercio, ex combattenti sbandati, espropriati di ogni avere e in genere ben più disperati e immiseriti degli operai che erano indispensabili per la ricostruzione postbellica.

Quanto questa strategia - con radici storiche nel totale spregio, sottovalutazione e misconoscenza di tanta parte della popolazione non borghese e non operaia, che le principali correnti marxiste e comuniste avevano ampiamente dimostrato nei decenni precedenti a livello internazionale - fosse disastrosa, velleitaria e illusoria, sarebbe dovuto apparire chiaro allo stesso Gramsci già pochi mesi dopo, quando in seguito alla cocente sconfitta degli operai piemontesi e dei loro Consigli di fabbrica dopo dieci giorni di sciopero e occupazione delle fabbriche di Torino e provincia, dovette prendere mestamente atto che la sua descrizione agiografica del potenziale rivoluzionario operaio, svolta nei mesi precedenti negli articoli dell'*Ordine Nuovo*, era di gran lunga esagerata:

> *La classe operaia torinese è stata sconfitta. Tra le condizioni che hanno determinato la sconfitta la cortezza di mente dei responsabili del movimento operaio italiano... la mancanza di coesione rivoluzionaria dell'intero proletariato italiano che non riesce ad esprimere dal suo seno, organicamente e disciplinatamente, una gerarchia sindacale che sia un riflesso dei suoi interessi e del suo spirito rivoluzionario..lo stato generale della società italiana e le condizioni di esistenza di ogni regione e di ogni provincia che costituiscono una cellula sindacale della Confederazione Generale del Lavoro*[79]*. È certo, insomma, che la classe operaia torinese è stata sconfitta perché in Italia non esistono, non sono ancora maturate le condizioni necessarie e sufficienti per un organico e disciplinato movimento di insieme della classe operaia e contadina. Di questa immaturità, di questa insufficienza del popolo lavoratore italiano è indubbio documento la cortezza di mente dei capi responsabili del movimento organizzato del popolo lavoratore italiano*[80].

Quel movimento di operai che solo cinque mesi prima Gramsci giudicava *«rivoluzionari per educazione»,* che costituiva *«l'elemento ordinatore che non lascerà*

79 La Confederazione generale del lavoro (Cgdl) venne fondata a Milano nell'autunno del 1906 su iniziatva soprattutto del Partito socialista, con la confluenza delle Camere del Lavoro, le Leghe, le Federazioni sindacali preesistenti e centinaia di sindacati locali. Divenuta clandestina durante il fascismo, rinascerà con il Patto di Roma nel 1944 come Cgil unitaria, prima di scindersi in tre distinte confederazioni, Cgil, Cisl e Uil.

80 A. Gramsci, «Superstizione e realtà», in *L'Ordine Nuovo*, cit., p. 109.

che la macchina messa in moto si arresti e la terrà sulla giusta via», considerato «*sano, forte, e che sarà vittorioso»,* rappresentando *«l'intervento nella rivoluzione delle grandi masse»,* diventava per lui e per i futuri dirigenti del Pcd'I improvvisamente «*immaturo e insufficiente»* a causa della «*cortezza di mente dei responsabili del movimento operaio»* e perché «*in Italia non esistono, non sono ancora maturate le condizioni necessarie e sufficienti per un organico movimento di insieme della classe operaia e contadina»*. Malgrado queste valutazioni, drastiche quanto tardive e comunque assai più realistiche di quelle di pochi mesi prima, i leader comunisti non arrivarono però alla più logica delle conclusioni. E cioè che fosse tragicamente campata in aria una strategia insurrezionalista esclusivamente fondata sulla classe operaia, per giunta diretta da leader di «*mente corta*» e ostili ad ogni prospettiva rivoluzionaria, e soprattutto socialmente *sola contro tutti* (a parte l'auspicio di un'alleanza con i contadini poveri, sul modello sovietico), in conflitto frontale con tutta la «piccola borghesia», con quei settori sociali «intermedi» usciti a pezzi dalla guerra, immiseriti e sbandati, e contro i dipendenti pubblici e i lavoratori della scuola, trattati da parassiti «*corrotti, dissoluti, servili ed abietti»*; e incapace di dialogare persino con una vasta parte della gioventù studentesca desiderosa di rivolta, pur se imbevuta di un nazionalismo che era però anche voglia di rivalsa contro chi aveva trascinato in guerra l'Italia. Anzi! Lo stesso giorno dell'articolo gramsciano, l'*Ordine Nuovo* pubblicava anche la relazione dei rappresentanti della Federazione provinciale torinese (allineata sulle posizioni di Gramsci) al Consiglio nazionale di Milano del Partito socialista. Eccone alcuni brani illuminanti:

> *La fase attuale della lotta di classe in Italia è la fase che precede o la conquista del potere politico da parte del proletariato rivoluzionario per il passaggio a nuovi modi di produzione e di distribuzione che permettano una ripresa della produttività; o una tremenda reazione da parte della classe proprietaria e della casta governativa. Nessuna violenza sarà trascurata per soggiogare il proletariato industriale ed agricolo ad un lavoro servile: si cercherà di spezzare inesorabilmente gli organismi di lotta politica della classe operaia (Partito socialista) e di incorporare gli organismi di resistenza economica (i sindacati e le cooperative) negli ingranaggi dello Stato borghese... Il Partito socialista, da partito parlamentare piccolo-borghese deve diventare il partito del proletariato rivoluzionario che lotta per l'avvenire della società comunista attraverso lo Stato operaio, un partito omogeneo, coeso, con una sua propria dottrina, una sua tattica, una disciplina rigida e implacabile. I non comunisti rivoluzionari devono essere eliminati dal Partito... La direzione deve immediatamente diffondere un programma di governo rivoluzionario del Partito socialista nel quale siano prospettate le soluzioni reali che il proletariato, divenuto classe dominante, darà a tutti i problemi essenziali che assillano i diversi strati della popolazione lavoratrice. Il Partito fonda la sua potenza e la sua azione solo sulla classe degli operai industriali ed agricoli che non hanno nessuna proprietà privata e considera gli altri strati del popolo lavoratore come ausiliari della classe schiettamente proletaria, e deve lanciare un manifesto nel quale la conquista rivoluzionaria del potere politico sia posta in modo esplicito, nel quale il proletariato industriale ed agricolo sia invitato a prepararsi e ad armarsi*[81].

Insomma, malgrado la netta sconfitta del movimento dei Consigli e dell'occupazione delle fabbriche, nonostante il giudizio impietosamente negativo sulla direzione

81 «Per un rinnovamento del Partito Socialista», in *L'Ordine Nuovo*, cit. pp. 117-22.

del movimento operaio, benché si avesse ben chiaro il rischio imminente di un violento e vittorioso attacco reazionario, e sebbene si giudicasse «*piccolo borghese*» il Partito socialista in toto, pur tuttavia: a) la preoccupazione principale era «*l'eliminazione dei non comunisti rivoluzionari*» e la rottura drastica con tutti coloro che non lavorassero per l'insurrezione, per la «*conquista rivoluzionaria del potere politico*» e per l'instaurazione dello Stato operaio; b) si ribadiva che la rivoluzione era fatto esclusivo degli «*operai industriali e agricoli*», nonostante oltretutto i secondi non avessero dato affatto, tranne alcune rivolte in Puglia, segnali di anelito rivoluzionario; c) si continuava a ignorare o disprezzare o voler combattere tutta quella parte della società in condizioni economiche e sociali assai simili a quelle operaie (anzi, in molti casi anche peggiori), la marea di disoccupati «non industriali», gli espropriati di ogni piccolo avere, i ceti impiegatizi e professionali sbandati e immiseriti, abbandonati alla crescente propaganda degli ex socialisti in via di fascistizzazione.

E lo stesso Gramsci avrebbe rinnovato pochi mesi dopo, nel gennaio 1921 e con il fascismo oramai pienamente operante, tale violento disprezzo e incomprensione verso tutta la «piccola borghesia», definita brutalmente «*popolo delle scimmie*», identificata con il fascismo montante e di fatto consegnata sciaguratamente alla propaganda e alla ben altrimenti scaltra attenzione di quest'ultimo:

> *La piccola borghesia, che ha definitivamente perduto ogni speranza di riacquistare una funzione produttiva (solo oggi una speranza di questo genere si riaffaccia, con i tentativi del Partito popolare*[82] *per ridare importanza alla piccola proprietà agricola e con i tentativi dei funzionari della Confederazione generale del Lavoro) cerca in ogni modo di conservare una posizione di iniziativa storica: essa scimmieggia la classe operaia, scende in piazza. Questa nuova tattica si attua nelle forme consentite ad una classe di chiacchieroni, di scettici, di corrotti... è come la novella della jungla di Kipling, del Bandar-Log, del popolo delle scimmie, il quale si crede superiore a tutti gli altri popoli della jungla, di possedere tutta l'intelligenza, tutta l'intuizione storica, tutto lo spirito rivoluzionario, tutta la sapienza di governo... La piccola borghesia, anche in questa ultima incarnazione politica del «fascismo», si è definitivamente mostrata nella sua vera natura di serva del capitalismo e della proprietà terriera, di agente della controrivoluzione. Ma ha anche dimostrato di essere incapace a svolgere qualsiasi compito storico: il popolo delle scimmie riempie la cronaca, non crea storia, lascia tracce nel giornale, non offre materiale per scrivere libri. La piccola borghesia, dopo aver rovinato il Parlamento, sta rovinando lo Stato borghese: essa sostituisce, in sempre più larga scala, la violenza privata all'«autorità» della legge, esercita questa violenza caoticamente, brutalmente, e fa sollevare contro lo Stato, contro il capitalismo, sempre più larghi strati della popolazione*[83].

Colpiscono e sorprendono, in questo testo, molte cose: il vistoso autogol nella descrizione del «*popolo delle scimmie*», dato che le caratteristiche attribuite alla «piccola borghesia» si attagliavano alla lettera ai dirigenti comunisti, loro sì davvero convinti «*di essere superiori a tutti gli altri popoli della jungla, di possedere*

82 Nelle elezioni politiche del 1919, il Partito popolare aveva ottenuto più del 20% dei voti, in rappresentanza non solo di vaste aree contadine ma di larga parte di quella «piccola borghesia» urbana tanto vituperata da Gramsci e dai dirigenti comunisti, i quali non si posero neanche per un istante, malgrado l'avanzata fascista, il problema di un'alleanza politica con tale Partito, oltre che, e soprattutto, con i settori sociali che in esso si riconoscevano.

83 A. Gramsci, «Il popolo delle scimmie», in *L'Ordine Nuovo*, 2 gennaio 1921.

tutta l'intelligenza, tutta l'intuizione storica, tutto lo spirito rivoluzionario, tutta la sapienza di governo»; la preoccupazione per il fatto che «*la piccola borghesia, dopo aver rovinato il Parlamento, sta rovinando lo Stato borghese, sostituendo la violenza privata all'autorità della legge*» (???)*;* la pretesa di avere come comunisti, autonominatisi guida della classe operaia, il monopolio della mobilitazione di massa e di piazza, espressa con la derisione della vasta area sociale «intermedia» che, nell'incredulità di Gramsci e compagni, «*scimmieggia la classe operaia e scende in piazza*». Ma soprattutto sbalordisce una volta di più la sottovalutazione della reale sofferenza di vasti strati sociali non operai, immiseriti e disperati, inseriti tutti insieme in «*una classe di chiacchieroni, di scettici, di corrotti*» considerata, con una previsione che sarebbe stata, prestissimo e violentemente, smentita dai fatti, «*incapace a svolgere qualsiasi compito storico... di creare storia... di offrire materiale per scrivere libri*». Il tutto senza neanche uno straccio di tentativo di portare dalla propria parte settori consistenti di quegli strati sociali in difficoltà, offrendo alleanze e cercando di portare a buon fine la rabbia e la voglia di mobilitazione contro il Parlamento e lo Stato borghese, e la conseguente disponibilità ad usare anche la violenza contro le leggi borghesi.

Peraltro, soltanto pochi mesi dopo, nell'estate 1921 gli *Arditi d'Italia* (la più consistente delle organizzazioni degli ex combattenti che raggruppava molti reduci di guerra, e anche la più odiata dai comunisti per la sua funzione di sostegno al movimento fascista) si scindevano in due parti più o meno equivalenti e, a sinistra, nascevano gli *Arditi del Popolo*, con l'intento dichiarato, e subito messo in atto, di creare gruppi armati a livello nazionale in grado di opporsi alle sempre più aggressive squadre d'azione fasciste, e con un simbolo inequivocabile: una scure che rompeva un fascio littorio. Molti studi sostengono che nel luglio 1921 gli Arditi avessero dai 20 mila ai 50 mila membri (a seconda che si calcolassero solo gli iscritti, o anche i simpatizzanti e i partecipanti alle azioni), con almeno 150 sezioni in tutta Italia. Politicamente l'iniziativa era partita dal gruppo romano guidato dall'anarchico Argo Secondari, ex tenente dei reparti d'assalto; ma vi militavano a pari titolo comunisti e anarchici, socialisti e repubblicani, cattolici ed ex dannunziani, senza partito e anche gente che fino a poco prima aveva militato nel movimento fascista, convinta di trovarsi fra «estremisti» socialisti. Ma ancor più interessante ne era la composizione sociale che registrava, fianco a fianco, operai e impiegati comunali, contadini e artigiani, studenti e insegnanti, dipendenti pubblici e disoccupati, reduci di guerra e gente che il militare non lo aveva neanche mai fatto. Insomma, si trattava in embrione di una combattiva, coraggiosa e agguerrita rappresentanza di quella coalizione sociale che avrebbe potuto non solo fermare il fascismo ma, con un'alleanza di largo respiro, mettere davvero alle corde il potere economico e politico borghese dell'epoca.

Eppure, malgrado gli *Arditi* finissero per costituire su scala nazionale l'unica vera resistenza armata al fascismo, ben più concreta dei proclami verbali comunisti sulla necessità dell'armamento operaio, e nonostante le loro prime azioni di difesa cittadina (tra tutte quelle vittoriose di Sarzana e Viterbo) creassero incrinature tra le componenti fasciste più «moderate» e quelle più oltranziste, né i comunisti né i socialisti (questi ultimi totalmente ostili agli Arditi, con il loro governo Bonomi in prima fila) approfittarono di quella insperata, considerevole e di fatto ultima occasione per sconfiggere il sempre più violento e montante fascismo. L'esasperato set-

tarismo politico di Bordiga - che aveva la maggioranza nel nascente Pcd'I - malgrado la presa di posizione dei bolscevichi, della Terza Internazionale e dello stesso Lenin favorevoli a un'alleanza con gli Arditi, finì per combinarsi con l'ultraoperaismo di Gramsci, il quale, pur favorevole di per sé a tale alleanza politica, ne entrava in contraddizione sul piano sociale a causa della sua drastica ostilità a quel «*sovversivismo piccolo-borghese*» che aveva giudicato, fino a pochi mesi prima, irreparabilmente reazionario, mentre ora una significativa parte di esso confluiva nella resistenza degli Arditi.

L'esaltazione per la oramai definitiva vittoria bolscevica in Russia e per la fondazione del Pcd'I fece il resto e accentuò il rifiuto sia delle alleanze politiche con socialisti, anarchici e popolari, sia di quelle sociali con gli strati «piccolo borghesi» disponibili. Il fatto che non fosse il Partito comunista a guidare la resistenza degli Arditi del Popolo al fascismo implicò un'ulteriore ostilità e l'isolamento progressivo di questa gloriosa esperienza e la sconfitta sanguinosa di un tentativo così coraggioso - che ebbe un punto culminante nella difesa di Parma[84] contro diecimila squadristi fascisti che dovettero abbandonare la città con grande scorno politico e militare - e nello stesso tempo capace di superare, almeno in potenza, barriere ideologiche e sociali ingigantite dalla rigida ortodossia comunista (e socialista), tragicamente incapace a capire la realtà di quegli anni. E fu la catastrofe: il fascismo trionfò e in breve tempo in Italia non restò traccia di operai «rivoluzionari» o resistenze, armate o meno, di comunisti e terzinternazionalisti, lasciando a tanti storici (ad esempio il Tom Behan di *The resistibile rise of Benito Mussolini*) la convinzione che un'alleanza di socialisti, comunisti e popolari con le forze degli Arditi e con gli anarchici avrebbe potuto fermare la «*resistibile ascesa di Mussolini*».

Mi sono soffermato su questa estrema dimostrazione degli effetti catastrofici di una visione iperbolica della centralità (o, come sarebbe più preciso dire, della *totalità*) operaia - con la conseguente sottovalutazione o ostilità verso larga parte della «piccola borghesia» e dei ceti «intermedi» che, seppure in forme più sfumate, ritroviamo in buona parte della storia comunista e marxista - perché, malgrado la tragicità della conclusione che forse cambiò la storia del Novecento, essa non portò per decenni a nessun mutamento sostanziale della teoria della dittatura proletaria, dell'egemonia operaia e del carattere tendenzialmente reazionario dei ceti «intermedi», fino a incidere significativamente persino sui movimenti anticapitalistici postbellici (post-Seconda guerra mondiale) dell'Occidente, non esclusi quelli del 1968 e del «decennio rosso» italiano.

Persino noi protagonisti dei movimenti del '68 e degli anni successivi fino al '77 - malgrado fossimo, dal punto di vista sociale, un evidente prodotto della scolarità di massa e, più in generale, dell'enorme estensione e differenziazione interna di un «ceto medio» sempre più rilevante nei meccanismi produttivi e distributivi capi-

84 Nell'agosto 1922 diecimila squadristi del Norditalia, guidati da Roberto Farinacci e poi da Italo Balbo, che avevano già occupato altre città emiliane, assediarono Parma, trovando una fortissima resistenza da parte degli Arditi comandati dal deputato Guido Picelli e dovettero rinunciare all'occupazione della città. Per chi ne volesse sapere di più, è consigliabile tra gli altri lo scritto di William Gambetta, «E le pietre presero un'anima. Le Barricate del 1922», contenuto in Roberto Montali (a cura di), *Le due città. Parma dal dopoguerra al fascismo* (1919-1926), Istituto Biblioteche del Comune di Parma, Silva Parma, 2009. In quanto agli Arditi, apprezzabile tra gli altri il libro di Eros Francescangeli, *Arditi del Popolo*, Odradek, Roma 2000.

talistici - effettuammo una sorprendente *dis-identificazione* dai nostri prevalenti ceti d'origine e ancor più nei confronti della nostra tendenziale destinazione sociale nell'enorme calderone dell'*intellettualità di massa*, dei lavori mentali precari, flessibili e non garantiti (e per un'analisi approfondita sulla vistosa estensione dei ruoli del lavoro mentale «proletarizzato» e della riluttanza dei protagonisti del '68 a riconoscersi in tale destino, rimando sia alla trattazione generale dell'intellettualità di massa in *Benicomunismo* e sia, per maggiori dettagli sui comportamenti in materia da parte dei movimenti studenteschi dell'epoca, a due miei lavori: *Per una critica del '68* e *Dal '77 in poi*[85]). E, proseguendo nell'opera di disprezzo e sottovalutazione della cosiddetta «piccola borghesia» e del «ceto medio» nella sua globalità e indistintamente, cercammo nuovamente la salvezza in una classe operaia mitizzata e ingigantita come leva per sollevare il mondo, e proprio mentre anche in Italia la sua forza politica e sindacale aveva, per così dire, gli anni contati. Con il passare del tempo ripenso con crescente stupore alla singolare *dis-identificazione sociale* e *(in)determinazione di classe*, o più esattamente *di ceto*, che si impossessò di gran parte di noi protagonisti e militanti più impegnati nei movimenti dal '68 al '76.

> *Nel sorprendente processo che, nel pieno dello sviluppo del primo grande movimento politico di massa in Italia, portò al recupero, a volte in forma parodistica, di forme partitiche e di alcune invarianti del patrimonio storico del movimento operaio, un ruolo cruciale lo ebbe la* determinazione di classe *- o più precisamente di ceto sociale - di quella vasta area di studenti destinati per lo più ad un futuro di lavoro mentale, fino a quel momento foriero di privilegi e vantaggi materiali ma su cui incombeva il formidabile processo storico di declassamento legato alla* rivoluzione informatica *e alla drastica trasformazione della figura dell'intellettuale in lavoratore mentale salariato, subordinato e precarizzato, spossessato delle sue funzioni classiche e tramutato progressivamente in intellettuale-massa, con un processo analogo a quello che nell'Ottocento aveva mutato gli artigiani, possessori di un mestiere e di mezzi di produzione, in operai sottomessi alla fabbrica della rivoluzione industriale*[86].

A differenza di quanto sarebbe poi accaduto nel movimento del 1977 (per un'analisi dettagliata del quale rimando al mio libro già citato) e ancor più nel movimento universitario della Pantera nel 1990 - ove l'interpretazione della grande maggioranza degli studenti come *apprendisti dei lavori mentali* massificati, impoveriti e precarizzati, dimostrò ben altra consapevolezza del proprio *status* immediato e futuro - tale coscienza venne per lo più rimossa dal movimento del '68 italiano. Non che non ci fosse la percezione dell'immiserimento incombente per il futuro degli studenti della scuola di massa e, più in generale, per una vasta fascia dei ceti della cosiddetta «piccola borghesia» intellettuale, nonché per il mondo delle professioni «nobili» (medici, insegnanti, ingegneri, avvocati, architetti, tecnici ecc.) della *middle class*.

Ma il comportamento che tenemmo come leadership del movimento, più o meno coscientemente, non fu quello di fornirci di una consapevole determinazione di ceto sociale, relativamente omogeneo nella condizione immediata e nel probabi-

85 *Dal '77 in poi*, Roma 1997, *Per una critica del '68*, Bolsena 1998, pubblicati entrambi da Massari editore, ex Erre emme.

86 P. Bernocchi, *Vogliamo un altro mondo*, Datanews, Roma 2008, p. 41.

le destino poststudentesco, lavorando di conseguenza per costruire, per esempio, alleanze con le nascenti nuove figure del lavoro mentale e cognitivo dipendente e subordinato. Tentammo invece di assumere idealmente le vesti di una sorta di *avanguardia globale della trasformazione* della società: e nel concreto della pratica conflittuale operammo per lo più come una seppur originale forma di *ceto politico di movimento*, alla ricerca delle modalità per usare a proprio vantaggio (come ceto politico, non come studenti apprendisti del lavoro mentale precarizzato) la forza, reale o presunta, di settori sociali ritenuti decisivi come la classe operaia. Alla quale però, al di là delle dichiarazioni verbali nei primi mesi del movimento, la successiva realtà politicista non propose una vera alleanza sociale per la difesa comune dal potere economico e politico, quanto piuttosto una funzione subordinata (come ebbero gli operai in tutti i gruppi della sinistra extraparlamentare, inclusi quelli operaisti) di massa di manovra, in modo non troppo dissimile dal *modus operandi* dei «socialismi di Stato» e dei partiti e sindacati di sinistra.

> *Il meccanismo che aveva permesso a settori intellettuali e «piccolo-borghesi», o a (pochi) ex operai assai riluttanti a tornare in fabbrica, di controllare/possedere l'apparato politico e produttivo dei paesi dell'Est e del Terzo Mondo ove i capitalisti privati erano stati espropriati; o di dirigere, con il potere e i privilegi che ne conseguivano, i partiti comunisti e socialisti e i sindacati «di classe» in tutto l'Occidente capitalistico, non poteva mancare di esercitare un fascino discreto anche su tanti militanti del '68, che si sentivano naturalmente vocati per un'attività così degna e nobile quale l'organizzazione della lotta, della rivolta permanente, della rivoluzione contro la società esistente. Nei* mille piccoli Lenin *che decisero di divenire gestori «professionisti» di lotte e ribellioni, c'era una spinta genuina alla trasformazione delle cose. Ma essa entrava in contrasto con il desiderio di rappresentare politicamente uno o più strati sociali e classi, dei quali pure si richiedeva a gran voce la responsabilizzazione diretta nella società: rappresentazione che poteva offrire vantaggi immediati, o prevedibili per il futuro, in termini di successo, ruolo, potere, collocazione economica*[87].

Cosicché, paradossalmente, quel grande movimento - malgrado fosse una dimostrazione vivente delle trasformazioni in atto all'interno di settori sociali considerati fino a poco prima indisponibili ad una lotta anticapitalistica - non riuscì a cambiare i modelli teorici del comunismo novecentesco, ed anzi produsse una variopinta moltitudine gruppettara che finì per riaffermarli, in una singolare tenzone con il Pci in nome dell'ortodossia marxista, con la classe operaia *Sole* del rivolgimento sociale e gli altri settori «piccolo borghesi» a far da *pianetini* ininfluenti. E tutto ciò, mentre grandi trasformazioni sociali attraversavano proprio i ceti «medi», rendendo sempre più fragile la tesi marxista delle due «grandi classi» e dell'ininfluenza di quelle intermedie.

> *Aumenta il numero dei commercianti, che segue l'aumento della popolazione e la sua vertiginosa urbanizzazione. Nella composizione del «ceto medio» aumenta la parte spettante agli impiegati, a scapito dei produttori indipendenti, fermi restando commercianti e anche liberi professionisti, che però tendono a perdere sempre più l'originaria indipendenza. Il lavoro intellettuale viene sempre più organizzandosi nelle forme del lavoro dipendente e di gruppo. Divengono prevalenti, in seno al*

87 P. Bernocchi, *Per una critica del '68*, cit., pp. 59-60.

«ceto medio», proprio quei gruppi il cui sviluppo è collegato al progredire della centralizzazione del capitale: proletarizzazione mascherata di produttori indipendenti e liberi professionisti in impiegati amministrativi e tecnici (la cui richiesta aumenta con l'ipertrofico accrescimento della macchina statale e con la burocratizzazione dell'industria), dovuta sia al dilatarsi delle dimensioni e alla complessità dei grandi trust sia all'introduzione di tecniche produttivistiche scientifiche; formazione di un esercito salariato di riserva sui generis, che serve al contempo da termine di paragone nelle fasi di espansione e da cuscinetto in quelle di crisi, commercianti, piccoli contadini, artigiani e piccoli industriali, pronti a servire all'occasione da serbatoio di manodopera; sviluppo di servizi ausiliari come strumenti sostitutivi dei ribassi di prezzo per la conquista di nuovi mercati e anche per la loro creazione. Il «ceto medio» assolve una funzione essenziale per smorzare le oscillazioni del ciclo economico, assicurando un certo livello di consumo ed una eventuale fornitura e/o riassorbimento di manodopera generica e qualificata[88].

D'altra parte, fin dall'immediato dopoguerra - sulla scorta delle notevoli trasformazioni strutturali indotte dalla mobilitazione bellica, negli apparati statali ma anche in quelli del capitalismo privato, con vistose conseguenze sulla *middle class* - Wright Mills[89], analizzando la società statunitense, era andato anche oltre, a proposito della proletarizzazione di consistenti parti di strati burocratico-impiegatizi da lui definiti *white collars* (colletti bianchi):

In termini di proprietà i colletti bianchi non sono «tra capitale e lavoro». Essi sono esattamente nella stessa condizione di classe dei lavoratori salariati rispetto alla proprietà... In termini di proprietà la nuova classe media è uguale ai lavoratori salariati e differente dalla vecchia classe media... e i suoi componenti, nati come dipendenti senza proprietà, non hanno nessuna seria speranza di indipendenza proprietaria»[90].

Peraltro queste due analisi delle trasformazioni in atto nelle classi «medie» e nella «piccola borghesia» - o, per dirlo con un linguaggio più attuale e meno generico, nei vastissimi settori del lavoro autonomo (o presunto tale), della piccola imprenditoria, del piccolo commercio, della burocrazia delle imprese pubbliche e private, del lavoro intellettuale «proletarizzato» e delle professioni intellettuali declassate - vennero pro-

88 A. Illuminati, *op. cit.*, pp. 78-9.

89 Charles Wright Mills (Waco 1916-West Nyack 1962) è stato uno dei più autorevoli sociologi statunitensi del secolo scorso. Ha analizzato in profondità la struttura del potere negli Stati Uniti, così come emersa dopo la Seconda guerra mondiale; e in particolare ha messo in luce, soprattutto in *Le élite del potere*, la crescente concentrazione dei poteri nelle mani della triade economica, politica e militare che, grazie anche all'inglobamento totale dei sindacati e la realizzata subordinazione piena dei lavoratori, smentiva nei fatti sia la divisione dei poteri sia l'effettiva libertà nelle società «democratiche» capitalistiche. Contemporaneamente, Wright Mills ha descritto, in particolare in *Colletti bianchi*, la progressiva trasformazione della *middle class* statunitense in un insieme di ceti sempre più subordinati al comando economico-politico-militare e sempre più simili alle classi salariate e del lavoro dipendente. Se ci si aggiunge una sua spiccata simpatia per la Rivoluzione cubana (che riteneva potesse partorire un terzo modello di società, né capitalista né comunista) e per alcuni movimenti di protesta in America latina, si può capire perché venisse considerato «uomo di sinistra» negli Usa e, malgrado fosse morto prematuramente sei anni prima, la Cia lo ritenesse nel 1968 uno dei maggiori ispiratori dei movimenti giovanili e studenteschi di protesta negli Stati Uniti e nel mondo occidentale.

90 C. Wright Mills, *White Collar*, New York 1951, pp. 71-5.

dotte tra il 1951 e il 1967, cioè prima che il processo di scomposizione e di declassamento di enormi strati sociali «intermedi» giungesse a vera maturazione. Pur tuttavia, fin da allora iniziavano ad apparire, a chi avesse avuto una visione sufficientemente prospettica, un insieme di elementi che oggi sono ancor più evidenti e che esigono profonde modifiche nella lettura marxista delle classi e dei conflitti tra classi e ceti: elementi che provo a riassumere basicamente in cinque punti.

1) L'aumento del cosiddetto ceto medio non è una colossale e maligna operazione del Capitale finalizzata a creare un grande cuscinetto intermedio tra capitalisti e operai (o proletari) che faccia da supporto e da «cane da guardia» della borghesia, ma una tendenza ineludibile, indispensabile e inarrestabile del capitalismo *misto* a Ovest e a quello di Stato a Est.

2) Nella composizione di tale «ceto medio» cresce la parte spettante all'intellettualità di massa e agli impiegati («*amministrativi e tecnici, la cui richiesta aumenta con l'ipertrofico accrescimento della macchina statale e con la burocratizzazione dell'industria, dovuta sia al dilatarsi delle dimensioni e alla complessità del funzionamento dei grandi trust sia all'introduzione di tecniche produttivistiche scientifiche»),* mentre i produttori indipendenti - siano contadini o commercianti o piccoli e medi imprenditori o anche liberi professionisti - tendono a perdere sempre più l'originaria indipendenza e la partecipazione a significative quote della ricchezza nazionale.

3) Il lavoro intellettuale, o *cognitivo*, è costretto sempre più a presentarsi nelle forme del lavoro dipendente e subordinato, ed è sempre meno possessore di un potere professionale autonomo, che ne garantisca la stabilità di reddito e di vita, venendo esposto ad una crescente (e dilagante in Europa a partire dagli anni '80 del secolo scorso) precarizzazione.

4) Le forme del declassamento e dell'impoverimento non si limitano a mutamenti di lavoro verso forme dequalificate e non gratificanti, o ai soli abbassamenti di redditi complessivi, ma trascinano parti significative di «ceto medio» dentro la formazione di «*un esercito salariato di riserva sui generis, che serve al contempo da termine di paragone nelle fasi di espansione e da cuscinetto in quelle di crisi, commercianti, piccoli contadini, artigiani e piccoli industriali, pronti a servire all'occasione da serbatoio di manodopera*».

5) In termini di proprietà, questi settori «intermedi» (o buona parte di essi) «*non sono tra Capitale e Lavoro, ma uguali ai lavoratori salariati e differenti dalla vecchia classe media, e non hanno nessuna seria speranza di indipendenza proprietaria*».

Dunque, a me pare lampante che nell'ultimo trentennio, a partire dall'esplosione della rivoluzione informatica, questo processo abbia così tanto galoppato da obbligarci ad abbandonare le vecchie classificazioni del marxismo e del comunismo «storico» sulla collocazione della *middle class*, della «piccola borghesia», dei ceti intermedi - o comunque si sia chiamata questa vasta e differenziata maggioranza sociale nel capitalismo sviluppato - se vogliamo davvero entrare nel merito degli effetti di tale declassamento e impoverimento ai fini di una prospettiva di alleanze sociali tra le varie forme di lavoro disponibili a una funzione anticapitalistica. Magari notando che ciò che nel secolo scorso si ricercava in un idealizzato proletariato potrebbe oggi essere rintracciabile nel ben più vasto mondo dei *senza proprietà e senza potere*, subordinati e mercificati anche al di là delle forme giuridiche dei rapporti di lavoro: a patto, però, di non rifare l'errore di omologazione e unificazione forzata e idealistica - già compiuto dalla teoria marxiana e comunista

rispetto ai concreti operai, trasfigurati in un mitico Proletariato Unico - nei confronti dei nuovi strati sociali sofferenti, investiti certo da simili oppressioni e dipendenze ma in forme differenziate, variegate, contraddittorie, conflittuali e comunque spesso non spontaneamente convergenti.

Dal ché la necessità di una *strategia permanente di alleanze sociali*, in forme paritarie, senza gerarchie e primazie, mai scontate o definite una volta per tutte, in cui i vari settori possano cercare di garantirsi le proprie difese immediate di vita, di reddito e di condizioni sociali, conciliandole con gli interessi di prospettiva, di generale liberazione dal dominio del Capitale, dalla mercificazione e dallo sfruttamento: ma senza pretendere di poter unificare dall'alto un blocco sociale compatto, ove ognuno debba sacrificare la specificità della difesa immediata in nome di un possibile Sol dell'Avvenire, garantito da un soggetto partitico unificante dei *senza proprietà e senza potere*. Entrando nel merito dell'impoverimento e declassamento di questi settori «intermedi», potremmo partire dalla piccola imprenditoria industriale. In *Benicomunismo* facevo un esempio che credo sia significativo per l'Italia ma valevole anche per la parte dell'Europa più investita dalla crisi.

> *Nel Veneto grandi aziende hanno delocalizzato la produzione, con l'intento di evitare controlli e vincoli legislativi, oltre che per sgretolare quei fronti comuni tra le forze-lavoro che si creavano nelle grandi strutture produttive degli anni '60 e '70. Una moltitudine di ex operai è stata spinta a mettersi in proprio e a creare miniaziende, estranee ai vincoli dello Statuto dei Lavoratori, la cui vita produttiva, però, è restata quasi sempre legata all'imperio delle grandi aziende che ne sono i committenti. Questi nuovi padroncini, che si vivono come* autonomi*, diventano nei fatti gestori e vittime (sovente svolgono orari di lavoro ottocenteschi, spesso con rese economiche di poco superiori ai salari dei loro operai) di forme di autosfruttamento. I neopadroncini si ritrovano incastrati nei tempi parossistici di lavoro che vengono imposti dall'azienda-madre che ha il potere di modificare gli accordi di subappalto, le ordinazioni periodiche, i tempi di consegna, i termini di pagamento. Spesso non esistono veri contratti e chi protesta rischia di essere messo fuori dalle commissioni. Cosicché, la divisione tra lavoro dipendente e presunto lavoro autonomo spesso svanisce nella pratica quotidiana, e una parte dei padroni delle piccole aziende subisce ritmi, condizioni e retribuzioni non molto migliori di quelli che spettano ai dipendenti, creando un legame forte che sfugge ai conflitti di classe tradizionali ma che ne apre uno tra piccolo e grande padronato, l'unico davvero protetto dal sistema politico-istituzionale. Se è sottile la separazione tra le figure «autonome» e quelle dipendenti, la condizione degli «autonomi» è ulteriormente aggravata dal vedersi esclusi da forme giuridiche di difesa di fronte alle grandi aziende committenti... Sono settori sociali schiacciati nella morsa tra il grande padronato, il capitale di Stato e quello finanziario, spesso spinti sul terreno dell'illegalità nella conduzione aziendale da condizioni-capestro. Una politica lungimirante sarebbe quella di mettere da parte diffidenza e ostilità indistinta verso questi settori «autonomi» e cercare una via per consentire alla piccola imprenditoria di trovare un'intesa con il lavoro dipendente e subordinato e di esercitare una difesa comune dai soprusi della grande committenza, della politica istituzionale attenta solo alla difesa del grande padronato e dei potenti gruppi finanziari*[91].

Questa piccola imprenditoria, sovente fatta di ex operai licenziati con una qualche liquidazione economica e indotti a mettersi in proprio, è stata falcidiata in

91 P. Bernocchi, *Benicomunismo*, cit., pp. 99-100.

Italia, ma anche in parecchi altri paesi europei, dal 2008 in poi. Soltanto nel 2013 sono fallite 368 mila piccole imprese industriali, agricole, commerciali, artigianali, fabbriche con pochissimi dipendenti e a conduzione famigliare, bar, ristoranti, botteghe artigiane, piccoli alberghi e pensioni, negozi, attività artistiche o culturali, producendo una disoccupazione percentualmente superiore a quella del lavoro dipendente e la tragedia di un numero di suicidi, alcune centinaia, altrettanto maggiore. Queste attività sono discese lungo la stessa rovinosa china: il calo degli affari per la riduzione del monte-salari dei lavoratori/trici dipendenti, l'indebitamento con le banche e il peso delle tasse (mai dimenticare che la tassazione del reddito è solo una parte del cumulo di fiscalità «creativa» che schiaccia gran parte delle attività del genere), la soffocante burocrazia, sovente corrotta, che aggiunge ulteriori e micidiali oneri - quando non intervengono direttamente le varie mafie organizzate - hanno via via ridotto i margini di guadagno e persino la possibilità per questa piccola imprenditoria di ricavare per sé e per la propria famiglia almeno un salario analogo a quello dei dipendenti non famigliari.

Molti di questi imprenditori - che sarebbe più preciso definire *lavoratori/trici indipendenti*, per distinguerli dalla grande, e largamente assistita dallo Stato, imprenditoria nazionale - sono stati letteralmente *espropriati* di ogni loro avere e piccola proprietà dalle banche, dalle finanziarie, dalle compagnie assicurative o da Equitalia. Dopodiché, molto spesso le vittime di tale espropriazione non sono «retrocesse» al rango di salariati ma semplicemente espulse dal mondo del lavoro, senza possibilità di rientro e gravati in genere da un mare di debiti. Oltretutto, durante la loro attività queste persone hanno avuto un duplice ruolo: da una parte erano detentori di un piccolo capitale, spesso in buona parte prestato dalle banche a interessi usurai; dall'altra, erano sovente lavoratori *autosfruttati*, nel senso che potevano sottrarre dagli incassi al più salari sufficienti al mantenimento proprio e della famiglia, ma inferiori al valore prodotto in un orario di lavoro che spesso superava quello dei lavoratori/trici dipendenti. In altri termini, anch'essi sovente erano, o sono, produttori di astratto plusvalore: solo che il plusvalore per essere realizzato esige che il prodotto sia venduto e che i guadagni non vengano carpiti dalle banche e dalle finanziarie che erogano i prestiti usurai.

> *Sotto la pressione incalzante della grande distribuzione, ristorazione e accoglienza alberghiera, i proprietari (e le loro famiglie) di piccoli alberghi, negozi, bar, ristoranti, botteghe artigiane, sottoposti a numerose forme di tassazione e di giusti vincoli sul lavoro dipendente, si trovano sovente in condizioni di vera e propria sopravvivenza per la rispettiva attività ma anche per le loro condizioni di vita, arrivando a volte ad introiti mensili non superiori a quelli dei propri dipendenti, malgrado a volte svolgano orari persino superiori, oltre a doversi accollare un cumulo di oneri e responsabilità. Anche qui la divisione tra padroni e dipendenti spesso sfuma assai e per questo maggiore attenzione - in un quadro comunque di massimo rispetto dei diritti dei dipendenti - andrebbe dedicata alle condizioni di lavoro e di vita anche di questi piccoli imprenditori, che del vero e proprio padronato hanno davvero ben poche caratteristiche, se non sovente l'illusione di una reale autonomia produttiva*[92].

In tale *via crucis* si può davvero sostenere che i proprietari di queste piccole attività, che sovente hanno lavorato più ore dei propri pochi dipendenti e spesso

92 *Ibidem*, p. 100.

traendone a fine mese introiti per sé non superiori, siano stati sfruttatori dei propri salariati/e? Quando oltretutto il valore aggiunto dal lavoro alle merci non è neanche stato realizzato perché gran parte del prodotto è risultato invenduto? Vista da questa angolazione, la conflittualità tra lavoratori indipendenti e dipendenti in tanti casi perde grandemente di intensità e di motivazioni e spiega l'insuccesso storico delle argomentazioni classiste che hanno storicamente demonizzato, sulla base di una interpretazione più o meno correttamente marxiana, la piccola proprietà produttiva indipendente (o che cerca di essere tale), contribuendo non poco all'ostilità bilaterale tra lavoro salariato e lavoro più o meno autonomo. Anche alla luce di queste attualissime constatazioni, tra gli interrogativi cruciali da porsi oggi c'è anche la domanda sul perché in Italia e in Europa non solo il capitalismo privato e di Stato, non solo la politica politicante ma anche tanta parte di noi anticapitalisti abbiano contribuito a creare questi solchi profondi tra il piccolo lavoro autonomo e il lavoro dipendente. Se per quel che riguarda i grandi potentati economici e politici il motivo è piuttosto evidente - nient'altro che la eterna politica del *divide et impera* - per ciò che riguarda l'anticapitalismo di matrice marxiana e comunista credo che gran parte di noi sia stata negativamente influenzata dal generalizzato spregio verso la «piccola borghesia» e le classi «intermedie» fin qui descritto, ma anche da una nefasta visione di statalismo e collettivismo integrale per ciò che riguardava l'ipotetica società postcapitalistica.

In un processo di omologazione al modello di socialismo imposto dal partito-Stato in Urss, si è interiorizzata l'idea, persino in movimenti sostanzialmente libertari come quello del 1968, di una sorta di *società-fabbrica* postcapitalistica, ove tutto dovrebbe essere statalizzato: come se si avesse un vero e proprio terrore nei confronti della piccola produzione privata e dell'attività autonoma - industriale, artigianale, agricola, commerciale - temendo che essa finisca per riprodurre, in una società postcapitalista, il dominio del profitto, del mercato e della merce sull'intera società.

Ragionando, come ho cercato di fare in *Benicomunismo*, in una prospettiva di superamento del capitalismo, ho descritto quanto l'ostilità al dominio del mercato, della merce e del profitto si sia sviluppata negli ultimi decenni, piuttosto che sulle tematiche del lavoro sfruttato, soprattutto sul terreno dell'opposizione alla mercificazione totale dell'esistenza e contro le sue conseguenze sempre più pesanti sull'intera vita del pianeta. La crisi energetica, il riscaldamento globale, le catastrofi ambientali, la diffusione delle guerre per depredare le ricchezze naturali di paesi deboli e, in particolare dal 2008, le conseguenze dell'uso senza scrupoli della finanziarizzazione dell'economia per derubare centinaia di milioni di abitanti del globo, hanno posto masse crescenti di cittadini di ogni paese di fronte alla constatazione di quanta distruttività vi sia in un sistema economico-sociale che ha come bussola la ricerca del profitto individuale a qualsiasi costo e malgrado qualsiasi disastrosa conseguenza futura per l'umanità.

Tale avversione crescente alla mercificazione criminale e distruttiva della Natura, dell'ambiente, del clima, della vita delle popolazioni e della loro salute, del loro status sociale ed economico, mi pare oggi un elemento potenzialmente unificante, universale e incisivo almeno quanto è stata considerata, nei decenni passati, l'inaccettabilità dello sfruttamento del lavoro salariato su scala planetaria. Con la conseguenza di una mutazione di prospettiva per chi vuole eliminare il dominio della merce e del profitto e avviare su nuove basi la struttura produttiva e la vita sociale nei singoli

paesi e nell'intero globo: perché a centinaia di milioni di abitanti del pianeta appare oramai ragionevole, utile e necessario che spetti alla collettività organizzata la gestione delle principali risorse economiche e produttive, dei Beni comuni e della ricchezza pubblica nazionali. Ma questo non può e non deve significare mettere qualsiasi cosa nelle mani di uno Stato onnivoro, di cui - non solo per le disastrose esperienze dei paesi del «socialismo realizzato» ma anche per le altrettanto negative gestioni delle borghesie di Stato che a Ovest si sono impadronite del capitale e delle ricchezze comuni tramite le strutture statuali - è giusto diffidare, condividendo la diffusa ostilità verso le forme concrete fin qui verificate di statalizzazione generalizzata, basate su una democrazia dimezzata che affida ai politici di professione la gestione e il possesso effettivo dei Beni comuni e della ricchezza «pubblica» nazionale costruita sulla tassazione collettiva. Dal ché, a mio parere, deve conseguire il rifiuto della trasformazione dell'intera società in una sorta di grande fabbrica unificata nelle mani di uno Stato onnipotente e onnipresente, e la convinzione che il passaggio della proprietà dei principali mezzi produttivi e finanziari di una nazione dai privati alla struttura statuale è davvero un passo fondamentale e liberatorio solo se poi tale proprietà viene davvero socializzata, diventa veramente pubblica e collettiva e non è semplicemente trasferita dal capitalismo privato/famigliare ad un capitalismo di Stato dominato da una neoclasse di politici e funzionari.

Ad esempio - ho domandato nelle pagine di *Benicomunismo* - per quale ragione dovremmo abolire ogni forma di proprietà individuale, di gruppo o cooperativa di qualsiasi mezzo di produzione o di distribuzione, anche il più minuto e limitato, nonché statalizzare ogni attività produttiva e commerciale indipendente, di qualsiasi dimensione? E perché dovrebbe passare nelle mani dello Stato ogni forma di produzione, finanche di oggetti voluttuari o di consumo specifico o di nicchia o di importanza marginale? Dolciumi o abbigliamento di moda, ristoranti o bar, alberghetti o piccola produzione artigianale, produzione agricola individuale o famigliare, piccoli allevamenti, attrezzature turistiche, attività artistiche? E perché si dovrebbe creare una specie di immenso alveare in cui tutti/e diventino agenti irrilevanti di una gigantesca macchina statale che faccia da Ape regina, togliendo ogni spazio all'iniziativa individuale o di gruppo, all'inventiva personale, sacrificata in meccanismi ipercentralistici che, come si è già ampiamente verificato nel «socialismo reale», avrebbero in netta prevalenza effetti passivizzanti, gregari e di deresponsabilizzazione e menefreghismo di massa nell'intero apparato economico e produttivo? Come si può pensare di avere solo trasporti statali, prodotti statali, industrie statali, ristoranti statali, bar statali, stabilimenti balneari statali, alberghi statali, agricoltura statale? E soprattutto: perché lo si dovrebbe fare?

Se ci si libera dai dogmi dello statalismo monocratico, il rapporto tra lavoro dipendente e lavoro autonomo andrebbe rivisto alla radice, cercando di promuovere forme di alleanze stabili tra coloro che vivono del proprio lavoro sia in forma subordinata sia con modalità indipendenti che, come già detto, sono spesso tali solo in apparenza, perché nella maggioranza dei casi le piccole attività produttive autonome sono sottomesse al predominio e alle pressioni monopoliste del grande capitale privato o di Stato, delle multinazionali, dei gruppi finanziari. Basti pensare alla marea di *partite Iva* che per lo più, dietro una presunta indipendenza, celano rapporti di lavoro ancora più subordinati, e dominati dai committenti, rispetto ad esempio al lavoro salariato nel Pubblico Impiego: milioni di persone che, oltre a

portare a casa un reddito medio annuale inferiore spesso a quello di buona parte dei lavoratori dipendenti «stabili», pagano tasse a prescindere, indipendentemente da introiti effettivi, non hanno alcuna protezione sociale, né cassa- integrazione, né sussidi di disoccupazione, e manco una pensione sociale minima. Condizioni simili a quelle dei lavoratori/trici delle Cooperative e del Terzo settore, ove la «cooperazione» cela spesso un rapporto di doppia o tripla dipendenza dai vari snodi delle filiere messe in piedi dai grandi committenti, che usano la forma cooperativa per evitare il rapporto di lavoro stabile e abbassare il costo del lavoro.

Naturalmente nel vastissimo campo del lavoro autonomo, c'è un gran numero di differenze, contraddizioni, contrasti; nonché i lasciti ideologici di un sordo conflitto - ingigantito da quei poteri che amano dividere per comandare indisturbati - nei confronti del lavoro dipendente e in particolare di quello pubblico, ritenuto garantito, privilegiato da sindacati e partiti di sinistra, e in definitiva piuttosto parassitario. Di converso, i lavoratori dipendenti, per lo più sotto l'impulso delle loro organizzazioni maggioritarie, hanno sovente replicato con una speculare visione spregiativa, ammucchiando il piccolo lavoro autonomo in un unico ammasso di padroncini, favoriti da una massiccia evasione fiscale, la quale, pur esistente, riguarda spesso solo il reddito a valle ed è per tanti l'unico modo di garantirsi un introito sufficiente di fronte a una micidiale pressione fiscale, fatta di mille gabelle sulle più disparate, artificiose e bizantine «voci» di prelievo.

D'altra parte, analoga frammentazione e differenziazione opera in modo incessante anche nel campo della classe operaia e del lavoro salariato e dipendente pubblico e privato. Se per gli operai le previsioni di Marx di una omogeneizzazione inarrestabile, indotta irreversibilmente dallo sviluppo capitalistico («*Gli interessi, le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si livellano sempre più, perché la macchina cancella le differenze del lavoro e quasi dappertutto riduce il salario ad un eguale basso livello*»[93]), si erano già dimostrate irrealistiche agli occhi dello stesso Marx dopo un paio di decenni dalla stesura del *Manifesto*, è indubbio che la dispersione degli elementi comuni strutturali nel campo operaio e salariato abbiano galoppato in Europa fin dalla seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso. Cosicché oggi appare errato parlare di un *campo proletario* come se esso fosse dotato di un'omogeneità oggettiva: e questo nonostante che a livello mondiale il numero degli operai e dei salariati sia aumentato in contemporanea alla loro frammentazione, e che in Europa l'ultimo decennio ne abbia registrato l'impoverimento costante, parallelo a quello di tanto lavoro autonomo, piccola imprenditoria e parti significative dei ceti «intermedi», trascinati in condizioni economiche «proletarie» . Ho cercato, in *Benicomunismo*, di descrivere ampiamente le cause e gli strumenti di tale frantumazione, almeno per quel che riguarda le società europee e quella italiana in particolare. Qui ne riassumerò solo i punti più rilevanti.

La relativa compattezza garantita alla classe operaia dalla fabbrica fordista - i grandi stabilimenti in cui si concentravano migliaia o decine di migliaia di lavoratori/trici - è stata disgregata fin dagli anni '80 del secolo scorso grazie al massiccio impiego della rivoluzione informatica e telematica, alle delocalizzazioni nei paesi dagli infimi salari e dalle nulle protezioni sociali, nonché alle esternalizzazioni delle attività lavorative in filiere di committenti e sub-committenti sempre più este-

93 K. Marx-F. Engels, *Manifesto*, cit., p. 69.

se. Alle quali ragioni oggettive, si sono aggiunti i motivi soggettivi, politici e sindacali, intervenuti per il cambio di campo da parte delle principali organizzazioni di sinistra dei lavoratori in Occidente, senza il quale probabilmente la frantumazione della forza e della relativa unità operaia preesistenti non sarebbe quantomeno avvenuta con l'intensità e la rapidità che invece il processo ha avuto. Ma l'indebolimento è stato soprattutto oggettivo: le delocalizzazioni, le esternalizzazioni, la catena infinita di appalti e sub-appalti hanno contribuito a far sì che i lavoratori subordinati non riuscissero più neanche a scovare le loro controparti, né riuscissero più a sviluppare una qualche strategia unitaria, sulla base di quella che tradizionalmente abbiamo definito *coscienza di classe*.

In parallelo, l'altra micidiale arma di dispersione e differenziazione tra i salariati è stata la drastica riduzione del lavoro stabile e relativamente garantito e la massima diffusione del *lavoro permanentemente precario* che è dilagato nell'ultimo ventennio anche nei territori del capitalismo avanzato, con particolare impatto in Italia, laddove le garanzie del lavoro salariato e dipendente erano decisamente tra le più avanzate al mondo fino agli anni '70 del secolo scorso. Certo, il lavoro salariato a tempo pieno, garantito durante un arco di vita fino al pensionamento, è stato sempre minoritario su scala mondiale nel corso degli ultimi due secoli di capitalismo, che ha utilizzato una grande varietà di forme di sfruttamento; e guardata da un'angolatura universale, non è una situazione inedita quella che viviamo, che dietro gli alberi del lavoro salariato stabile ci sia una foresta di lavori non regolarmente salariati, illegali, semilegali, famigliar-domestici, para-schiavistici. Ma per l'Europa e ancor più per l'Italia la novità dell'ultimo ventennio è stata l'imposizione politica che ha formalizzato il lavoro informale e lo ha reso maggioritario, dando piena legittimità alla precarietà totale, alla perdita di diritti e di garanzia minime anche in quei paesi ove, come di certo in Italia, pur esisteva una lunga tradizione di lotte e di forza degli operai e dei salariati.

Cosicché diffondere ovunque - utilizzando in Italia nuovi strumenti legislativi come il pacchetto Treu o la legge Biagi[94] che hanno imposto decine di modi differenti di essere precari a milioni di persone - il lavoro in affitto, i contratti di formazione-lavoro e di apprendistato, i part-time più flessibili, i contratti di collaborazione coordinata e continuativa, i lavori finto-autonomi a partita-Iva, le fasulle forme di cooperative che nascondano lavoro dipendente sottopagato, ha consentito ad esempio al capitalismo italiano di scompaginare totalmente quella che, fino agli anni '70 del Novecento, era stata la relativa compattezza del lavoro operaio e salariato. Le nuove leggi hanno frantumato ogni ostacolo nel processo di riduzione delle forze-lavoro alla precarietà più intensa e ad una flessibilità indifesa, e hanno

94 Si tratta delle due leggi fondamentali che hanno ingigantito e legalizzato le più varie forme di lavoro precario in Italia, spesso sanzionando con la precarietà anche forme di lavoro assolutamente continuative, non autonome ma pienamente subordinate al comando di azienda. La prima è stata varata dal primo governo Prodi, di cui Tiziano Treu era ministro del Lavoro; la seconda, sulla quale aveva lavorato come principale consulente soprattutto il professor Marco Biagi, ucciso poi dalle Brigate Rosse, è stata invece un parto del secondo governo Berlusconi. Dopodiché, in Italia il cosiddetto lavoro *atipico*, con una sterminata tipologia di nuove modalità precarie, è divenuto così tipico da coprire circa i tre quarti delle nuove assunzioni nel primo decennio del Duemila e a fine 2013 i precari tra i lavoratori dipendenti erano considerati almeno 5 milioni, senza considerare la precarietà dei cosiddetti «indipendenti» o «autonomi».

contribuito decisamente a impedire a vaste masse di lavoratori/trici di riconoscere comunanza di interessi e di praticare unità d'azione, disperdendoli in mille e variegate contrattualità, e rapporti lavorativi giuridicamente differenziati.

Malgrado - in assoluto contrasto con le sciocche e strumentali ideologie sulla *fine del lavoro* - ragionando su scala mondiale, il lavoro salariato invada la vita di tanta parte dell'umanità più che mai, l'attuale invasività sconvolgente dell'uso delle forze-lavoro non ha espresso forme di conflitto analoghe a quelle di alcuni decenni fa, proprio a causa della parcellizzazione dei *modi di essere forze-lavoro*. La precarietà lavorativa, che impedisce alla grande maggioranza delle sue vittime di poter contare su una qualsiasi sicurezza esistenziale, è stata ed è un'arma potentissima per frantumare le *forze-lavoro*, per le quali è più corretto oramai usare il plurale piuttosto che il singolare. E la profondità di tale *pluralizzazione* è tanto più vasta e preoccupante perché non si tratta solo di una momentanea strategia politico-sindacale che possa essere ribaltata con una nuova era di patti sociali o rinnovato keynesismo. Le ragioni della dilagante precarizzazione del lavoro sono innanzitutto strutturali e riguardano un'intera epoca. Esse sono in primo luogo legate alla precarietà e aleatorietà delle stesse strutture industriali e aziendali in larga parte del Primo mondo, a causa sia della massiccia finanziarizzazione del Capitale negli ultimi due decenni, sia della crescita vistosa della concorrenzialità tra capitali nazionali e tra «vecchie» potenze economiche e nuovi paesi rampanti, sia della scelta di orientare una parte significativa delle produzioni verso consumi altamente volubili, capricciosi e imprevedibili nel loro evolversi continuo.

Tornerò più avanti sul ruolo straripante della globalizzazione finanziaria degli ultimi anni e sulle cause che hanno ingigantito il peso di quel capitale che intende *far denaro con il denaro*, senza perdere tempo a produrre qualcosa di concreto. Ma è bene sottolineare subito una delle conseguenze principali dell'invasività della finanza sulla produzione di merci e sull'imposizione della precarietà come caratteristica-base di gran parte dei nuovi lavori, usando le parole di Giorgio Cremaschi.

> *Qual è la condizione di tutte le imprese che producono beni materiali di fronte alla globalizzazione finanziaria? Nel mondo vige oggi la piena libertà di circolazione dei capitali che si intreccia con un potere finanziario mondiale che ha il suo centro negli Stati Uniti. I capitali circolano liberamente alla ricerca del miglior guadagno nel tempo più breve possibile. Questa enorme speculazione finanziaria produce le sue rendite diffuse nei Paesi più ricchi ma soprattutto alimenta una volatilità e una incertezza dei mercati che colpisce in primo luogo tutte le imprese che si occupano d'altro oltreché di pure transazioni di denaro... Questa dimensione speculativa del capitalismo incide su tutte le strategie di impresa, rendendo ogni attività tendenzialmente più precaria. La tentazione di fuggire dalla necessità di dover fare qualcosa di utile, per inseguire la speculazione fine a se stessa, tocca continuamente gli imprenditori, dai più grandi ai più piccoli, e naturalmente incide su programmi produttivi e scelte che riguardano l'occupazione*[95].

Gli altri elementi di precarietà strutturale dell'impresa capitalistica, e dunque della precarizzazione del lavoro dipendente e salariato, sono legati all'accentuarsi parossistico della concorrenza tra paesi dominanti e paesi emergenti, all'interno però di un quadro di consumo e assorbimento dei prodotti sostanzialmente stagnan-

95 Giorgio Cremaschi, in *Un altro mondo in costruzione*, cit., pp. 24-33.

te. Non riuscendo - malgrado la sparizione della quasi totalità dei regimi dell'ex blocco sovietico che erano accusati di impedire la diffusione del modello e della ricchezza capitalistici - a generalizzare il benessere e la possibilità di adeguati consumi, né ad allargare il mercato mondiale inglobandovi quei due terzi (o tre quarti) del pianeta storicamente tagliati fuori da esso, la crescente produzione di merci si è indirizzata in prevalenza verso il Primo mondo e quei settori di benessere che si sono creati in vari paesi emergenti, pur se essi, persino in paesi oramai potenti come la Cina e l'India, coinvolgono non più di un quinto della popolazione. Davanti ai crescenti rischi dell'esplodere di un'immane crisi da sovrapproduzione, accentuata dalla rigidità del consumo persino nei mercati «da Primo mondo» dove la richiesta di beni primari è già garantita per le fasce più agiate della popolazione, un obiettivo della produzione è divenuto il consumo più voluttuario e artificiale da parte dei cittadini/e a medio-alto reddito.

Ciò ha prodotto il tentativo di spostarsi dalla quantità alla qualità dei beni: una qualità creata in laboratorio dalla pubblicità che però espone le nuove merci a un grado di capricciosità e individualizzazione degli oggetti che non ha confronti con la precedente fase di dominio della produzione fordista, giocando sull'estrema labilità dell'*individuo-mercato*, di un consumatore che viene inseguito come se fosse un mercato a sé. Le nuove *produzioni volubili* sono impostate sulla camaleonticità del consumatore benestante, accentuando la precarietà e mobilità dell'intera struttura produttiva, e in primo luogo imponendo la sparizione di ogni «rigidità» e tutela per le forze-lavoro. Il risultato complessivo è l'attuale massimo frazionamento delle forze-lavoro e lo squilibrio totale dei rapporti di forza tra capitalisti e salariati, a netto favore dei primi.

> *Le trasformazioni nelle modalità di erogazione del lavoro in Italia nell'ultimo ventennio si possono così sintetizzare: si è legalizzato il lavoro nero, illegale, atipico, indifeso, «da terzo mondo», si è cercato di far diventare tipico l'atipico, di renderlo la norma, la forma di lavoro dominante. Il capitalismo flessibile ha imposto: a) una vorticosa rotazione mondiale dei capitali; b) un'altrettanto rapida innovazione tecnologica, velocemente esportabile e generalizzabile, con la tempestività delle comunicazioni decisionali che viaggiano per via telematica; c) magazzini ridotti all'osso con l'eliminazione dei grandi stock immobilizzati e con la capacità di rinnovare il prodotto «just in time». Ma soprattutto ha spezzato ogni «rigidità» della forza-lavoro, spostando massicciamente la produzione ove il lavoro è a costi infimi e senza difese normative, usando cinicamente l'immigrazione per frantumare il fronte dei salariati; smantellando l'unità produttiva della grande fabbrica, esternalizzando la produzione, praticando sistematicamente tecniche produttive pre-fordiste, travestendole da lavoro autonomo, dal subappalto al cottimismo, dal lavoro famigliar-paternalistico a forme paraschiavistiche affidate a clan patriarcali o mafiosi. Con queste scelte, alla radice della precarizzazione dilagante, si è ridotto sensibilmente il numero di lavoratori stabili, per avere a disposizione una gran massa di forza-lavoroda mettere velocemente in opera e altrettanto rapidamente buttata fuori, in modo da poter istantaneamente variare modalità e qualità della produzione senza intrali*[96].

Quindi l'enfatizzazione dell'«inedita» fase di lavoro *post-fordista*, che avrebbe dovuto ammorbidire i conflitti tra forze-lavoro e padronato, con la partecipazione

96 Piero Bernocchi, «La precarietà del lavoro mentale flessibile», in Cesp-Cobas (a cura di), *Vecchi e nuovi saperi*, Massari ed., Bolsena 2001, pp. 13-14.

dei salariati alle sorti dell'impresa, in realtà ha prodotto l'introduzione brutale di massicce forme di *pre-fordismo,* con il recupero di modalità di lavoro addirittura ottocentesche. Come detto, esse non sono una novità globale perché nel Sud del globo il profitto capitalistico è stato secolarmente fondato, e in buona parte lo è anche oggi, sul lavoro semischiavistico di centinaia di milioni di donne, ragazzi/e, migranti, e basato su rapporti di lavoro non salariati, famigliari, mafiosi, clientelari, religiosi. Da questo punto di vista, l'osmosi, tra Nord e Sud del mondo, tra vecchie e nuove modalità di impiego delle forze-lavoro - che il capitalismo non ha mai completamente dismesso né mai inventato davvero ex novo ma per lo più riciclato - produce un apparente paradosso. Mentre ha disgregato la forza della «vecchia» massa operaia e disperso l'unità produttiva e politica tra le forze-lavoro in Occidente, la produzione capitalistica sta tendenzialmente avvicinando le modalità universali di lavoro salariato. Si potrebbe sintetizzare così questo periodo di sconvolgimento produttivo: a livello mondiale il capitale pubblico e privato *sta omogeneizzando la disomogeneità* delle forze-lavoro e salariate, rendendo su scala internazionale, almeno potenzialmente, più realizzabili quelle comprensioni reciproche e alleanze, divenute invece più complicate sul piano nazionale. Altrettanto ambivalente è l'uso che negli ultimi anni in Europa è stato fatto dal padronato dei migranti. Il lavoro *da Terzo Mondo* - il lavoro storicamente più sfruttato/indifeso - negli ultimi venti anni ha fatto in particolare vistosa irruzione in Italia e qui, come in ogni altro paese, è stato usato per indebolire il potere sociale e sindacale dei lavoratori/trici stanziali, con l'ausilio soprattutto di una legislazione formalmente repressiva il cui compito vero però - dalla Turco-Napolitano alla Bossi-Fini[97] - non è stato quello di provocare l'espulsione dei migranti.

> *L'obiettivo è stato quello di consegnarli mani e piedi legati a datori di lavoro che traggono profitto dalla loro vulnerabilità giuridica ed hanno quindi interesse al perpetuarsi della legislazione stessa. Il debito finanziario e morale contratto dagli immigrati con i «protettori», l'illegalità in cui si pone il padrone che dà lavoro in nero, pongono il lavoratore migrante in una posizione di dipendenza e coercizione propria dello sfruttamento più sfrenato. La precarizzazione dei migranti non è prodotto di importazione da un Terzo Mondo arcaico, ma parte delle moderne strategie occidentali che vedono settori sempre più vasti della popolazione attiva esclusi dal lavoro dipendente contrattuale e stabile, l'illegalità dei posti di lavoro affermarsi come nuova regola e gli imprenditori rivolgersi verso le categorie più vulnerabili, migranti, donne, bambini*[98].

Come nota Morice, anche qui siamo di fronte al recupero di vecchie forme di lavoro che assumono però una veste e una funzione moderna nelle nuove modalità di sfruttamento. Il razzismo ha poco a che fare con il trattamento spietato e umiliante così spesso riservato ai migranti. Esso è piuttosto il paravento ideologico e

97 Sono le due leggi del primo governo Prodi (la Turco-Napolitano) e del secondo governo Berlusconi (la Bossi-Fini) che, varate formalmente per regolare l'immigrazione in Italia, in realtà sono state e vengono tuttora usate per criminalizzare vaste fasce di migranti e renderli molto deboli verso l'imperio padronale - e non solo, visto il diffusissimo uso privato e per le attività di cura che persino settori popolari ne fanno un po' ovunque nel Paese - che delle loro forze-lavoro ha assolutamente bisogno ma che le pretende massimamente indifese.

98 Alain Morice, «La modernità del lavoro migrante», tradotto in *Le trasformazioni del lavoro*, ed. Cobas, novembre 1997.

sub-culturale da dare in pasto ai lavoratori stanziali e a settori popolari che vedono peggiorare le proprie condizioni di vita e di lavoro, affinché non rivolgano la loro ostilità verso il padronato o il potere politico. Ma in realtà non è che i capitalisti preferiscano gli stanziali ai migranti o i bianchi ai neri o i cattolici agli islamici: indifferenti (come lo è il denaro) a colori di pelle, etnie o religioni, essi piuttosto prediligono *i lavoratori/trici senza diritti*. Se dunque l'uso dei migranti ha il doppio obiettivo di garantirsi forze-lavoro a buon mercato e indifese e nel contempo di indebolire la forza contrattuale degli stanziali riducendone ulteriormente i pochi diritti rimasti, il conflitto tra stanziali e migranti non è solo distruttivo per questi ultimi, ma anche autodistruttivo per i primi: le condizioni di illegalità e di privazione dei diritti per i migranti, abbassandone all'estremo la capacità di difendere le modalità di impiego della propria forza-lavoro, agevolano quella sorta di involontario *dumping* sociale che consente poi al padronato di ricattare anche gli stanziali che non accettano quelle riduzioni di salario e di diritti che la «concorrenza» migrante rende possibile.

Nello stesso tempo, però, il capitalismo occidentale ha importato delle «fresche» forze-lavoro che non sono facilmente inquadrabili in meccanismi neocorporativi e che sono portatrici, almeno potenzialmente, di cariche di ribellione e non subordinazione che negli ultimi tempi in Italia si sono tradotte in lotte di massa - come nel caso dei facchini della Logistica e degli occupanti di case - assai decise, non di breve durata e indirizzate ad ottenere risultati concreti in termini di miglioramento *qui ed ora* delle proprie condizioni. Spetterebbe però ai salariati/e stanziali, e con relative maggiori garanzie occupazionali, abitative e salariali, ricercare non solo una qualche ricomposizione al proprio interno mediante alleanze stabili, ma anche praticare tentativi analoghi verso il lavoro migrante, rovesciando l'uso divisorio strumentale che il padronato ne intende fare. La difesa della piena parità di diritti tra il lavoro migrante e il lavoro stanziale più stabile non è un «dono» solidaristico che le forze-lavoro più garantite fanno a quelle più indifese e saltuarie. Essa è l'unica vera forma di effettiva difesa dall'uso spietato che il capitalismo fa di queste ultime per frantumare ogni resistenza e unità all'interno di tutto il lavoro salariato. *La lotta tra penultimi e ultimi* nella scala sociale è, al contempo, omicida e suicida: e un'unità di intenti e di azione tra di essi non danneggerebbe affatto i primi ma sarebbe l'unico modo per non dover rincorrere verso il basso i più deboli e indifesi.

Come per il nuovo quadro di immiserimento in una parte considerevole delle classi e ceti «intermedi» e della «piccola borghesia», anche per il popolo migrante si aprono nuovi scenari di relazione con l'universo salariato stanziale che vede le proprie condizioni generalizzarsi a livello globale. Così come si estende il novero di coloro che possono definirsi, con criteri marxiani, individui *produttivi*. In *Benicomunismo* ho trattato ampiamente il processo epocale che, sotto la spinta della rivoluzione informatica e telematica, ha inserito nel campo dei lavoratori produttivi (cioè *produttori di valore aggiunto* alla merce) centinaia di milioni di salariati del lavoro mentale o cognitivo in tutto il pianeta, affidando loro un ruolo e un peso sempre crescente nella produzione globale di profitto. Segnalavo tra l'altro, per un illuminante paragone quantitativo, come alla fine del 2010 uno studio che raffrontava i profitti accumulati nell'ultimo quinquennio da Google e dalla Toyota, simboli eclatanti rispettivamente della produzione immateriale e di quella materiale classica novecentesca, rapportati al numero di dipendenti delle due multinazionali,

giungeva alla sorprendente conclusione che i salariati *mentali* di Google avevano prodotto pro-capite 30 volte più profitto di quelli *manuali* della Toyota[99]: e notavo come un divario così netto doveva farci modificare l'interpretazione ottocentesca, ereditata poi da gran parte del comunismo novecentesco, dei *produttori di valore* legati esclusivamente alla fabbrica e al lavoro agricolo bracciantile.

> *Certo, anche la fabbrica ottocentesca immetteva nella catena meccanica i passaggi cognitivi della produzione artigianale, del sapere operaio degli ex artigiani spossessati della loro autonomia e delle loro conoscenze. Ma nel passaggio dall'alienazione dei saperi per via meccanica a quella per via informatica, ci ritroviamo nelle condizioni da manuale di un eccesso di quantità che si trasforma in qualità. Non ci sono infatti paragoni possibili, sul piano quantitativo, tra i furti di saperi che la fabbrica della rivoluzione industriale esercitava sugli operai quando essi mettevano in atto i più ingegnosi artifizi per risparmiare energie, e il saccheggio di conoscenza che negli ultimi decenni l'apparato informatico ha fatto, alienandola a milioni di lavoratori intellettuali, inglobando ad esempio in un unico megaprogramma una massa enorme di esami sintomatologici e indizi patologici, frutto dell'attività di moltitudini di medici, infermieri e specialisti sanitari; oppure, derubando migliaia di progettisti per raggruppare in un programma informatico i vari schemi grafici delle auto del dopoguerra per nuove carrozzerie di automobili... Una produzione immateriale a fini di profitto esisteva anche nell'Ottocento e nella prima parte del Novecento. Ma c'è, pure qui, un tale accumulo di quantità che trasforma qualitativamente il panorama quando si passa per esempio dalla produzione di libri o film o dischi della prima metà del '900 alla odierna produzione immateriale che sovrasta, in rese di profitto, le classiche e solide produzioni fordiste, trasferendo nel mercato mondiale idee e immagini a 360 gradi, la scuola e l'informazione, il suono e la luce, la danza e il canto, la fotografia e il disegno, i giochi e i desideri*[100].

Più in generale, ho sottolineato in *Benicomunismo* - come pure in alcuni precedenti testi - come e quanto il Capitale, mettendo in produzione e mercificando sempre nuovi territori, abbia attirato molti inediti strati sociali nel ruolo di *produttori di plusvalore* e profitto, rendendo assai mobili e non sempre individuabili i confini tra chi contribuisce direttamente ad arricchire di valore le merci e chi, pur avendo un ruolo nell'organizzazione sociale, può essere considerato improduttivo.

> *Si è ampliata di molto la folla di coloro che partecipano alla produzione di profitto, dunque in qualità di sfruttati nel senso marxiano, con un vasto spettro di figure e soggetti non prevedibili dal comunismo ottocentesco e per lo più trascurati da quello novecentesco, ad esempio i lavoratori/trici di quei settori pubblici, servizi sociali e Beni comuni che fino a ieri erano fuori dal campo della produzione capitalistica. Se indaghiamo sui mutamenti prodotti nella scuola o nella sanità, nei trasporti, nella*

99 È sempre bene ripetere che la distinzione tra lavoro manuale e mentale (o intellettuale, o cognitivo) va presa con la dovuta cautela - così come quella tra produzione immateriale e materiale. Se già nell'Ottocento «manuale» qualsiasi lavoro materiale pretendeva comunque una più o meno significativa partecipazione mentale, ancor più oggi l'integrazione tra le due forme di lavoro e di produzione è sviluppata e avanzata. Pur tuttavia, la distinzione resta utile perché vogliamo così intendere la prevalenza di una modalità sull'altra: e ad esempio tra un insegnante «mercificato» di inglese e un operaio alla catena Fiat le differenze in tal senso sono ancora rilevabili; come quelle, per tornare ai casi citati di produzione di profitto aziendale, tra un informatico di Google e un operaio della Toyota.

100 P. Bernocchi, *Benicomunismo*, cit., pp. 62-3.

produzione di energia e nelle telecomunicazioni, nell'informazione pubblica, nell'usufrutto dell'acqua o nello smaltimento dei rifiuti, vediamo che settori fuori dalla produzione di profitto in precedenza si stanno trasformando nei grandi business del XXI secolo mediante una mercificazione senza precedenti... I lavoratori/trici della scuola e della sanità - oltre ad essere immessi direttamente nel meccanismo produttivo dell'istruzione-merce e della salute-merce - entrano con i costi delle proprie forze-lavoro anche in quelli della formazione, della conservazione e della riproduzione delle forze-lavoro del più vasto mondo dei salariati... Inoltre, con il diffondersi delle multinazionali oligarchiche, l'opera di riequilibrio prodotta dalla concorrenza (il fatto richiamato nel «Capitale» che i super-profitti in un settore vengano rapidamente annullati dall'ingresso nel settore di altri capitalisti) è oggi sovente ridotta ai minimi termini. Cosicché, laddove settori dell'apparato economico sono monopolizzati da oligarchie, i profitti straordinari non sono affatto di breve durata e di quantità limitata nel tempo ma coprono a volte interi decenni, costituendo un elemento decisivo dell'attuale accumulazione di capitale,e ingigantendo il ruolo (in quanto produttori di super-profitti) di quella vasta area di tecnici, scienziati, informatici, progettisti che permettono i salti di qualità nell'estrazione di plusvalore[101].

Nel tentativo di definire le trasformazioni nel processo di addizione di valore alle merci - e dunque, di produzione di plusvalore - segnalavo anche il sempre più rilevante ruolo di alcuni di coloro che ho definito *nuovi produttori di nuovi profitti*.

Nella produzione di valore aggiunto alle merci quale è il ruolo dei pubblicitari, degli inventori di idee incollate al prodotto, di coloro che confezionano l'involucro immateriale che lo avvolge in maniera decisiva al fine della vendita, dei creatori di «brand», di marchi sovente venduti al posto del (o in aggiunta al) prodotto stesso? Quanto valore è immesso, ad esempio in un capo di abbigliamento, dalla quantità materiale di forza-lavoro occorrente per la sua tessitura, coloratura, confezionamento, e quanto invece dalla qualità (non misurabile in ore lavorative) della forza-lavoro immateriale *contenuta nell'ideazione che lega il vestito ad un'emozione, un valore di status sociale, un elemento dell'apparire piuttosto che dell'essere materiale? Prendiamo una scarpa da corsa prodotta in Cina, e immaginiamo che la ditta produttrice cinese ne venda una parte nel mercato interno e dando l'altra per l'esportazione ad una multinazionale come la Nike. La quantità di forza-lavoro materiale, immessa in entrambe le scarpe, è identica, ma nella scarpa che verrà venduta in Occidente con il «logo» della Nike c'è un surplus di valore fornito dal marchio. Il compratore occidentale, cioè, non acquista solo la materialità della scarpa, ma anche il* carico immateriale *immessovi da un logo che vale come segno di distinzione e di identificazione. Chi ha immesso tale valore? Non si tratta solo dei pubblicitari all'interno dell'impresa. In molti casi, il vero produttore, l'inventore del «logo» che ha accumulato nel prodotto più valore di quanto ve ne fosse in base della sola materialità, viene derubato del valore che ha aggiunto, perché la sua idea è stata scippata da qualcuno che non ha compensato in alcun modo l'ideatore, che si ritrova, magari senza neanche saperlo, ad essere cosi massimamente sfruttato. Quante idee, quanti «logo», quanti segni sono stati carpiti dai «creativi» delle multinazionali dal web, dai blog, dai social network, dall'abbigliamento di strada, dalle opere dei writers sui muri, dai giovani del rap e dell'hip hop delle piazze, dal look di una banda di quartiere o del popolo di una discoteca?*[102].

101 *Ibidem*, pp. 64-5.
102 *Ibid*., pp. 65-6.

E oggi ulteriori riflessioni sui mutamenti rapidi e notevoli nelle modalità di fare profitto, al seguito delle sempre più incalzanti trasformazioni indotte dalla telematica, mi portano a sottolineare complessità aggiuntive nella formazione del plusvalore, nello sfruttamento e nei suoi protagonisti. Fatti di grande rilievo stanno accadendo in particolare nel campo dei *social network* e delle *piattaforme* di comunicazione, e li espliciterò partendo da un recente e clamoroso episodio: l'acquisto da parte di Facebook di WhatsApp per la sbalorditiva somma di 19 miliardi di dollari. Come è noto tra gli utilizzatori di *smartphone*, WhatsApp - il nome di questa applicazione gioca sull'assonanza con *what's up*?, che succede? che c'è di nuovo? - è una nuovissima piccola impresa (*start-up* - mettere in moto, avviare - è il nome che viene attribuito a queste entità), sorta come altre analoghe pressoché dal nulla, grazie al lavoro di un ingegnere statunitense di origine ucraina, Jan Koum, che cinque anni fa ebbe l'idea di produrre un'applicazione per cellulari che ha raggiunto in un quinquennio 450 milioni di utenti in tutto il mondo (con il raddoppio dell'utenza nel solo 2013), permettendo l'invio di sms e l'apertura di una conversazione permanente, allegando foto, video e altro ed avendo compatibilità con tutti i tipi di smartphone. Con in più un vantaggio non da poco:

> *Koum è vissuto in Ucraina fino al 1992... Cresciuto in uno Stato poliziesco, Koum ha una cultura libertaria. Perciò nel progettare WhatsApp ha dedicato una grande attenzione alla tutela della privacy degli utenti. Nell'era del Datagate, questo gli dà una marcia in più rispetto ad aziende molto più grandi della sua. Per esempio, WhatsApp, dopo aver trasmesso il messaggio al destinatario, lo cancella dalla memoria dei suoi server. È molto più difficile per la National Security Agency (Nsa), o per un hacker malintenzionato, rintracciare queste comunicazioni. La privacy può essere, più banalmente, una protezione contro l'eccessiva curiosità dei genitori. E non a caso WhatsApp ha avuto come primo mercato quello degli adolescenti, un po' come Instagram, che Facebook acquistò per oltre un miliardo di dollari nel 2012 e che prevede l'autodistruzione delle foto appena trasmesse... A chi lo accusa di aver strapagato la sua ultima acquisizione, Mark Zuckerberg, fondatore e chief executive di Facebook, risponde tranquillo: «WhatsApp aggiunge un milione di nuovi utenti ogni 24 ore, e di questo passo il traguardo di un miliardo di utenti è alla sua portata. Un servizio che raggiunge simili dimensioni ha un valore incredibile»*[103].

Ma da dove proviene tutto questo *«valore incredibile»?* Chi ha aggiunto plusvalore? Chi sarebbero in questo caso gli *sfruttati?* Come è possibile che Instagram sia stata acquistata per un miliardo di dollari nel 2012 e solo due anni dopo lo stesso acquirente, Mark Zuckerberg, abbia speso 19 volte tanto per WhatsApp? Gli abbonati di WA si sono scambiati nel 2013 7000 miliardi di messaggi, spendendo ognuno/a la risibile cifra di 99 cent di dollaro per l'abbonamento annuale (dal secondo anno: il primo è addirittura gratuito) e usano una struttura che, all'inizio del 2014, aveva solo 55 impiegati, di cui 32 ingegneri. Se sommiamo ai numeri di WhatsApp quelli degli altri grandi nomi dell'attuale messaggistica (i tempi sono così rapidi che magari quando questo libro circolerà nelle librerie numeri e nomi saranno già cambiati) - strutture come WeChat (casa madre in Cina), Kakao Talk (Corea del Sud), Line (Giappone e Corea) Viber (Cipro) e Snapchat (Stati Uniti) - si arriva a circa un miliardo di utenti facenti riferimento ad apparati che, tutti insieme, hanno

103 Federico Rampini, «Web Power», in *La Repubblica*, 21 febbraio 2014.

poche centinaia di impiegati e ingegneri informatici. Dunque: da dove provengono i guadagni e i profitti se il servizio ha un costo irrilevante e i circa 450 milioni di dollari annui incassati da WhatsApp con i soli abbonamenti sono comunque abissalmente lontani dai 19 miliardi sborsati da Facebook per acquistare la folgorante *start-up*? Non mi pare sostenibile la tesi che il valore aggiunto alla merce-comunicazione - che al momento garantisce al capitalismo i profitti di gran lunga più rilevanti (droga esclusa: ma i rischi del business telematico sono abissalmente minori) - ce la mettano, nel caso di WA, i suoi 55 impiegati-ingegneri.

Per giungere ad una risposta, seppure con cautela, va ricordato che il mondo della messaggistica e della comunicazione telematica sta non solo sconvolgendo i colossi internazionali della telefonia e gli apparati di Stato delle Telecomunicazioni, ma che persino i computer rischiano una rapida obsolescenza in questo campo - per ciò che riguarda la comunicazione semplificata - nei confronti dei cellulari di nuova generazione: anche gli utenti di quelli che erano i giganti del settore solo fino a pochissimi anni fa, Google, Yahoo, Apple, si stanno spostando sugli *smartphone*, pronti a cavalcare tutto ciò che di comunicazione tascabile seguirà ad essi nei prossimi anni. Il che sta formando un gigantesco mercato di miliardi di persone il cui valore non è prodotto certo dal dollaro annuale versato per l'abbonamento a WA o analoghe piattaforme della messaggistica e telefonia cellulare, quanto invece dall'enorme business derivato dalle inserzioni pubblicitarie e dal marketing legato alla vendita di informazioni sugli utenti abbonati.

Per quanto paradossale la cosa possa sembrare nella teoria paleo-industriale marxista sulla formazione del plusvalore e del profitto, non sono in questo caso i tecnici e ingegneri (retribuiti con stipendi considerevoli, che vanno ben oltre la «reintegrazione della forza-lavoro») coloro che producono valore ma gli stessi *utenti/clienti*, bersagli sia delle campagne pubblicitarie dei vari marchi industriali sia del marketing di tutte le strutture della vendita telematica. Il profitto giunge a WhatsApp - come a Google, Yahoo, Facebook, Twitter, strutture nate propalando l'idea di inverosimili *business* senza profitto, gratuite nell'accesso e spergiure sul fatto che mai avrebbero fatto pubblicità, e invece infarcite di *spot* e con fatturati annui già intorno alla decina di miliardi di dollari - dalle imprese che accalappiano i clienti dei social network e delle start-up telematiche, e che li spremono come mucche da latte. Tenendo conto che WA ha più utenti di tutte le compagnie telefoniche dell'Europa occidentale messe assieme, e che alla fin fine Facebook ha pagato a WA una somma che equivale a 45 dollari per utente, già sapendo che in pubblicità e marketing ne ricaverà assai di più, la somma sborsata da Zuckerberg smette di apparire una follia. Volendo introdurre altre complicazioni in materia di produzione di valore e sfruttamento, un altro esempio può riguardare alcune serie televisive di straordinario (anche se spesso non duraturo) successo. Uno dei *must* al momento della scrittura di questo libro, *Peppa Pig*, è un *cartoon* che con la sua incredibile diffusione mondiale ha oscurato anche il precedente *Hello Kitty* negli ascolti universali ma soprattutto nella diffusione senza confini della oggettistica e dei gadget derivati.

> *La maialina con il muso da phon più famosa del mondo in un paio di anni ha scalzato persino Hello Kitty: oramai quaderni, zaini e astucci sono tutti di Peppa e pomeriggio e sera in televisione le sue vicende dominano incontrastate. La serie dei suoi cartoni animati è diffusa in 180 nazioni, non c'è angolo al mondo che non accolga con entusiasmo le minime avventure della famiglia dei maiali, tutti i bambi-*

ni sono incantati da queste storielle fatte quasi di niente ma che hanno il pregio evidente di comunicare buonumore e serenità... Peppa non combatte contro nessuno, vive con la sua affettuosa famiglia e gli amici cari, tutti sono contenti, si abbracciano, ridono, saltano nel fango senza problemi... È un mondo a parte, un mondo infantile che non vuole sapere niente di rischi e pericoli, delle pene del mondo, difendendo il diritto alla beata ignoranza, a una felicità senza ombre né preoccupazioni. La famiglia tradizionale torna ad essere il centro dell'universo, una famiglia in cui tutti giocano insieme come in un sogno primaverile. Forse ogni bambino vorrebbe almeno per un giorno far parte di una famiglia così, senza strilli e senza tensioni[104].

Non mi soffermo sulla lettura culturale e sociale del fenomeno: è probabile che l'analisi che qui riporto sia valida. Né mi addentro in confronti con illustri precedenti dei decenni scorsi, ad esempio con i *cartoons* della Disney o della Warner Brothers che hanno accompagnato l'infanzia della mia generazione e di varie altre: confronti che ci porterebbero sul terreno - interessante, ma non per ciò che sto qui trattando - dello scadimento culturale nell'ultimo trentennio anche nel campo dell'intrattenimento filmico e televisivo dei più giovani. Ciò che qui ci interessa è quel «*ormai quaderni, zaini e astucci sono tutti di Peppa*» segnalato da Lodoli. Seppure oggetti legati ad eroi del cinema, Tv e fumetti siano in circolazione da decenni, negli ultimi anni il salto di quantità è stato così enorme da farci interessare ad esso in questa riflessione impegnativa sull'attualizzazione dei concetti di sfruttamento e di sfruttati/e. Come per il cartoon di Peppa Pig, egemone fino al prossimo boom mediatico, esistono nel mondo migliaia di altri mondi virtuali e fantastici - di fonte letteraria, televisiva, cinematografica, fumettistica o centrata sul web e sui videogiochi - che il capitalismo ha messo a frutto non tanto con la vendita del prodotto virtuale, ma soprattutto con la sua materializzazione nell'oggettistica, con miliardi di gadget in tutto il mondo che producono abissalmente più profitto delle opere originarie che li hanno generati e giustificati.

Ebbene: chi è il vero produttore *sfruttato* del gadget e del profitto conseguente, chi aggiunge valore al pupazzo o allo zainetto o alla penna e all'infinità di prodotti materiali collegati all'opera di fantasia? Sono gli operai che materialmente fabbricano il gadget? Sono loro gli sfruttati? Mi pare che la risposta debba essere negativa. Il valore dell'oggetto non è nella materia, ma nello *spirito*, nelle sensazioni ed emozioni che richiama nell'acquirente e che lo ricollegano al mondo fantastico amato durante la lettura o la visione televisiva, cinematografica, via web. Insomma, siamo di fronte ad uno dei più vistosi esempi di messa a profitto dell'immaginario. Ma allora il vero produttore, l'eventuale sfruttato, è colui che tale immaginario ha creato. Solo che la sua individuazione si complica ancor più nella produzione fondata sul virtuale, perché la traduzione di un'idea in prodotto molto spesso non è opera di un singolo o di pochi individui. Ad esempio, nel caso della trasmissione televisiva certamente *produttivi* - in quanto hanno aggiunto valore alla merce - sono i «creativi» che hanno ideato le vicende della famiglia di maialini, anche se non sappiamo con certezza se sia stata farina del loro sacco o abbiano carpito altrove l'idea-base e i caratteri dei personaggi, da fonti esterne che nulla hanno ricevuto in cambio della loro ideazione. Comunque, nella traduzione dell'idea in merce sono entrati di certo altri protagonisti: coloro che realizzano, puntata dopo puntata,

104 Marco Lodoli, «Peppa Pig», in *La Repubblica*, 21 febbraio 2014.

il cartoon; i venditori che hanno piazzato il prodotto in quasi duecento nazioni; quelli che hanno trasformato i personaggi televisivi in oggetti vendibili; i pubblicitari che hanno venduto l'abbinamento dei maialini con altre merci; e magari anche i sondaggisti che, interrogando il pubblico «fidelizzato», riescono a modificare *in itinere* le storie e i caratteri dei protagonisti, adattandoli ai mutamenti di gusti e di umori del pubblico che oggi garantisce il successo dei maialini, ma che domani potrebbe indirizzandosi altrove.

E si potrebbe continuare con altri protagonisti non irrilevanti del processo di valorizzazione della merce-Peppa, nel lungo e accidentato percorso che ha condotto dal parto dell'idea primigenia fino alla vendita del *format* e dei *gadget* collegati. Perché ad esempio non va dimenticato che la produzione di plusvalore esiste solo se la merce viene venduta: il giorno in cui i maialini cessassero di interessare i telespettatori, i pubblicitari non riuscissero più a vendere gli spot annessi al programma e i gadget non appassionassero più l'infanzia internazionale, quelle merci perderebbero ogni valore e altrettanto accadrebbe per le domande che ci siamo fatti su chi siano i soggetti produttori del valore aggiunto alla merce Peppa Pig. Dunque, partecipano alla formazione del profitto anche tutti coloro che contribuiscono a mantenere alto l'interesse del telespettatore, a persuadere gli inserzionisti pubblicitari dell'utilità del connubio tra il loro prodotto e i maialini, ad attualizzare continuamente i gadget e le loro modalità di vendita.

Provvisorie conclusioni su classi, ceti e conflitti di classe

Alla fine di questa trattazione su classi, ceti, conflitti di classe, identificazione dei soggetti di tali conflitti in chiave anticapitalistica e rivisitazione del concetto di sfruttamento e di produzione di valore aggiunto alle merci, mi spetta di trarre alcune conclusioni, sintetizzando, seppure con cautela, i principali elementi di analisi forniti, al fine di trarne strumenti che spero utili per l'azione sociale, politica e sindacale del prossimo futuro, e per la scelta di un percorso di trasformazione della società esistente, in chiave *benicomunista*.

1) Il concetto di classe e di ceto sociale *non è obsoleto*, così come non lo è la convinzione che i conflitti di classe e di ceto abbiano profonde e inestirpabili radici nell'economia, nei processi di produzione, di distribuzione e di spartizione della ricchezza e delle merci. Rispetto, però, alle impostazioni marxiane e del comunismo «scientifico» la realtà odierna c'impone profonde modifiche per interpretare ciò che accade e agire efficacemente per la trasformazione dell'esistente. Al fine di introdurre tali modifiche, pur avendo riportato successivamente vari contributi che la correggono e integrano, sono partito dalla definizione leniniana di «classe» (vedi sopra, pp. 81-2) la quale, pur datata e parziale, mi è parsa una buona base di partenza e più corretta rispetto a varie altre di fonte marxista o della cosiddetta «sociologia borghese».

2) Abbiamo visto come, paradossalmente, lo stesso Marx così schematico nel descivere un conflitto di classe con soli due protagonisti, borghesia e classe operaia, ci tenne a sottolineare che le classi «*non si presentano quasi mai nella loro forma pura*» se non al momento del conflitto frontale con l'avversario. Dunque, così come era una forzatura ideologica quella delle due classi uniche per omogeneità interna e antagonismo reciproco, ho valutato altrettanto sbagliata l'indefini-

tezza di una natura di classe che si manifesterebbe solo nella contrapposizione con altre classi e ceti. Credo che invece alcune caratteristiche comuni di una classe esistano indipendentemente dal ruolo giocato dagli avversari. Solo che, accanto a ciò che unisce una classe, permangono costantemente gli elementi che dividono: e anche questi agiscono al di là di cosa possano fare i «nemici di classe».

Più precisamente, all'interno di una classe pur con caratteristiche comuni operano però diversi *ceti* sociali, che hanno differenti modalità di vivere nella stessa classe; e che di conseguenza si possono trovare in ogni fase ad essere alleati o conflittuali con ceti similari. Ad esempio. Se accettiamo la definizione leniniana laddove essa precisa che le classi *«si distinguono tra loro per il posto che occupano in un sistema di produzione sociale e per il loro rapporto, per lo più sanzionato e fissato da leggi, con i mezzi di produzione»,* possiamo considerare membri della stessa classe capitalistica sia i proprietari individuali/famigliari di rilevanti mezzi di produzione (terra inclusa), con tanto di sanzione giuridica della loro proprietà; sia quella borghesia di Stato e quei funzionari del Capitale (di Stato e privato) che, pur non avendone il sigillo proprietario per legge, appaiono possessori effettivi di altri considerevoli mezzi di produzione, in quanto pienamente abilitati a deciderne le modalità d'uso, il cosa, dove, quanto e per chi produrre e il come distribuire i frutti della produzione; sia, infine, i finanzieri che non producono nulla ma fanno denaro con il denaro. Che ci siano o meno scontri di classe tra essi e i settori sociali anticapitalisti, questi differenti ceti si possono includere in una unica classe capitalistica.

Ma nello stesso tempo non dobbiamo ignorare la diversità dei rispettivi modi di vivere nella stessa classe. Insieme ad alcuni interessi comuni tra capitalisti privati e di Stato, tra funzionari del Capitale multinazionale e borghesia di Stato nazionale, tra industriali, finanzieri e proprietari terrieri - che permangono indipendentemente dagli avversari -, esistono tra questi diversi ceti, e differenti modi di *essere capitalista,* contrasti e anche conflitti, dovuti alla non coincidenza delle loro collocazioni nella classe e nella società. E dunque, di volta in volta, gli elementi di unità e di conflitto, di identità e di differenze di interessi entrano in gioco in maniera variegata, richiedendo di non descrivere una classe come se fosse un monolite o un insieme di interessi sempre convergenti e compatti.

3) Un ragionamento analogo lo si può fare - ed anche con maggiori differenziazioni interne, a causa della debolezza economica e sociale - per quel vastissimo universo di coloro che per vivere devono vendere le proprie forze-lavoro, e che potremmo allargare in una più ampia definizione di classe *senza proprietà e senza potere*.

Sempre facendo ricorso alla definizione leniniana, l'assenza di proprietà giuridica può essere ovviata (vedi la borghesia di Stato) grazie al potere e al possesso sostanziale. Dunque, non basta definire il proletariato come quella classe senza proprietà, che «possiede» solo forza-lavoro e prole: si può non essere proprietari personali di significativi mezzi di produzione o di importanti capitali, ma avere sufficiente potere per farne uso comunque. Inoltre, quanto si parla di proprietà di mezzi di produzione, bisogna fare una netta distinzione tra le dimensioni di essi: una bottega artigiana con i suoi attrezzi, una piccola barca da pesca, un terreno agricolo di qualche ettaro, un bar o una panetteria possono anche essere considerati *piccoli mezzi di produzione,* ma la collocazione sociale dei loro proprietari è distante anni-luce da quella della grande imprenditoria di Stato o privata, nonché da quella dei gruppi finanziari, bancari e assicurativi.

Di conseguenza, sia che ragioniamo sulla classe dei soli *salariati*, cioè di coloro che vivono grazie alla vendita della propria forza-lavoro in forma dipendente e subordinata, sia che estendiamo tale classe fino ad includervi una parte del *piccolo lavoro autonomo*, dotato magari di piccola proprietà come nei casi citati prima, all'interno coesistono ceti e strati sociali differenziati, i quali hanno interessi comuni e convergenti ma anche differenze non trascurabili. Se complessivamente la condizione salariata, dipendente e non proprietaria accomuna ad esempio gli operai stanziali e quelli migranti, i lavoratori del pubblico impiego e del privato, gli occupati relativamente stabili e i precari, le modalità con cui si applica tale condizione sono ben diverse se guardiamo i rapporti lavorativi dal punto di vista della stabilità e del potere contrattuale di ognuno di questi ceti salariati nei confronti del padronato di Stato o privato. Le fabbriche possono essere delocalizzate, il lavoro esternalizzato: le scuole e gli uffici ministeriali no; dunque, almeno per ora, il lavoro operaio e nei settori privati non ha le stesse difese e garanzie della dipendenza lavorativa dallo Stato nazionale. Stanziali e migranti, uomini e donne, possono anche avere sulla carta la stessa identità di salariati/e: ma la ricattabilità e la fragilità del rapporto di lavoro per i secondi è in media ben peggiore che per i primi; e così tra dipendenti relativamente stabili ed eterni precari. Se poi allarghiamo il campo e inseriamo nella classe dei *senza proprietà e senza potere* anche una parte del piccolo lavoro indipendente e autonomo le diversità aumentano ulteriormente.

Dunque, così come nei vertici della scala sociale, anche nelle parti «basse» di essa coesistono elementi e fattori di differenziazione. Il ché impone cautela quando si tratta la collocazione di classi e ceti nella conflittualità sociale, economica e politica. Le classi non sono entità indefinite, non sono grandi gruppi sociali tenuti insieme solo dalla lotta contro gruppi avversari ma non sono nemmeno realtà omogenee o stabilmente omogeneizzabili. Al loro interno i differenti ceti, pur mantenendo una base comune, possono arrivare anche a fasi di conflitto aspro (in «seno al popolo»), a volte persino più duro di quello con altre classi, con le quali a volte si stabiliscono complicità contro ceti momentaneamente avversari pur se interni alla stessa classe (ad esempio, il più volte citato conflitto *tra ultimi e penultimi*, cioè tra salariati stanziali e migranti in questi ultimi anni in Italia e in Europa).

4) Se appare inconsistente una teoria che identifichi una classe solo nel conflitto con un'altra, altresì evanescente mi sembra la distinzione tra *classe in sé* e *classe per sé* - ad esempio, tra operai coscienti solo del proprio conflitto quotidiano economico e operai consapevoli del loro presunto destino di classe rivoluzionaria - che, impostata genericamente da Marx ed Engels, fu invece elemento cruciale della teoria leniniana e kautskyana, prima, e degli scritti di György Lukács, poi (cfr. in particolare *Storia e coscienza di classe*)[105]. Come già detto, per Kautsky come per Lenin e i bolscevichi, la classe operaia non aveva di per sé la consapevolezza del suo essere classe destinata a determinare la fine del capitalismo. Spontaneamente l'orizzonte dei singoli operai o proletari non sarebbe mai andato oltre i propri problemi riguardanti le condizioni immediate di lavoro e di vita, rimanendo all'interno dei rapporti capitalistici, ove al massimo la *classe in sé* poteva dar vita a lotte per migliorare la propria situazione contingente, ma senza giungere a porsi il problema di una rivoluzione anticapitalistica. Il salto alla *coscienza per sé*, rivoluzionaria, gli

105 G. Lukács (Budapest 1885-1971), *Storia e coscienza di classe* (1922), Sugar, Milano 1970.

operai avrebbero potuto farlo solo assimilando la teoria politico-economica marxista, prodotta da un'«intellettualità borghese» costituita, nella socialdemocrazia tedesca ed europea come tra i bolscevichi, per lo più da professionisti, insegnanti, artigiani, impiegati e funzionari della «classe media» cittadina. Su tale scissione tra la coscienza delle necessità immediate e delle possibili prospettive storiche, successivamente ha tentato un'elaborazione organica Lukács, definendo

> *La coscienza di classe è la reazione razionalmente adeguata che viene in questo modo attribuita di diritto a una determinata situazione tipica nel processo di produzione. Questa coscienza non è quindi né la somma né la media di ciò che pensano, sentono ecc. i singoli individui che formano la classe... Queste differenze di livello sono quindi necessità storiche oggettive, differenze nella possibilità oggettiva di una presa di coscienza (nesso tra politica ed economia rispetto alle questioni culturali)... esse indicano diversi gradi nella distanza che separa la coscienza psicologica di classe dalla conoscenza adeguata della situazione complessiva. Tuttavia, queste gradazioni non si possono più ricondurre a cause economico-sociali. La teoria oggettiva della coscienza di classe è la teoria della sua possibilità oggettiva*[106].

Così come in Lenin e in Kautsky, questa lettura delle classi è o profondamente idealista o strumentale. Non si capisce infatti perché dovrebbe esistere di per sé una contrapposizione strutturale tra interessi immediati e a lunga scadenza, se non per l'ovvio motivo che per chiunque, indipendentemente dalla collocazione sociale, intervenire sull'oggi, sull'*hic et nunc*, è più sentito e necessario che tentare di determinare un più o meno lontano *domani*. Ma ancor più incomprensibile (a meno di non volere egemonizzare e utilizzare altri settori sociali per propri interessi, come effettivamente accaduto nel «socialismo reale») è come un'ideologia e una teoria elaborate da intellettuali, autodichiaratisi provenienti da una borghesia che si considerava l'avversario principale del proletariato, potessero permettere di riconoscere i propri interessi storici come distanti e persino contrapposti a quelli immediati della vita lavorativa e sociale quotidiana. Oltretutto, questo contrasto tra la coscienza *in sé* e *per sé* finisce per far svanire le classi come elementi oggettivi della realtà sociale, sublimandole in enti puramente coscienziali. «*La coscienza di classe* - scriveva appunto Lukács - *non è la somma o la media di quello che pensano gli individui della classe ma quello che dovrebbero pensare se fossero in grado di comprendere la situazione data... La coscienza di classe appare così non come un dato immediato, rilevabile, ma uno scopo da raggiungere*». Basta togliere la parola «coscienza» per arrivare alla conclusione che la classe non sarebbe un dato oggettivo, ma un parto mentale, il frutto di quello che i suoi componenti «*dovrebbero pensare se fossero in grado di comprendere la situazione... uno scopo da raggiungere*».

Qualcosa del genere lo scrisse Antonio Gramsci in un articolo dell'ottobre 1918:

> *...l'uso grande che i socialisti fanno della parola «coscienza»: «coscienza di classe», «coscienza socialista e proletaria»; è implicita in questo linguaggio la concezione filosofica che si «è» solo quando «si conosce», «si ha coscienza» del proprio essere: un operaio «è» proletario quando «sa» di essere tale e opera e pensa secondo questo suo «sapere»*[107].

106 G. Lukács, *op. cit.*, pp. 66 e 104.

107 A. Gramsci, «Misteri della cultura e della poesia», in *Il Grido del Popolo* n. 743, a. XXIII, 19 ottobre 1918, nella rubrica «Idee e fatti», non firmato. [Ora in *Scritti giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino1972, p. 328.]

L'identità di classe diviene uno stato d'animo, derivante da un particolare grado di consapevolezza: dal ché, la possibilità che un intellettuale borghese si tramuti in operaio anticapitalistico per il fatto di condividere a parole l'ideologia comunista; salvo magari distaccarsene rapidamente se vede intaccati gli interessi materiali legati al suo stato sociale.

Trovo davvero sorprendente come un impianto materialistico possa sgretolarsi di fronte alla necessità di giustificare il rapporto Partito-Classe insito nell'impostazione generale del comunismo «storico». E comunque, se si ritiene che classi e ceti siano dati reali e non semplici parti del pensiero politico e filosofico, bisogna concludere che un qualche legame oggettivo di medio e lungo periodo tra i membri di una classe - e tra i vari ceti che la compongono - esiste, anche se può essere lacerato quando ad esso si contrappongano nell'immediato divergenze di interessi o situazioni conflittuali tra componenti della classe stessa (tra operai stanziali e migranti, salariati stabili e precari, lavoratori/trici del pubblico impiego e del privato; o in campo padronale, tra manager di multinazionali e di aziende nazionali, tra capitalisti privati e «pubblici», tra possessori di imprese finanziarie e industriali). In genere il confine tra ciò che unisce e ciò che divide può essere molto mobile, perché esiste in permanenza una dialettica tra spinte all'unità e alla cooperazione all'interno di una classe o ceto e controspinte che dividono e persino contrappongono sui programmi i gruppi di individui e i singoli: esattamente come per ognuno/a di noi (a questo tema ho dedicato gran parte del sesto capitolo di *Benicomunismo*, e in particolare il paragrafo «L'altruismo egoistico» e ci tornerò più avanti anche in questo libro) opera, altrettanto in permanenza, il conflitto tra «egoismo» e «altruismo» o più esattamente tra difesa del Sé e necessità della cooperazione con gli altri/e.

A questi possibili diversi interessi nell'immediato, si aggiungono poi certamente fattori culturali, politici, sindacali, religiosi, etnici: ma le ragioni dell'unità o divisione all'interno di una classe (o ceto) mantengono quasi sempre il loro substrato oggettivo, che distingue i gruppi sociali «*per il posto che occupano in un sistema di produzione, per il loro rapporto, per lo più fissato da leggi, con i mezzi di produzione, per la loro funzione nell'organizzazione sociale del lavoro*»

5) La «*dimensione che ha la parte di ricchezza sociale*», di cui ognuno dei soggetti di una classe o ceto dispone, è importante per determinare la sua collocazione sociale e la sua tendenza a ricercare unità con altri esponenti della sua classe o ceto, piuttosto che allearsi invece con strati sociali esterni alla sua collocazione formale. Contrariamente alla minimizzazione con la quale Marx trattò la questione del reddito individuale, come elemento secondario rispetto alla posizione nei rapporti di produzione, la definizione leniniana segnalava come invece, a parità di ruolo nel meccanismo produttivo (salariati, lavoratori indipendenti, possessori di grandi, medi o piccoli mezzi di produzione, o di capitali finanziari, borghesia di Stato, funzionari del Capitale pubblico o privato), la differente distribuzione dei frutti della produzione e della ricchezza sociale, è elemento rilevante per determinare il comportamento dei singoli soggetti, seppure della stessa classe o ceto.

Che la differenza di reddito, pur all'interno di una classe o ceto, abbia sempre avuto una notevole importanza, lo dimostra anche la rovente e reiterata polemica che nella storia del marxismo e del comunismo ha investito ad esempio quella che già Marx ed Engels definirono l'*aristocrazia operaia*, fino alle accuse sul *tradimento di classe* perpetrato da operai meglio pagati di altri e per questo tacciati di

essersi venduti ai padroni. In realtà, la differenziazione salariale è sempre esistita nelle fabbriche come altrove, ma non ha mai cambiato il rapporto strutturale della «aristocrazia» nei confronti del lavoro salariato. Anche gli operai specializzati, più qualificati e meglio pagati, sono pur sempre obbligati a vendere la forza-lavoro ad un padronato che ha in ogni momento la possibilità di modificare il loro salario e le loro condizioni lavorative in maniera unilaterale, a meno di forte opposizione politica o sindacale organizzata. D'altra parte, in celebri scritti (già citati) della «maturità», fu proprio Marx a sostenere l'assoluta coerenza, in un quadro di rapporti capitalistici, delle differenti retribuzioni delle forze-lavoro per operai diversamente qualificati. La verità è che una significativa differenza negli introiti dei vari strati di salariati determina, *materialisticamente*, differenti identificazioni o contrapposizioni con il luogo di lavoro e con le sue sorti, e non garantisce un'unità stabile fondata su una presunta e unificata *coscienza di classe*, consapevole dei suoi ipotetici obiettivi storici. E questa differenziazione non vale solo per i gradini più bassi della scala sociale. Ad esempio, analizzando il vasto campo dei proprietari/possessori dei mezzi di produzione, del capitale industriale, finanziario e terriero, ho già sottolineato le differenze tra coloro che posseggono di fatto i capitali, senza che questo sia sancito da una proprietà giuridica e le tradizionali forme di proprietà capitalistica. Ma in entrambi i campi esistono ulteriori stratificazioni legate non solo alle dimensioni della proprietà ma anche al reddito effettivo che gli individui ne possono ricavare. Seppure in quanto a potere decisionale i funzionari del capitale di Stato e gli Amministratori delegati delle multinazionali siano in condizioni simili, essi possono differenziarsi assai per la diversa qualità dei redditi garantiti, per i benefit e le sinecure attribuiti loro.

Differenze analoghe esistono anche tra imprenditori che traggano i profitti solamente dalla propria fabbrica o azienda agricola - dove però sono obbligati a reinvestirne gran parte - e finanzieri che possano ingigantire il reddito con la speculazione borsistica senza spese produttive di un qualche rilievo. Ancor più variegata è la stratificazione nel campo del lavoro autonomo e indipendente, ove un libero professionista in campi ancora redditizi può ritrovarsi molto più in alto nella scala sociale rispetto ad un piccolo proprietario di un'attività artigianale, commerciale o agricola, il quale, pur possedendo un capitale di partenza, può stentare a tal punto da ricavarne un reddito medio non più alto di quello di suoi dipendenti; o un informatico, occupato in una delle potenti multinazionali del «virtuale», può ritrovarsi molto meglio collocato socialmente di un promotore di una *start-up* dai bassi profitti, malgrado il primo formalmente sia un salariato e il secondo un «mini-capitalista».

Cosicché, pur in un gruppo di individui che dal punto di vista dei rapporti di produzione si ritrovi in una stessa classe, differenze rilevanti, che comportano contrasti e non solo solidarietà, possono esistere per diversità del modo in cui gestiscono i capitali (nella classe padronale) o vendono la forza-lavoro (se salariati) ma anche per il reddito effettivo. E dunque, per sapere dove si possa contare davvero sull'unità di classe, è un errore fatale il ragionare solo sulla base del posto che gli individui *«occupano in un sistema di produzione, (e) del loro rapporto con i mezzi di produzione»* e non anche *«per la dimensione che ha la parte di ricchezza sociale di cui dispongono»*.

6) Il conflitto frontale (e mortale) tra capitalisti e operai, imposto alla teoria economica e politica ottocentesca da Marx ed Engels ed a quella novecentesca dal

comunismo «scientifico», pur essendo, come ho cercato di dimostrare, un'operazione ideologica e politica non dissimile da quella dei fisiocratici (per i quali il vero lavoro produttivo era quello agricolo) o da quello di tanta parte della sociologia «borghese» novecentesca (secondo la quale la collocazione nel meccanismo produttivo non era l'elemento di fondo per la determinazione delle classi e dei loro conflitti), ha pur tuttavia segnato nel profondo la terminologia di classi, ceti e strati sociali fino ad oggi. E lo ha fatto, in particolare, schiacciando centinaia di milioni di persone nell'Occidente capitalistico in un'unica dimensione, quella della cosiddetta *classe intermedia* (tra operai e padroni), *middle class* nella terminologia anglosassone o *piccola borghesia* in gran parte di quella marxista e comunista. Per quanto non sia facile ridefinire con precisione la vastissima gamma di settori sociali non proletari e non capitalisti, uniformati in maniera ideologica in un unico confuso «contenitore», proverò qui a fare alcune distinzioni, che possano aiutare ad esplorare tale universo sociale ma soprattutto a valutare in che termini all'interno di questo vasto popolo si possano ricercare e realizzare diffuse, seppur complesse, alleanze anticapitalistiche e antimercificazione.

Una prima macro-categoria sociale di questa vastissima area è quella del *piccolo lavoro autonomo* o *indipendente*. Vi rientrano vari gruppi sociali, tra i quali il più in espansione negli ultimi anni in Italia è il mondo del *finto* lavoro autonomo, che comprende quelle forme di lavoro solo giuridicamente indipendenti ma di fatto completamente subordinate a committenti che sfruttano forze-lavoro senza vincoli padronali stabili: la miriade di *partite Iva*, di *collaboratori a progetto*, di soci di fittizie *cooperative* e delle decine di variopinte contrattualità inventate per non offrire a milioni di lavoratori/trici alcuna stabilità nè trasparenti rapporti con il padronato che di quei lavori pur necessita. In balia dei committenti, milioni di uomini e donne pongono le loro forze-lavoro al servizio di un padronato che non concede loro non solo la continuità del rapporto di lavoro, ma spesso neanche la copertura sanitaria, assicurativa e pensionistica. Sovente questi gruppi sociali devono per di più pagare le tasse «a prescindere», come se il rapporto di lavoro fosse continuativo, con un reddito annuo ben più basso, oltre che aleatorio, dei salariati dipendenti. Tenendo conto di questi fattori, appare assurdo collocare questi ceti e strati sociali in una ipotetica *classe intermedia* o *piccola borghesia:* la grande maggioranza di costoro rientra a pieno titolo nella classe che deve vendere la forza-lavoro ad un padronato «pubblico» o privato che stabilisce insindacabilmente le condizioni di lavoro e la retribuzione.

Dunque ritengo che questi milioni di lavoratori/trici vadano considerati parte della *classe dei salariati*, nonché di una ancor più vasta *meta-classe*, che in varie occasioni ho chiamato dei *senza proprietà e senza potere*.

In quanto alla cosiddetta *piccola borghesia,* se usiamo il termine «borghesia» marxianamente - e cioè per definire la classe dei proprietari dei grandi mezzi di produzione, di consistenti capitali o proprietà terriere, commerciali, distributive, significative rendite finanziarie e così via - e chiamiamo borghesia di Stato la classe che possiede analogo potere sulle proprietà «pubbliche», potendone disporre a piacimento anche senza la proprietà formale, allora il termine *piccola borghesia* dovrebbe designare quei ceti proprietari di piccoli mezzi di produzione, distribuzione, commercializzazione e di altrettanto piccoli capitali, fermo restando la mobilità di tali confini, visto che non abbiamo un criterio «scientifico» preciso per stabilire

ove termina il piccolo. Dichiarata dunque la fluidità di queste definizioni, possiamo però individuare con una qualche precisione una gamma di ceti e gruppi sociali inclusi in questa classe. Ad esempio i *piccoli proprietari agricoli*, quei contadini indipendenti che magari si avvalgono anche del lavoro di qualche bracciante; gli *imprenditori di piccole industrie* o botteghe artigiane; *piccoli commercianti* o distributori; *autotrasportatori* con ridotte flottiglie di mezzi e *piccoli consorzi* di trasporto urbano o di pesca; e allargando il concetto di «mezzi di produzione e distribuzione» fino al turismo e alla ristorazione, anche *proprietari di piccoli ristoranti, alberghi, negozi, bar*, piccole agenzie turistiche. Una parte di questi gruppi sociali si possono considerare *produttori indipendenti* estendendo il concetto di produzione anche alla trasformazione dei prodotti e ad una serie di servizi che generano profitto. In sintesi, credo che per queste figure la definizione di *piccola borghesia* non sia inappropriata, anche se preferisco il termine di *lavoro autonomo (o indipendente) con piccola proprietà*, che essa sia un campo agricolo, una bottega artigiana, una piccola azienda, un ristorante o un albergo, una o più barche da pesca (di dimensioni e numeri limitati), un negozio o un bar. In ogni caso, tutti costoro nell'odierno capitalismo tendono sempre più a perdere l'indipendenza e l' autonomia, essendo sempre più spesso subordinati alle grandi catene economiche, produttive e distributive del capitale privato e di Stato, nonché sottoposti a mille vincoli e soprusi burocratici, clientelari, quando non addirittura mafiosi in vaste zone del paese: il ché comporta l'avvicinarsi di questa piccola borghesia allo status sociale dei salariati e alle loro condizioni subordinate, con le conseguenti possibilità di proficue ed inedite alleanze con essa.

Resta poi nel grande calderone della ex *middle class* l'ampia area delle *«libere» professioni e dei mestieri mentali* che fino a qualche decina di anni fa poteva essere inclusa nella media borghesia alleata al padronato pubblico e privato, in quanto dotata di buoni redditi e sufficienti privilegi economici e sociali. Seppure questa area non si sia di certo svuotata del tutto e il mondo delle professioni «nobili» abbia ancora una sua significativa distanza dal lavoro salariato e dalla piccola borghesia del lavoro autonomo, pur tuttavia anche in tali aree l'identificazione con il capitalismo privato o di Stato si è andata attenuando non poco negli ultimi anni. Come già sottolineavo, citando rispettivamente Illuminati e Wright Mills, il lavoro delle professioni indipendenti e «nobili», nonché i lavori intellettuali in genere «*vengono sempre più organizzandosi nelle forme del lavoro dipendente e di gruppo... con la proletarizzazione mascherata di liberi professionisti in impiegati amministrativi e tecnici*»; e, almeno in termini di proprietà e di potere *«i colletti bianchi non sono «tra capitale e lavoro», ma nella stessa condizione di classe dei lavoratori salariati rispetto alla proprietà... in termini di proprietà la nuova classe media è uguale ai lavoratori salariati»*.

Anche tra questi settori sociali, seppure con una certa cautela, aumenta il numero di ceti disponibili ad un'alleanza con i salariati e con la piccola borghesia del lavoro autonomo piuttosto che con i capitalisto privati e di Stato, vivendosi essi sempre più inclusi in quella meta-classe che ho definito *dei senza potere e senza proprietà*, comunque costretti per vivere a mettere a disposizione le proprie forze-lavoro, senza poter porre condizioni o limiti a coloro che posseggono il potere di disporre della proprietà dei grandi mezzi di produzione e di distribuzione e del grande capitale.

6) Tra i fattori in grado di sconvolgere alleanze o contrapposizioni tra classi e ceti, e all'interno di essi, un ruolo di primo piano lo ricopre indubbiamente quell'insieme di fattori che il marxismo ha definito *sovrastrutturali*, cioè non riguardanti direttamente la struttura economica e produttiva della società. Se, come già detto, non è condivisibile il peso attribuito da Weber e dalla sociologia novecentesca a tali fattori, talmente esagerato da annullare quasi gli elementi strutturali economici, una speculare sottovalutazione dell'incidenza della *sovrastruttura* è stata caratteristica diffusa della grande maggioranza degli anticapitalisti del passato. Eppure, la realtà storica almeno dell'ultimo secolo ha dimostrato abbondantemente quanto incidano elementi ben concreti - per i quali il termine *sovrastruttura* appare limitativo, visto che intervengono continuamente nel tessuto fondativo delle società - come il credo religioso (sul ruolo delle *chiese-partito* ho trattato diffusamente in *Benicomunismo*), l'appartenenza ad un'etnia, l'ideologia politica e l'influenza dei partiti, dei sindacati e dei movimenti sociali, i riferimenti culturali e sub-culturali, le tradizioni nazionali e locali, l'informazione e la *società dello spettacolo*, gli elementi psicologici e antropologici (altro tema trattato in *Benicomunismo* e che riprenderò qui nel quarto capitolo).

Tali elementi possono distorcere, snaturare o addirittura annullare le influenze che sul comportamento degli individui esercitano *strutturalmente* la collocazione produttiva, il reddito, gli interessi di fondo di classe e ceto: al punto da forgiare alleanze o conflitti apparentemente *contro natura*, per chi ritiene che sarebbe naturale far prevalere la coscienza e l'unità di classe o di ceto. Di esempi ne abbiamo a valanga: le grandi alleanze interclassiste fondate sulla religiosità islamica, ebraica o cristiana in un gran numero di paesi del mondo e le guerre di religione (o almeno motivate dallo scontro tra credi religiosi) altrettanto diffuse; le lotte, che ho definito tra ultimi e penultimi, all'interno dei salariati e degli operai, tra etnie e in questa fase soprattutto tra stanziali e migranti; i contrasti altrettanto interclassisti all'interno di tante nazioni tra separatisti e centralisti, e intorno alle filosofie delle «piccole patrie»; le ripetute infatuazioni popolari per ideologie del tutto elitarie, razziste e xenofobe, in genere fomentate dalle classi più ricche e potenti, con i conseguenti ottusi innamoramenti nei confronti di duci, leader maximi e avventurieri dittatoriali. E senza mai sottovalutare quel decisivo contrasto, interno a ognuno/a di noi indipendentemente dalla collocazione di classe e ceto, tra la difesa e ingrandimento dell'*Io* - ciò che viene chiamato *egoismo* - e il bisogno, anche al fine di tale difesa, del ricorso all'*Altro*, all'azione collettiva e alla solidarietà - ciò che, altrettanto solitamente si definisce *altruismo*.

Tuttavia, malgrado questi elementi influiscano sovente con notevole forza sul comportamento dei vari gruppi sociali, se osserviamo questi ultimi in un arco di tempo esteso possiamo constatare che l'interesse basilare - determinato dalla collocazione produttiva, dal reddito e dalle proprietà a disposizione, dal potere conseguente e dal ruolo sociale così assunto - non solo non scompare mai, ma nei momenti delicati e nei passaggi epocali emerge con forza nella determinazione delle alleanze, dei conflitti, delle amicizie e inimicizie di classe e di ceto. Dunque, per coloro che sono impegnati nella trasformazione della società è indispensabile, per ogni prospettiva di alleanza stabile, tenere conto che: a) classi e ceti a loro interni non sono una realtà stabilmente compatta ed omogenea, neanche sulla base dei puri interessi economici, dovendo tener sempre conto non solo dei cosiddetti «interessi

storici» ma anche della persistente differenziazione interna che i poteri economici e politici solitamente sanno ben incentivare; b) agli elementi strutturali si sommano quelli sovrastrutturali, che non vanno considerati secondari ed in alcune fasi, tempi e luoghi possono addirittura divenire dominanti, comunque richiedendo sempre un notevole lavoro specifico; c) oltre gli aspetti generali di struttura e sovrastruttura, non va mai trascurato l'elemento individuale umano, il permanente contrasto personale, indipendentemente dal ruolo sociale, tra gli impulsi alla salvaguardia dell'Io e quelli indirizzati verso la collaborazione e la solidarietà con l'Altro e l'identificazione con le più generali sorti degli umani e della vita sull'intero pianeta.

7) Dall'esplosione della crisi in Europa nel 2008 si è sempre più parlato di un generale impoverimento delle società del Vecchio Continente, e in particolare di quelle dell'area mediterranea. In realtà l'immiserimento non è affatto un dato generalizzato: mentre considerevoli settori sociali si sono impoveriti, altri si sono arricchiti. Analizzando ad esempio alcuni dati sulla ricchezza patrimoniale, emergono confronti piuttosto sorprendenti. Oggi negli Stati Uniti e in Inghilterra il 10% della popolazione più ricca detiene circa il 70% del patrimonio nazionale, e in tutta la restante Europa il 10% dei cittadini ne possiede il 60%. La sorpresa riguarda il raffronto con la situazione della prima metà del Novecento, perché mentre la grancassa massmediatica batte insistentemente sul debito sempre crescente che graverebbe sui cittadini europei, in realtà in questi decenni quello che è davvero aumentato in maniera vistosa è il patrimonio privato: infatti mentre esso, al netto del debito, equivaleva nel 1950, come media europea, a due anni di Pil, oggi esso è salito a sei anni di Pil e in Italia addirittura a sette anni; e in quanto alla distribuzione di esso, se torniamo indietro all'inizio del secolo scorso in Europa un analogo 10% della popolazione deteneva fin al 90% del patrimonio mobiliare e immobiliare.

Dunque in un secolo una notevole quota di tale ricchezza si è distribuita su una fascia sociale che va ben oltre il suddetto 10%; ed è quindi del tutto fuorviante, ai fini di alleanze e coalizioni, prendere sul serio non solo le *boutades* modello Occupy Wall Street, secondo le quali il conflitto sarebbe tra il Grande Capitale concentrato nelle mani di un 1% e il restante 99% di popolo, ma anche ritenere che la geografia sociale veda contrapposto il 10% più ricco al restante 90% di popolazione. La realtà è ben più complessa, per quanto non sia facile tracciare netti confini numerici in materia, appare più realistica la fotografia che colloca circa *un terzo della popolazione* dei principali paesi europei, e dell'Italia in particolare, nel campo dei difensori, materialisticamente irriducibili, dello *status quo* - in base al possesso di quote rilevanti di capitale e ricchezza mobile e immobile e/o di consistenti mezzi di produzione - e potenzialmente contrapposti o comunque ben lontani dai *due terzi dei cittadini/e,* privi di potere e di proprietà così significativi da renderli paladini della difesa e della riproduzione del sistema capitalistico. All'interno di questo vasto campo di *senza potere e senza proprietà*, si agita però a fasi alterne una vasta stratificazione di ceti non omogenei strutturalmente, potenzialmente alleabili tra loro ma anche sovente in contrasto e a volte anche subordinati alla minoranza davvero ricca, proprietaria e potente, in conseguenza anche di scontri «in seno al popolo» (come quello già abbondantemente citato tra salariati stanziali e migranti).

In questo grande blocco *dei due terzi*, dopo questi anni di profonda crisi in gran parte dell'Europa, ci sono in primo luogo i salariati/e e gli operai del lavoro pubblico e privato, i disoccupati cronici o in cerca di primo lavoro, la gran parte del lavo-

ro precario e dei pensionati/e, i giovani senza reddito e gli studenti senza prospettive, i migranti più irregolari e disagiati, ma anche la maggioranza del piccolo lavoro autonomo, cooperativo, no-profit, e anche settori significativi dell'ex *middle class* impoverita e messa ai margini sia dei meccanismi di potere e di sostanzioso prestigio politico e sociale sia del blocco dei proprietari di capitali, mezzi di produzione e patrimoni di un qualche rilievo. Ciò rende queste decine di milioni di individui - se ci limitiamo all'Italia, o centinaia di milioni se ragioniamo su scala europea o «occidentale» - potenzialmente disponibili a mettere in discussione il sistema capitalistico o comunque assai poco interessati ad una sua difesa. A patto però di mettere al centro di ogni prospettiva di trasformazione radicale *una strategia permanente di alleanze*, in cui in ogni fase si tenga conto di ciò che unisce ma anche di ciò che può dividere il potenziale *fronte anticapitalistico*, dedicando la massima attenzione all'esercizio democratico e partecipativo della rappresentanza di tali interessi, evitando la distruttiva *privatizzazione della democrazia*, delegata a partiti o istituzioni che dovrebbero rappresentare gli interessi di classe e di ceto meglio dei settori direttamente interessati.

8) In particolare, per quel che riguarda la vastissima *classe dei salariati/e*, anch'essa variegata e differenziata, la scomposizione del lavoro subordinato, prodotta nell'ultimo trentennio nei paesi a capitalismo sviluppato dalle profonde trasformazioni produttive e dagli spostamenti rilevanti di tante forze politiche e sindacali «di sinistra», l'hanno certamente indebolita di molto, provocando anche diffusi fenomeni di sottomissione all'ideologia padronale. Pur tuttavia tutto ciò non ha eliminato le *invarianti basiche* del conflitto di classe tra Capitale e Forze-lavoro e della sua radicalità strutturale, accentuandone al contrario gli elementi di asprezza oggettiva, anche se per ora non significativamente trasferiti sul piano dello scontro soggettivo organizzato. Per giunta, ciò che ho indicato prima come l'*omogeneizzazione della disomogeneità* nelle modalità di sfruttamento delle varie forze-lavoro nel mondo, rende oggi più realistica di qualche decennio fa la costruzione - a livelli persino più avanzati e universali che nel Ventesimo secolo, con modelli organizzativi nuovi, da ideare e sperimentare - di un vasto *fronte internazionale del lavoro subordinato e dei senza potere e senza proprietà*.

Credo che questa sia davvero una potenziale prospettiva a carattere mondiale: perché mentre i profondi sconvolgimenti produttivi che abbiamo analizzato fin qui hanno seriamente indebolito tutte le posizioni più forti che operai e salariati in genere avevano conquistato in Europa e in Occidente fino agli anni Settanta del secolo scorso, il dislocamento produttivo ha anche finito per trasferire nel Sud e nell'Est del mondo alcune garanzie per il lavoro operaio e salariato a livelli imprevedibili fino a non molti anni fa, rendendolo addirittura maggioritario in tanti paesi quasi esclusivamente agricolo-contadini o utilizzatori soprattutto di lavoro servile o semischiavistico, migliorando anche la qualità delle forze-lavoro sul piano delle conoscenze e competenze e, di conseguenza, assegnando loro più significativi ruoli nella produzione. Ma non è possibile che una tale ricomposizione avvenga nelle forme della *reductio ad unum*, cioè della unificazione forzosa di interessi e strutture organizzate dietro una frazione-guida secondo lo schema marxiano, presupponendo una classe unica e omogenea egemone nel processo: unificazione forzosa che magari si pretenderebbe di guidare illuministicamente verso una profonda rivoluzione sociale, tramite un Partito-guida miracolosamente privo di interessi privati, di

ceto o di «casta». Così come per la lotta antimercificazione, su cui tornerò nel prossimo paragrafo, anche per i conflitti di classe e del lavoro - che alla prima sono assai sovente intrecciati nei fatti, ma non altrettanto nella coscienza collettiva - lo schema organizzativo non può che essere quello delle *alleanze e coalizioni paritarie, e senza gerarchie* di settori sociali o politici che pretendano di imporre la propria parzialità a tutto il fronte; e con modalità davvero integralmente democratiche, in gran parte da ideare e sperimentare in Europa e ad Occidente.

I mercificati e i conflitti non classisti

Ho fornito nelle pagine precedenti una serie di esempi ad ampio raggio dell'enorme estensione del campo dei nuovi produttori di valore, in termini marxiani definibili come *sfruttati*. E a tale estensione si è accompagnata un'altrettanto ampia diffusione delle forze-lavoro salariate che producono profitto e che possono essere soggetti della ribellione al capitalismo e dei tentativi di suo superamento. Tratterò ora un secondo elemento cruciale, nello scontro globale con il Sistema, che negli ultimi anni si è ingigantito al punto da mettere un po' in ombra il conflitto tra Capitale e Lavoro che fino a qualche decennio fa i marxisti e i comunisti consideravano l'unico - o comunque di gran lunga il principale - conflitto rilevante in chiave anticapitalistica. Ho analizzato ampiamente in *Benicomunismo* il processo a livello planetario di *mercificazione totale* dell'esistente, argomentando perché io lo ritenga, tra le carte a disposizione del Capitale per sopravvivere anche nel XXI secolo, la più promettente per il rilancio dei profitti e la più catastrofica per il sistema sociale, naturale e ambientale di vita sul globo terrestre. Certo, fin dalla nascita il capitalismo si è sempre impegnato ad allargare il più possibile il predominio della merce, ma negli ultimi decenni tale *modus dominandi* ha raggiunto un'intensità e diffusione senza precedenti: ciò ha però anche generato un po' dappertutto considerevoli *movimenti antimercificazione* che mi sembrano la più rilevante novità dell'anticapitalismo odierno. L'imposizione di vasti e originali terreni per la mercificazione e per i nuovi affari capitalistici del XXI secolo ha attaccato *Beni comuni, servizi pubblici* e *capitali sociali* di insostituibile valore, nel tentativo di mutare in merci anche quei beni che fino a ieri erano considerati estranei al mercato e comunque preziosi ricchezze collettive non alienabili. Nell'analisi di questo nefasto processo, sono partito dalle sconvolgenti mutazioni che i potenti del mondo stanno un po' ovunque imponendo alla terra, all'acqua, al cibo, al clima: nonché dalle rilevanti reazioni che milioni di persone, non tradizionalmente incluse nel campo degli *sfruttati* in senso marxiano, hanno messo in atto negli ultimi anni.

La distruzione di territori grandi come intere nazioni per destinarli alle inquinanti e dispendiosissime nuove produzioni per gli eco-business e per l'agro-industria, l'appropriazione da parte delle multinazionali delle principali falde acquifere e degli acquedotti urbani, la sottrazione universale dell'acqua, bene comune per eccellenza, alle comunità locali da parte di colossali trust, stanno scatenando una protesta crescente che in Italia ha provocato la grande vittoria popolare nei referendum del giugno 2011. In contemporanea, il Capitale ha attaccato il cibo e l'alimentazione degli abitanti del globo. Ha di certo influito grandemente sulle nuove mobilitazioni il tentativo di trasformare l'intima «ingegneria» di ciò che mangiamo mediante gli

Organismi geneticamente modificati (Ogm)... L'incontrollabilità dei nuovi prodotti manipolati ha provocato - grazie soprattutto alla discesa in campo di milioni di contadini organizzati - una protesta crescente e generalizzata in tutto il mondo, fino ad ottenere in molti luoghi la messa al bando degli Ogm. A rendere esplosiva la protesta dei contadini ha contribuito l'incredibile pretesa delle multinazionali dell'agrobusiness di appropriarsi delle sementi e del pluri-secolare patrimonio genetico agricolo e alimentare dei popoli cercando di imporre il monopolio su di essi... Tale tentativo di monopolizzazione globale su cibo, terra, acqua, si è accompagnato con un universale scempio della biodiversità, vegetale, animale, agricola e alimentare. La stessa logica che sottende agli alimenti-Frankenstein spinge a rendere superflue tutte le specie animali e vegetali che non rientrino nel criterio aziendalista della adeguata resa per metro quadro o per chilo di carne, o tutte quelle non in grado di difendersi adeguatamente da parassiti, virus e batteri o da condizioni climatiche sfavorevoli... Ma questa rivoluzione negativa delle condizioni di vita del globo e di miliardi di persone sta provocando una crescente, sempre più consapevole e generalizzata, ribellione, portando alla ribalta una gran quantità di movimenti indigeni che, oltre a rivendicare l'intangibilità di sementi, piante, animali ed ecosistema, si sono opposti, sovente con successo in America latina e in India, ai progetti industriali che vorrebbero mutare irreversibilmente l'intero ambiente, dalle gigantesche dighe alle deforestazioni massive, dalle deviazioni di grandi fiumi alla penetrazione delle multinazionali minerarie o petrolifere in territori incontaminati[108].

Nel processo di mercificazione globale ho sottolineato quanto siano dirompenti, oltre agli assalti al cibo, all'acqua, alla vita vegetale ed animale, le politiche energetiche dominanti. Anche se in questo campo la mercificazione non è certo una novità degli ultimi anni - essa ha agito fin da quando il grande sviluppo dell'industria centuplicò i consumi energetici, prima essenzialmente privati, dal carbone al petrolio - c'è oggi un elemento inedito di primaria importanza, che suscita una vastissima ondata di ribellione.

La grande novità nella coscienza collettiva deriva dalla diffusa consapevolezza degli effetti della politica energetica capitalistica sull'intero ecosistema a causa del riscaldamento globale e del cambio climatico in grado di modificare catastroficamente i rapporti tra le varie zone del pianeta, con scioglimento di ghiacciai, inaridimento di continenti, inabissamento di isole, disseccamento di immense foreste e sterilità agricola diffusa. La catastrofe di Fukushima ha accelerato potentemente la messa in discussione non solo dell'approvvigionamento di energia mediante fonti ad altissimo rischio e ad enorme tasso di inquinamento presente e futuro come si è riconfermato essere il nucleare, ma, a catena, anche di altre fonti «storiche» quali il carbone, che, chiamato a sostituire un nucleare in grande discredito, minaccia comunque pesantemente le specie viventi. La forte spinta verso le energie alternative, rinnovabili e pulite, grazie sia ai progressi tecnici sia alla accresciuta sensibilità di massa verso i possibili disastri, rende insopportabile la riesumazione di forme energetiche ad alto tasso di inquinamento, allargando ulteriormente l'area di coloro convinti che i Beni comuni vadano sottratti al controllo di un capitalismo avido e irresponsabile e a produttori di nuove merci ottenute a scapito della ricchezza comune e dei capitali collettivi[109].

108 P. Bernocchi, *Benicomunismo*, cit., pp. 80-3.
109 *Ibidem*, pp. 84-5.

Altri settori la cui mercificazione sta provocando una forte ripulsa internazionale sono la sanità e l'istruzione, che più volte ho definito i *«grandi business del XXI secolo»*. In questi settori novità rilevanti si registrano, in misura crescente, nella qualità e quantità di proteste e lotte contro la riduzione a merce dell'istruzione e della salute e contro la conseguente aziendalizzazione di scuole, università, ospedali - che per il capitalismo alla ricerca spasmodica di nuove fonti di profitto significa mettere le mani sulle notevoli cifre che tanti Stati spendono per istruzione e sanità pubblica - che in questo nuovo secolo esprimono il protagonismo non solo delle fasce «proletarizzate» dei lavoratori/trici della scuola, dell'Università, della ricerca e della sanità direttamente coinvolti, ma un ben più vasto popolo che subisce pesantemente la progressiva perdita di quelli che erano considerati diritti collettivi e Beni comuni insopprimibili, aggrediti dalle crescenti imposizioni del Capitale e del profitto (e per quel che riguarda i processi di privatizzazione e mercificazione dell'educazione e della conoscenza pubblica rimando al capitolo «L'istruzione-merce e la scuola-azienda» di *Benicomunismo*).

> *Tra i settori su cui si sono accesi i riflettori della protesta, in primo piano è finita anche la salute: «la salute non è merce, l'ospedale non è un'azienda» è lo slogan che ha accompagnato la ribellione contro questa ulteriore grande mercificazione, che intende fare della sanità uno dei maggiori business universali del XXI secolo insieme all'istruzione, sradicandole dall'alveo pubblico e mettendole sul mercato... Grande preoccupazione e allarme ha suscitato in questi anni non solo la privatizzazione crescente della ospedalizzazione e delle cure sanitarie, con la relativa mercificazione dei ricoveri e delle attività di cura, ma anche la manipolazione del Dna umano a fini di profitto. Già l'idea di dover comprare mutazioni del Dna mercificate, per prevenire malattie o per modificare le strutture corporee, o per garantirsi organi per trapianto ricavati dall'ingegneria genetica su animali, è di per sé traumatica. Ma il diffondersi ripetuto di pandemie annunciate (e desiderate) con toni quasi enfatici dalla grande industria farmaceutica, con le cicliche ondate di panico, ha scosso anche le poche certezze rimaste sulla credibilità e oggettività della ricerca sanitaria e farmacologica. Fino ad introdurre in larga parte della popolazione mondiale l'idea, un po' paranoica ma non fantascientifica, di una produzione in laboratorio, ad usum delphini, di nuovi e sconosciuti virus o batteri per rimpinguare le casse delle multinazionali che mercificano spietatamente vaccini, farmaci e «riparazione» del corpo, scartando tutte quelle attività di ricerca che riguardino malattie diffuse in paesi, o settori sociali, poveri e che dunque non risulterebbero remunerative, una volta scoperti i rimedi, per mancanza di acquirenti*[107].

Nei movimenti antimercificazione riscontriamo un arcobaleno di colori sociali, politici e ideologici e una polifonia di voci, ma pure una convergenza di intenti nell'opporsi alla sempre crescente rapacità ed invasività del Capitale, non solo in quanto sfruttatore del lavoro ma soprattutto come elemento *eversore* rispetto alle condizioni di vita generali di centinaia di milioni di individui, che la mercificazione sconvolge mutando il panorama ambientale e sociale negli insediamenti di interi popoli. Segnalavo in *Benicomunismo* in particolare la radicale opposizione dei contadini che, soprattutto tramite *Via Campesina* a livello internazionale, sono stati l'avanguardia della lotta contro il cibo-spazzatura, gli Ogm e la distruzione della sovranità

107 *Ibid*, p. 84.

alimentare e della biodiversità. Inoltre, essi, nel conflitto mondiale contro la privatizzazione dell'acqua, insieme a numerose comunità indigene hanno costruito alleanze che hanno dato un impulso decisivo anche alle lotte europee in difesa dell'acqua pubblica: lotte che hanno coinvolto un fronte sociale vastissimo ad esempio nel caso del referendum italiano del 2011, vittorioso tra la maggioranza dell'intera popolazione. Ho evidenziato anche casi più specifici come quello dei pescatori delle coste latinoamericane che durante i primi Forum Mondiali a Porto Alegre parteciparono protestando contro la *mercificazione del mare* e che tuttora continuano una lotta con pochi precedenti, in quanto proprietari di piccole imbarcazioni o membri di cooperative di pescherecci, messi in ginocchio dalla selvaggia *lottizzazione del mare*, cioè dallo sconfinamento, fino a pochi passi dalla costa, da parte delle multinazionali della pesca che impongono un monopolio predatorio che è un vistoso salto di qualità nel processo di mercificazione della flora e fauna marina.

Qualcosa di analogo vale per ciò che riguarda la drastica opposizione alle cosiddette «Grandi Opere»[110], edificazioni che in realtà non hanno nulla di grandioso, salvo l'inutilità e la distruttività. In questi conflitti, i protagonisti dei processi di mercificazione - tramite il capitale di Stato «pubblico» o quello delle multinazionali e delle grandi aziende nazionali, o del capitalismo famigliare locale - devono sempre più spesso scontrarsi con una radicale opposizione non limitata agli avversari tradizionali, ossia alle forze-lavoro salariate coinvolte nei processi di privatizzazione delle strutture pubbliche, dell'ambiente e dei Beni comuni, ma estesa a vasti *fronti antimercificazione e antiprivatizzazione*, che assumono caratteri sempre più marcatamente anticapitalistici e che allargano la contestazione dallo specifico progetto al più generale piano economico e sociale di una mercificazione sempre più ostile alla volontà della maggioranza delle popolazioni coinvolte.

Confrontando l'incidenza quantitativa dello sfruttamento operaio nell'Ottocento e in buona parte del Novecento e quella della odierna mercificazione globale, risulta evidente, a mio giudizio, che l'opposizione ai processi di trasformazione in merce dei più svariati elementi della vita collettiva e individuale, dei servizi pubbli-

110 La lotta più significativa e di più lunga durata contro le cosiddette «Grandi Opere» è senza dubbio, per quel che riguarda l'Italia, quella della Val di Susa contro l'imposizione distruttiva che i governi dell'ultimo ventennio hanno tentato di eseguire nel suddetto territorio piemontese con la costruzione di una lunghissima galleria per accelerare i tempi di percorrenza di un treno ad Alta Velocità su una linea ferroviaria che già collega, seppur con tempi diversi, Italia e Francia: ma che inquinerebbe e disgregherebbe l'equilibrio ambientale di valli e zone agricole e forestali di notevole bellezza, oltretutto con tempi lunghissimi (almeno un paio di decenni) di esecuzione e con ben limitati vantaggi temporali per il trasporto delle merci. Significativa però anche l'opposizione, oramai vincente, al progetto demenziale - soprattutto per la telluricità e fragilità dell'intera area - di costruzione del Ponte di Messina; o delle paratie, per incidere sul fenomeno dell'«acqua alta», del No Mose a Venezia; o per varie altre megacementificazioni autostradali in territori ad alta delicatezza naturale ed ecologica, in particolare nelle zone appenniniche: tutte opere unificate dalla loro faraonicità, altissima spesa, limitatissima o nulla utilità collettiva, sempre accompagnata, comunque, da un elevato tasso di distruttività ambientale. E questo solo per limitarci all'Italia: ma simili procedure incontrano altrettante elevate resistenze e opposizioni soprattutto nel Sud del mondo, America latina in primis, di tante popolazioni indigene e contadine che combattono per anni contro grandi dighe, deviazioni di fiumi, urbanizzazioni forzate, industrializzazioni selvagge in aree territoriali incontaminate, con conseguente sconvolgimento ecologico, ambientale e sociale.

ci, dei Beni comuni, della natura, dell'ambiente e del territorio stanno coinvolgendo nel Ventunesimo secolo un numero del tutto senza precedenti di esseri umani, che è nettamente superiore a quello di coloro che in passato sono stati oggetto dello sfruttamento della propria forza-lavoro. Conseguentemente, per quel che riguarda l'anticapitalismo odierno e i suoi soggetti, in *Benicomunismo* arrivavo ad alcune conclusioni, che offrivo alla discussione e all'approfondimento, realizzati sia nei dibattiti successivi sia nei testi che accompagnano questo mio nuovo scritto, e che qui ribadisco e aggiorno.

I mercificati del Duemila sono assai più degli sfruttati dell'Ottocento e del Novecento. Certo, non c'è scissione tra la mercificazione delle forze-lavoro e quella globale di tutto ciò che è umano e naturale, tra lo sfruttamento delle forze-lavoro, storicamente denunciato e combattuto nella teoria marxiana e nella pratica comunista, e l'attuale e ben *più onnicomprensivo* conflitto contro la mercificazione totale. La dilatazione della riduzione a merce di qualsivoglia persona, oggetto, elemento naturale, ambientale e territoriale da cui il capitalismo possa ricavare profitto, può avviare il processo che realizzi la più profonda aspirazione di Marx: e cioè, che sia la maggioranza dell'umanità (anche se Marx la faceva di fatto coincidere con la classe operaia) a rifiutare e rivoluzionare il capitalismo. In effetti, attualmente a protestare affinché l'acqua e il cibo, l'aria e la terra, l'ambiente e la natura, la salute e l'istruzione, l'energia e la cultura siano sottratti al destino di oggetti in vendita (*Il mondo non è in vendita* è forse lo slogan più diffuso nei movimenti antimercificazione) sono già centinaia di milioni di cittadini/e del pianeta. Ed essi/e rappresentano, almeno potenzialmente, quella maggioranza dell'umanità che può imporre al Capitale di dismettere la sua presa sugli esseri viventi e sulla totalità dei Beni comuni e della ricchezza collettiva.

Si può obiettare che tale, seppur vasto, *fronte anticapitalistico* lo è in buona parte solo potenzialmente, visto che i punti di contatto tra le ribellioni e resistenze dei movimenti antimercificazione si addensano solo in specifiche occasioni e non si sono ancora tradotti in una globale *alleanza antimercificazione*, in una *coalizione* che ho definito *benicomunista*, cioè basata su una strategia che faccia dei Beni comuni, del patrimonio pubblico, della ricchezza e finanza «collettiva» e dei mezzi di produzione strategici, pubblicizzati e socializzati, il cuore dell'organizzazione sociale, sottraendoli al dominio del mercato e del profitto ma anche delle borghesie di Stato che hanno privatizzato a proprio beneficio tutto ciò che formalmente è proprietà statale «pubblica». Però è altrettanto vero che, tornando alla centralità del rapporto di sfruttamento così come descritto da Marx e dal comunismo novecentesco, lo stesso si poteva dire - e a maggior ragione oggi si può dire - del vasto e differenziato campo della classe operaia e dei salariati. Già allora (e tanto più ora), la classe operaia e il proletariato erano (e sono) un *insieme di forze-lavoro* differenziate per qualifica, istruzione e preparazione professionale, collocazione geografica, condizionamenti famigliari, religiosi, etnici e sociali, con diversa partecipazione alle «briciole» dello sfruttamento dei paesi più deboli, con differenti livelli di coscienza e combattività, di organizzazione politica e sindacale.

Se nel campo dello sfruttamento del lavoro e in quello della mercificazione globale l'organizzazione della conflittualità e della progettazione alternativa non può oggi avvalersi di un'omogeneità diffusa, un'efficace strategia anticapitalistica si può dare solo attraverso una ricerca costante di alleanze, coalizioni e riconoscimen-

to reciproco di interessi comuni tra soggetti ai quali non si può imporre però una *reductio ad unum* che cancelli d'autorità la parte di differenza di interessi che resta in piedi. L'opposizione allo sfruttamento e alla mercificazione può essere elemento unificante per una *alleanza antisistema* che si proponga anche la fuoriuscita dal dominio del Capitale: ma non attraverso una *gerarchia delle contraddizioni* di sistema (ad esempio il conflitto Capitale-Lavoro al centro, tutto il resto come appendice), con il processo di trasformazione fondato su una classe unica e omogenea, o addirittura su una frazione di essa, e ancor meno con la direzione del cambiamento affidata ad un Partito Unico rappresentante gli interessi generali.

Non è un elemento di debolezza o di sfiducia nella trasformazione globale di sistema il riconoscimento delle differenze e divisioni nel campo delle forze-lavoro e dei mercificati. Ad esempio notevoli, nonostante un processo costante di riequilibrio mondiale, restano le differenze tra i salari e le condizioni di vita di operai e lavoratori/trici dipendenti dei paesi a capitalismo sviluppato e quelli del resto del mondo. E anche in Europa e in Italia non si può dire che oggi un lavoratore precario del settore privato, oramai la figura dominante tra i nuovi assunti, sia nella stessa barca di un dipendente statale che, oltre ad un reddito superiore, possa contare sulla certezza del posto fisso, di una pensione accettabile e magari anche di una casa di proprietà: difficile dire, parafrasando Marx, che entrambi *non hanno da perdere che le proprie catene*. Altrettanto rilevanti differenze ci sono tra chi si oppone alla mercificazione, tra i contadini che lottano nelle campagne asiatiche per il diritto all'acqua senza la quale la loro attività morirebbe, e chi si batte per un'agricoltura pulita e per l'acqua pubblica vivendo però in un paese mediamente ricco; o tra gli operatori della Sanità pubblica europea che si battono contro l'aziendalizzazione degli ospedali, e gli abitanti dei paesi più poveri dell'Africa, infestati dall'Aids o da Ebola, schiavi del monopolio dei farmaci da parte delle multinazionali e impossibilitati a cure a prezzi accessibili.

A mio parere, è impensabile che queste differenze non lievi possano essere cancellate semplicemente con il richiamo alla lotta contro il comune nemico sfruttatore e mercificante e con l'imposizione di una unità astratta esercitata dalla forma-Partito o da altre strutture che, miracolosamente, dovrebbero garantire la completa convergenza di interessi e intenzioni: e men che meno si può accettare che in un processo di transizione verso il superamento del capitalismo la struttura statale possa cancellare il diritto alla libera organizzazione politica, sindacale e sociale, in base all'assurdo paradosso delle nomenclature del «socialismo di Stato» che per espandere la democrazia sostanziale imponevano l'eliminazione della democrazia formale e istituzionale. La *reductio ad unum* politica, sindacale e istituzionale - sia all'interno delle attuali società, sia in una auspicabile società postcapitalistica - non tiene conto della irriducibile *permanenza del conflitto sociale* (o lo nega e lo reprime) in ogni sistema economico, politico e istituzionale.

Ho più volte scritto quanto ritenga errata, e persino reazionaria, la prospettiva marxiana della *fine del conflitto* tra settori sociali e loro differenti interessi in una società comunista, pur comprendendo l'afflato umanistico e l'euforizzazione idealistica che probabilmente spingeva Marx verso tale utopia allarmante, fondata su un'umanità totalmente omogenea e livellata, una sorta di formicaio umano che non dovrebbe costituire un ideale neanche per chi è convinto della strutturale bontà, pacificità, generosità e altruismo degli umani/e, se messi in condizioni sociali favo-

revoli. Penso che anche quando verrà rimosso, come vorremmo, il sistema capitalistico, permarranno, seppure su scala ben diversa di gravità, contrasti, conflitti, differenze di opinioni e interessi che andranno regolamentati per via politico-istituzionale e non repressi come manifestazioni «reazionarie» di agenti del Capitale nemici delle trasformazioni. Dunque, tali conflitti dovranno trovare sedi di composizione istituzionale, dopo che sia stata garantita la piena libertà di organizzazione e di espressione politica, sindacale e sociale a tutte le forze che la vogliano praticare.

Mi è stato obiettato che un'analisi del genere significa che ritengo impossibile determinare un *interesse generale* della società, anche una volta posto fine ai regimi di sfruttamento e mercificazione. Ma non è così. Credo piuttosto che tale sintesi dei nuovi interessi e volontà sociali debba essere determinata in forme democratiche altrettanto nuove e da sperimentare, ove le specificità dei ceti e gruppi della popolazione ex sfruttata e mercificata trovino rappresentanza. Tali forme devono cominciare ad essere sperimentate fin d'ora, nel corso delle attuali lotte antisfruttamento e antimercificazione, con modalità che consentano alle varie componenti del potenziale fronte anticapitalistico di esprimersi e di correlarsi a tutte le altre.

La contraddizione *Capitale-Lavoro* resta cruciale. Ma i conflitti indotti dalla *mercificazione globale* - che pur s'intrecciano con quelli tra forze-lavoro e padronato pubblico e privato - sono altrettanto cruciali e per giunta coinvolgono una quantità di individui anche maggiore: e così pure il contrasto tra *sviluppo capitalistico* senza limiti e *Natura*, tra l'imperio del profitto e la difesa dell'ambiente, della vita umana, animale e vegetale. E a queste tre grandi fonti di scontro con il capitalismo si aggiungono ulteriori contrapposizioni, da non mettere in subordine, che sono state conservate nei secoli di dominio capitalistico, ma che a tale sistema erano preesistenti.

E sto parlando, solo per citarne i più rilevanti: a) del *conflitto di genere* tra uomo e donna, o più precisamente tra le donne e il patriarcato; b) dei *conflitti religiosi*; c) di quelli legati alla *guerra* e alle invasioni e occupazioni militari, e più in generale alle dominazioni coloniali, con lo scontro secolare tra popoli e paesi dominatori e dominati.

Ho trattato ampiamente tutti questi ulteriori temi di conflittualità anticapitalistica in *Benicomunismo* (capitolo terzo, pp. 104-50): e a quella trattazione rimando per approfondimenti. Ricordando però qui, nuovamente, che chi vive oggi questi conflitti dalla parte dei più deboli e sottomessi non accetterebbe mai di considerarli meno importanti di quelli del Lavoro e della Mercificazione o dell'Anbiente e può considerare con interesse una *coalizione anti-Sistema* solo se essa apparirà in grado di dare delle risposte positive anche a tali conflitti e a tali lotte per la liberazione, l'eguaglianza, l'indipendenza e la parità di diritti per tutti/e.

3. BENICOMUNISMO. LA SOCIALIZZAZIONE DEI BENI COMUNI, DELLA RICCHEZZA «PUBBLICA», DEI MEZZI DI PRODUZIONE FONDAMENTALI

Perché benicomunismo?

Come ho scritto nella Premessa, la profonda crisi strutturale nelle società del capitalismo occidentale non significa solo sofferenza e immiserimento vistoso dei salariati e dei settori più deboli di queste società, e impoverimento crescente dei sistemi di protezione sociale. La crisi andrebbe anche vista come un'opportunità, come ci ricorda la stessa etimologia del termine[1]. Centinaia di milioni di persone, in maniera organizzata o meno, in questo XXI secolo si stanno interrogando sull'attualità e necessità del superamento del capitalismo: e questo impulso planetario sta consentendo il risorgere di un diffuso e nuovo anticapitalismo dopo che il crollo del «socialismo reale» aveva permesso ai corifei del Sistema di annunciare la fine della Storia, delle ideologie di trasformazione sociale e di ogni speranza di radicale cambiamento nei modi di vivere, di produrre, di lavorare, di consumare, di distribuire la ricchezza e di praticare la democrazia.

Tale crescente sensibilità di massa pone l'urgente necessità di elaborare e studiare, in forma antitetica ai percorsi dal «socialismo reale» staliniano e novecentesco, sia nuovi modelli di possibili transizioni per andare *oltre il capitalismo*, sia una visione articolata di una nuova società (o meglio, di alcuni elementi indispensabili, fondanti e basilari di essa) che va distinta con la massima nettezza dal percorso del «socialismo realizzato»: nella sostanza, in primo luogo, ma anche nel linguaggio, affinché «il morto non afferri il vivo», e il ripudio verso le costruzioni statuali staliniane non si trasferisca nel rifiuto di ogni nuovo e ben diverso tentativo di superamento del capitalismo. Fare i conti, senza indulgenze, con l'intera esperienza del «socialismo realizzato» significa l'esatto opposto del fare concessioni al capitalismo e del rinunciare al suo superamento. È invece la *conditio sine qua non*, la premessa indispensabile per edificare l'anticapitalismo attuale senza essere schiacciati dalle nefaste eredità del passato e per tentare di gettare le basi teoriche e pratiche di un possibile *socialismo del XXI secolo*, del tutto distinto e lontano dal «socialismo di Stato», che io ho definito *benicomunismo*: intendendo con questa espressione

1 Il termine *crisis*, sia nella lingua greca sia nella latina, stava originariamente a indicare la fase decisiva di una malattia, quando si verifichi un repentino cambiamento in senso favorevole o sfavorevole dello stato di salute. Poi per estensione il termine ha preso a riguardare analoghe situazioni di mutamenti, vistosi e in tempi limitati, di natura sociale, politica, individuale, psicologica, comprendendo però nel termine, oltre all'incombente cambiamento, anche i concetti di *scelta* e *decisione*: e assumendo dunque non solo connotati sfavorevoli, ma anche possibilità di scegliere e decidere come cogliere nella crisi alcune *opportunità* in positivo. Analoghi significati ambivalenti si ritrovano nell'uso della parola *crisi* anche in un certo numero di lingue asiatiche, a cominciare dal cinese.

una società postcapitalistica non fondata sul profitto e sulla mercificazione dell'esistente ma sulla socializzazione democratica della ricchezza e finanza «pubblica», dei mezzi di produzione strategici ed essenziali, e di tutti quei Beni comuni e fondamentali che la collettività organizzata, in forme decisionali davvero partecipative, deciderà di considerare tali. Ricchezze, finanze, mezzi di produzione e beni che verrebbero sottratti ad ogni forma di proprietà privata e resi *capitale sociale e collettivo*, su cui esercitare una decisionalità trasparente e comune, garantendo le libertà e i diritti sociali, economici, politici e individuali inalienabili, ricercando le possibili forme di una democrazia reale e integrale.

Mi pare che tutti/e coloro che hanno contribuito a questo volume condividano l'urgente necessità di ridefinire i tratti di *una società oltre il capitalismo*, del tutto lontana dalle negative esperienze novecentesche, e anche i primi passi in questa direzione che proponevo in *Benicomunismo*. Michele Nobile, però, ha obiettato sull'utilità di definire con un neologismo tale possibile società.

> *Ritengo che l'enfasi sui «beni comuni» possa ridurre l'insieme dei problemi inerenti a una società di transizione e generare confusione, potendo essere intesa come lotta contro il cosiddetto neoliberismo (nozione che Bernocchi giustamente critica) piuttosto che contro il capitalismo. Il discorso di Bernocchi non resta entro tali limiti; anzi l'obiettivo è proprio superarne la ristrettezza. Però la definizione non giova all'obiettivo. Inoltre, sono contrario all'invenzione di neologismi quando non sia strettamente necessario. Bernocchi sa benissimo, essendosene occupato in libri sull'Urss e la Polonia di Solidarność, che la discussione sui rapporti tra piano e mercato, tra democrazia politica e socialismo, ha una storia lunga e che non mancano punti di riferimento positivi, teoricamente e come esperienze di massa. Tra queste, quelle autogestionarie in Spagna durante la guerra civile, prima che venissero soffocate dallo statalismo borghese e stalinista; e quella di Solidarność, il livello più alto raggiunto da un movimento di massa dei lavoratori nel secondo dopoguerra. I problemi e le linee essenziali del benicomunismo sono già stati trattati nella discussione internazionale su modelli di transizione alternativi a quelli totalitari, caratterizzati come forme di democrazia socialista, socialismo democratico o autogestionario, comunismo libertario... Non c'è bisogno di un neologismo: pur minoritarie nel pensiero rivoluzionario del XX secolo, esistono correnti, sia in campo marxista sia anarco-comunista, da riprendere criticamente; almeno dal punto di vista intellettuale non è che si debba iniziare da zero.*

Anche se, come giustamente conclude Nobile, «*quel che conta veramente è intendersi nella sostanza, sviluppare la ricerca, farla vivere continuamente nella pratica*», la critica - argomentata e non basata sul fastidio estetico verso un termine

2 Guido Viale, «Benecomunisti, che orrore», *Il Manifesto*, 11 maggio 2012. Con tono snobistico alla «Signora mia, dove andremo a finire?», Viale «*inorridisce*» per un neologismo che considera addirittura «*orribile, ridicolo e neo-gotico*» e che gli «*sembra il nome di una congregazione iniziatica fantasy*» (boh???), proponendo «*di non usarlo mai più*». Che ipersensibilità improvvisa per uno che da giovane fece circolare, a proposito di neologismi, nientemeno che *fanfascismo* (Fanfani+fascismo) e che negli ultimi anni ha digerito *berlusconismo*, *renzismo* e *grillismo*! Per giunta detto in una sinistra «radicale» che considera «*un felice neologismo*» persino il *finanzcapitalismo* di Gallino, dando l'impressione di ignorare che nel 1910 un certo Rudolf Hilferding aveva già pubblicato - sia pure con significato diverso - il suo fondamentale *Das Finanzkapital*. Comunque, quasi tutti gli *ismi* al primo impatto risultano poco gradevoli: ma poi, se rappresentano concetti validi e utili, ci si abitua.

considerato da qualcuno addirittura «*orribile, ridicolo e neo-gotico* (???)»[2] - esige una risposta articolata, che mi aiuterà anche a chiarire qualcosa d'importante sulla sostanza che vorrei indicare con il termine. Nel corso della storia dell'umanità - in Occidente fin dalle teorie platoniane, passando per le prime comunità cristiane e poi ripetutamente durante il Medioevo fino ai socialisti «utopisti» del Settecento con le loro piccole comunità «comuniste» - l'anelito palingenetico di pensatori, filosofi, teorici sociali e politici, nonché di più o meno consistenti settori di popolo, si è rivolto spesso verso l'ideale di una società *comunista*, anche se non sempre il termine è stato esattamente questo. Intendendo con tale espressione, se pur con differenze, una società costruita sul *noi* piuttosto che sull'*io*, ove prevalgano condizioni di vita egualitarie, solidali, fraterne, in una parola, *comuni*.

Nel maggior numero di casi, a questo ideale ha corrisposto una particolare visione antropologica: la convinzione che la natura umana fosse prevalentemente *comunistica* e cioè portata a realizzare in forma cooperativa una generale comunità di intenti, privilegiando l'*altruismo*[3] e l'attività comune, con condizioni di vita egualitarie, evitando ingiustizie, soprusi, violenze e aggressività reciproche e mettendo a tacere, o smorzando, l'*egoismo*, sovente sottovalutando quanto tale pulsione, intesa nel senso corretto di difesa costante del *Sé*, sia indispensabile alla sopravvivenza degli umani. Lo stesso Marx, al momento di definire la sua teoria sociale e politica con un termine efficace, la riassunse con la parola *comunismo*: ma, riconoscendone i numerosi pregressi in precedenti esperienze e teorie, e in particolare in quelle dei socialisti «utopisti», ci aggiunse l'aggettivo *scientifico*, per distinguere una teoria politica fondata a suo parere su una solida base oggettiva, da costruzioni intellettuali basate su desideri e su speranze irrealizzabili, e dunque utopiche nel senso letterale di qualcosa che non ha, né può avere un «topos», un luogo di realizzazione possibile. Ora, nel discutere e fare proposte su un progetto di radicale mutamento sociale, che vada oltre il capitalismo, ci troviamo di fronte a un'aporia. Da una parte vogliamo che si conservi l'anelito alla trasformazione solidaristica, egualitaria, desiderosa di giustizia sociale, contenuta nei tentativi di concretizzare «l'utopia» comunista, malgrado la drammatica esperienza del «socialismo realizzato»: e tale corno dell'aporia mi pare ben rappresentato da quanto qui ha scritto Raffaella Bolini.

> *Io il marxismo non l'ho mai studiato, soprattutto non è mai stato il mio punto di riferimento. Sono arrivata alla sinistra per orrore delle ingiustizie e della sopraffazione. Alla militanza consapevole mi sono affacciata sull'onda della critica ai blocchi politico-militari contrapposti, nel movimento per la pace contro gli euro-missili che negli anni 80 spazzò via gli anni di piombo. Insomma, sono fra coloro che non*

3 In *Benicomunismo*, e in particolare nel capitolo sulla natura umana, ho evitato l'interpretazione classica, positiva per il cosiddetto *altruismo* e negativa per l'*egoismo,* cercando di mettere in evidenza come entrambe le pulsioni - la seconda dedicata in prevalenza all'autodifesa e alla conservazione dell'Ego; la prima dedita al collettivo, al gruppo, all'entità sociale di cui comunque l'individuo ha altrettanto bisogno nella difesa di sé - siano al contempo istintive e razionali, ma comunque indispensabili per la sopravvivenza degli individui. Ne ho tratto quella che mi pare una necessaria ed equilibrata sintesi del comportamento umano quando si debba cercare la miglior bussola per orientarsi nell'azione sociale e politica collettiva: l'*altruismo egoista*, cioé un occuparsi del benessere anche dell'Altro come condizione necessaria per il miglioramento della condizione individuale, per il rafforzamento dell'Ego. Tornerò diffusamente sull'argomento nel prossimo capitolo.

si portano dietro pesi: il socialismo reale non l'ho mai giustificato. Ma quella storia fa parte del cammino della sinistra, e Bernocchi ha ragione a dire che ciò che è successo a Est va guardato bene in faccia, da tutti. Per me è ovvio condividere il giudizio totalmente negativo su quella esperienza: e non solo perché era antidemocratica. Era un intero modello economico e sociale sbagliato. C'é qualcosa, però, che appartiene anche a quella storia - così come a tantissime altre che hanno segnato le vicende umane - che non va buttata. È l'anelito insopprimibile alla liberazione dal bisogno e dall'oppressione, che fa trovare il coraggio e la forza di ribellarsi all'ingiustizia, che riesce a muovere masse di persone, che fa credere che cambiare sia possibile e che valga la pena spendere la propria vita per provarci. È un filo rosso che corre per il mondo e per i secoli, molto più antico e grande del comunismo. È un storia quasi sempre perdente, molte volte sbagliata, quasi sempre produttrice di orrori quando si è confrontata con il potere ma grandiosa nel momento della ribellione collettiva. È quella di cui mi sento parte, e non ha nome. E purtroppo è lasciata interrotta e spezzata.

Tale «*anelito insopprimibile alla liberazione dal bisogno e dall'oppressione*» è ciò che mi/ci spingerebbe a conservare quella parola *comunismo* che più di ogni altra, negli ultimi due secoli, ha cercato d'incarnare tali spinte e speranze. Solo che, nel contempo, è altrettanto forte il secondo corno dell'aporia: la consapevolezza che per centinaia di milioni (o per miliardi?) di persone nel mondo tale termine è oramai inestricabilmente legato all'esperienza disastrosa dei paesi del «socialismo reale», considerata *il comunismo tout court*. Come conciliare, dunque, la forza e gli argomenti dei due corni dell'aporia? Il nome *benicomunismo* ha voluto essere, da parte mia, l'abbozzo di risposta. Il richiamo alla speranza solidaristica ed egualitaria del comunismo resta, ma viene modulato in altra veste, miscelandolo con l'*«ismo»* riferito ai Beni comuni: i quali non si riferiscono solo al welfare, all'acqua, all'ambiente, alla sanità o alla scuola, ma comprendono tutto ciò che viene valutato come ricchezza comune da socializzare, finanza «pubblica», patrimonio mobiliare e immobiliare di Stato, e rilevanti mezzi di produzione e di distribuzione.

Ma, chiede Nobile, è proprio necessario un neologismo? Non si può far ricorso ai «*punti di riferimento positivi, sia teoricamente sia come esperienze storiche di massa*» del movimento dei lavoratori, dato che «*i problemi e le linee essenziali del benicomunismo sono già stati ampiamente trattati... come forme di democrazia socialista, socialismo democratico o autogestionario, comunismo libertario?*». È vero che i neologismi per definire nuovi movimenti o processi di trasformazione sono stati quasi sempre prodotti «sul campo». Ma non così è avvenuto per parole come «socialismo» o «comunismo», coniate prima che esistessero anche solo embrioni di società che potessero essere definite tali. In ogni caso, non penso che si debba rinunciare a *benicomunismo* per inutilità - perché ci sarebbero già espressioni chiare per indicare il concetto - o per sospetta ambiguità: ovvero, visto che altri hanno teorizzato male sulla centralità dei Beni comuni, si rischia di ingrandire un già ponderoso equivoco. E al proposito, nei prossimi paragrafi chiarirò la distanza che intercorre fra tali teorie su una *società dei Beni comuni* e la mia impostazione in materia.

In quanto alle esperienze storiche che cita Nobile - quella autogestionaria in Spagna durante la guerra civile e quella di Solidarność in Polonia - credo che abbiano affrontato a malapena un decimo dei problemi che si aprirebbero nella gestione di una società postcapitalistica, che non ripercorresse le orme dell'ultrastatalismo economico e dello stalinismo politico: per necessaria limitatezza degli oriz-

zonti, brevissima durata temporale, estrema emergenza politica o militare. Ma non mi sembrano utilizzabili neppure i più generali modelli di società di transizione che Michele elenca: i termini *democrazia socialista* o *socialismo democratico e autogestionario* sono stati conditi nelle più varie salse, dalle socialdemocrazie nordeuropee a quelle mediterranee, dalla Cecoslovacchia di Dubček alla Jugoslavia di Tito. In quanto al *comunismo libertario* è effettivamente l'unico termine non verificato in qualche esperienza storica e sociale di massa: ma miscela due storie ideologiche e politiche che, nel corso di circa 170 anni, si sono ripetutamente scontrate senza non solo trovare mai un punto di sintesi sul piano teorico, ma neanche alcuna forma di collaborazione sociale che renda oggi credibile un tale mix. In più, l'aggiunta al termine «comunismo» dell'aggettivo «libertario» fa pensare a una democratizzazione possibile del comunismo novecentesco; e non dimenticando che, nel merito del progetto economico strutturale, l'anarchismo libertario non ha prodotto nulla di sostanzioso e convincente. Insomma, penso che un *neologismo per una nuova società* serva: anche se probabilmente dall'interno di un grande sommovimento di massa, che avviasse una transizione per andare oltre il capitalismo, uscirebbero fuori termini più condivisi, in quanto prodotti dall'esperienza e dalla fantasia collettive. Ora, ciò premesso, è opportuno che, come già fatto nel libro omonimo, io riporti qui, in una sorta di decalogo, i principali elementi di ciò che intendo per *benicomunismo*, usandoli per l'approfondimento che i contributi a questo libro richiedono; e anche per dialogare con altri autori che negli ultimi tempi hanno trattato i molteplici temi legati alla auspicata *società dei Beni comuni*

1) Il termine *benicomunismo* è un sostantivo collettivizzante che faccio derivare da *Beni comuni* al plurale, cioè da realtà sociali e naturali, concrete e definibili: e non da un ipotetico e astratto Bene Comune universale, al singolare. I Beni comuni fanno parte di una realtà variegata e mutevole, non definibile una volta per tutte, in maniera metastorica e atemporale: e ancor meno possono forzosamente essere fusi in un unico Ente globale. Anche per questa ragione, uso l'espressione *beni*comunismo, con riferimento al plurale «Beni comuni», piuttosto che *bene*comunismo, richiamante il singolare «Bene comune». Sono consapevole di un certo effetto totalizzante nell'uso degli *ismi*, che va fatto con moderazione: tanto più che tutti gli *ismi* suonano un po' sgradevoli fintanto che non entrano nel linguaggio comune, guadagnandosi i galloni sul campo, a livello di massa. Vanno utilizzati, dunque, non come slogan onnipresenti e petulanti, ma come termini sintetici per intendersi e approfondire/dialogare sulla sostanza: e nello specifico, su ciò che vorremmo fossero le principali caratteristiche di un'altra società, oltre il capitalismo.

2) In Italia, in epoca recente il termine Bene comune è stato usato dai Cobas nei primi anni di questo secolo per indicare come la scuola pubblica e l'istruzione fossero un bene generale e collettivo, la cui difesa e miglioramento non potevano né dovevano essere compito esclusivo dei lavoratori/trici del settore ma impegno e interesse globale di studenti, genitori e cittadini ostili ai processi di privatizzazione, aziendalizzazione e mercificazione della scuola, dell'Università e dell'educazione pubblica. Ma il termine, utilizzato in particolare dai *movimenti in difesa dell'acqua pubblica*, è arrivato ai più ampi settori della popolazione italiana attraverso la vittoria nei referendum sulla ripubblicizzazione dell'acqua e dei servizi locali (e contro l'uso del nucleare) del giugno 2011. Attualmente il termine si è diffuso in tutti i settori pubblici e dei Beni collettivi; e anche la politica istituzionale ha preso ad usarlo come una formula

magica dietro cui se ne vuole celare la svendita. Il ché rende ancor più importante il compito di definire precisamente cosa intendiamo per Beni comuni; nonché la necessità politica di distinguere tra chi, riferendosi a una *società dei Beni comuni*, pensa a qualcosa che necessariamente deve andare oltre il capitalismo e che con esso non può convivere, e chi la ritiene una sorta di *make-up* dell'esistente.

3) A mio parere va considerato Bene comune tutto ciò che la larga maggioranza della popolazione di un paese ritenga *una ricchezza collettiva che esiga un controllo e una gestione pubblica e socializzata*, in forme democratiche da stabilire, ma di certo sottratta dalle mani sia del capitale privato sia della borghesia di Stato, dei politici professionisti e dei funzionari che gestiscono il capitale «pubblico». Il ché dovrebbe valere attualmente per la socializzazione di acqua, scuola e istruzione, sanità e salute, terra e sue produzioni basilari e regole dell'uso pubblico di essa e dell'ambiente, trasporti e energia, nonché per una parte significativa dei mezzi di informazione, comunicazione e conoscenza; ma anche per le principali produzioni industriali, strategiche ed essenziali, per il capitale «pubblico» e collettivo - quello che oggi è nelle mani dello Stato tramite la tassazione dei cittadini/e e le rendite e i profitti della produzione statale e del patrimonio mobiliare e immobiliare «pubblico»- e dunque anche per le principali strutture bancarie e finanziarie, assicurative e commerciali. E chiamo *benicomunista* una società che si fondi su tali socializzazioni, in forme democratiche da sperimentare, ma certamente del tutto distanti da quelle della statalizzazione repressiva del «comunismo» staliniano.

4) Se interpretiamo così la categoria dei Beni comuni, essa diviene ben più vasta, profonda e radicale che nella pubblicistica corrente. E una socializzazione a tali livelli è *incompatibile* con il capitalismo: il ché implica, perché si realizzi, una rottura con il Sistema dominante. Nel contempo ne sottolineo i caratteri di categoria *mobile e mutevole*: ciò che ieri poteva essere considerato uno dei Beni comuni essenziali, oggi potrebbe non essere più degno di una gestione collettiva, e viceversa. Negli anni '60 e '70 del secolo scorso, in Occidente, il problema di evitare la mercificazione dell'istruzione e della sanità, dell'acqua o dello smaltimento dei rifiuti poteva sembrare pura esercitazione teorica: oggi è oggetto di una battaglia campale tra i Signori del profitto e i difensori degli interessi collettivi. In questi anni il controllo dell'energia è stata cruciale questione pubblica: ma se ieri il petrolio era il fulcro intorno a cui ruotava ogni questione energetica, oggi le fonti alternative non inquinanti e rinnovabili sono considerate i veri Beni comuni, con l'augurio che a breve il petrolio rientri tra le materie di scarso o nullo interesse pubblico. Nel dopoguerra, forse il passaggio di un ipotetico treno ad Alta velocità nella Val di Susa avrebbe potuto essere interpretato come fattore di progresso; oggi appare giustamente una iattura e il vero Bene comune è la conservazione dell'habitat naturale. E mezzo secolo fa nessuno considerava il cambio climatico una cruciale questione collettiva e la stabilità del clima un Bene comune come primario. Si potrebbe continuare: ma questi esempi dovrebbero bastare per chiarire come l'evoluzione storica del concetto di Beni comuni ne escluda la trasformazione in una sorta di moloch totalizzante come il Bene Comune Universale.

5) Oltre ad essere cangianti nel tempo, i Beni comuni non sono affatto realtà aconflittuali, e la loro differente valutazione a livello di massa può essere anche oggetto di aspri conflitti e divergenze, sia in una società capitalistica sia in una postcapitalistica. Chi segue le problematiche sociali di alcuni paesi latinoamericani

- guidati nell'ultimo decennio da governi progressisti, almeno sulla carta paladini della democrazia sociale, dei Beni comuni e dell'estensione della decisionalità popolare - ha potuto osservare una vasta gamma di conflitti *in seno al popolo* proprio in merito a quali beni debbano essere considerati comuni, e dunque salvaguardati. Ad esempio, gli strenui difensori dei diritti inalienabili della Pacha Mama (la Madre Terra di varie popolazioni indigene) hanno ripetutamente considerato un oltraggio - a quello che per loro è il principale dei Beni comuni, appunto la Madre Terra, cioè ogni porzione dell'ambiente naturale così come si è loro presentato storicamente - la deforestazione di intere aree o la deviazione del corso di fiumi per la costruzione di dighe e centrali idroelettriche. Di converso, però, altre popolazioni hanno valutato come Bene comune l'usufrutto di zone disboscate ove impiantare colture agricole e allevamenti; oppure, l'uso di energia elettrica grazie a nuove dighe in aree altrimenti carenti in materia.

Perciò, la definizione di cosa, in uno specifico periodo storico o paese, vada considerato Bene comune - e dunque socializzato e gestito collettivamente - deve avvenire mediante un processo di ampia partecipazione democratica, che metta in conto anche contrasti o conflitti aspri e la necessità di mediazioni efficaci che raccolgano il massimo del consenso. Certo, in ogni periodo e, credo, con ogni forma di società, esiste ed esisterà una grande maggioranza di persone favorevole a considerare *comune* uno specifico bene e a volerlo sottrarre alla gestione privata. Ad esempio, nei paesi europei oggi quasi nessuno si oppone a parole al diritto dei cittadini alle cure sanitarie, all'istruzione o all'acqua: ma l'ampiezza di questo diritto e il grado di socializzazione o di privatizzazione della scuola pubblica, della sanità o della gestione dell'acqua sono oggetto di rilevanti conflitti, a testimonianza della mobilità e della non irreversibilità dei diritti sociali e del carattere pubblico e collettivo di tanti beni fondamentali per la vita delle comunità e dei singoli.

Di contro, altri settori, da me (nonché tradizionalmente dai comunisti di ogni corrente) considerati fondamentali Beni comuni da socializzare, come le industrie strategiche e rilevanti, e le principali strutture finanziarie e bancarie, probabilmente non sono ancora ritenuti tali dalla maggioranza delle popolazioni dei paesi più sviluppati, anche se i pareri in materia potrebbero cambiare con una certa rapidità. E in ogni caso una socializzazione in tali campi non sarebbe certo indolore, non avendo alcuna intenzione il capitalismo privato e di Stato di mollare serenamente proprietà e possessi, e di fatto non potrebbero avvenire in una società ove permanga il dominio del Capitale.

6) Quindi, nel quadro della mia visione generale dei Beni comuni e della transizione, ritengo assai negativa ogni riproposizione di miti ideologici come il Proletariato Unico del comunismo marxiano o di analoghi, astratti enti, classi, ceti, settori sociali considerati come omogenei, senza conflitti all'interno e per giunta in grado di rappresentare gli interessi generali. A mio giudizio, tali interessi unitari e globali possono esistere, sia ora sia in un'auspicabile società postcapitalistica, solo attraverso una mediazione e una sintesi, al più alto livello democratico e partecipativo possibile, degli interessi specifici dei vari strati sociali, che non saranno mai identici neanche andando oltre il capitalismo. Per questo rifiuto le tesi miranti a sciogliere forzosamente gli interessi specifici e i concreti Beni comuni in un ipotetico Interesse Generale, disegnato da una leadership «illuminata», che voglia schiacciare gli obiettivi specifici ed attuali non in nome di mediazioni democrati-

che ma in base, come nel «socialismo realizzato», ad un presunto Progetto di palingenesi dell'umanità.

7) Usando il termine *benicomunismo*, intendo anche dire che tale società è incompatibile, come è stato teorizzato per il comunismo «scientifico», con il capitalismo. Affidare o restituire alla socializzazione democratica non solo i nuovi desiderati business capitalistici - istruzione e salute, acqua e pensioni, ambiente e cultura - ma anche i principali beni industriali e finanziari di un paese, non può avvenire con mediazioni (tipo *green economy*) con i Signori del profitto e della merce. L'affermazione di un sistema così alternativo all'esistente - che lo si chiami *benicomunismo*, *socialismo del XXI secolo* o altrimenti - non si può dare come naturale evoluzione della società attuale o per estenuazione del sistema dominante. Tale cambiamento profondo deve mettere in conto un lacerante e drammatico conflitto, le cui caratteristiche sono al momento imprevedibili ma con la possibilità di fortissime contrapposizione sociali e politiche, e attraverso le vie strette dell'uso della forza, non avendo intenzione il capitalismo di rinunciare pacificamente ai propri profitti e poteri, pur di fronte a maggioranze popolari intenzionate a mettere fine a tali privatizzazioni.

8) Una reale socializzazione e democratizzazione integrale di quelli che vengono e/o verranno giudicati collettivamente Beni comuni - un innovativo *Welfare universale*, associato a *vecchi e nuovi diritti globali* - non può realizzarsi attraverso la semplice *statalizzazione*. La struttura statuale, a Est e a Ovest, è stata ed è dominata da una neoclasse in grado di espropriare a sua volta quanto di comune e collettivo era stato precedentemente sottratto dalle mani del capitale privato. Nel Novecento la neoclasse ha tratto il proprio potere dalla politica separata, autoreferenziale e di mestiere, dal politicantismo istituzionale e dall'assenza di una reale democrazia, a causa del monopolio del potere da parte del Partito-Stato (a Est) o del sistema consociativo dei partiti istituzionali (a Ovest): cosicché la nomenclatura della borghesia di Stato, grazie alla possibilità di poter decidere in totale autonomia gli usi dei mezzi di produzione, distribuzione e commercializzazione statalizzati, nonché del capitale di Stato sottratto ai cittadini/e, ha finito con il possederli di fatto, stornarnandone la gestione e l'usufrutto a proprio vantaggio.

9) Comunque si realizzi l'esproprio dei Beni comuni dalle mani del capitale privato, non è affatto necessario, ed è anzi dannoso, che questa espropriazione si estenda a qualunque forma di proprietà produttiva, distributiva o commerciale. Una volta che i principali e significativi Beni comuni, mezzi di produzione e finanziari, che incidono sulla vita effettiva di tutti/e, siano a disposizione di scelte collettive per il benessere generale, non può costituire un ostacolo o intralcio a tale sviluppo solidale il fatto che piccole proprietà agricole o industriali, beni non determinanti e decisivi nello sviluppo sociale, attività di piccolo commercio e distribuzione, artistiche e culturali, sportive e ricreative, turistiche e ludiche, artigianato manuale e intellettuale, siano gestiti da singoli cittadini/e o da gruppi associati, naturalmente rispettando i criteri ambientali, sociali, di igiene pubblica che le strutture democratiche decideranno in merito, e con un'equa tassazione degli introiti.

10) Una volta chiarito che per il superamento reale del dominio capitalistico non è sufficiente la statalizzazione dei mezzi di produzione e degli strumenti finanziari, e che è addirittura un boomerang se produce un gigantesco *trust* economico nazionale dominato da una *borghesia di Stato*, il punto più delicato, la vera incognita dell'auspicata rivoluzione sociale benicomunista riguarda le forme di *democrazia*

integrale e partecipata in grado di garantire effettivamente la collettivizzazione e socializzazione dei principali mezzi di produzione, del capitale di Stato e dell'insieme dei Beni comuni, forme che evitino una *statalizzazione proprietaria* e una nuova sottrazione dei Beni da parte di un potere statale in mano a inamovibili professionisti politici e istituzionali. Tema cruciale e assai complesso, perché riguarda l'estensione del concetto e delle pratiche di democrazia *da puro diritto a dovere collettivo*, spettante ad ogni cittadino/a, al fine di escludere, o limitare al massimo, l'esercizio monopolistico di essa da parte dei *professionisti della delega*. E proprio alla complessità e alla centralità del tema dedicherò il quarto capitolo.

Discutendo di benicomunismo

Una parte rilevante degli scritti che contribuiscono ad approfondire in questo volume il tema dell'*altra* società necessaria per andare *oltre il capitalismo*, è dedicata proprio a sviscerare le caratteristiche fondamentali della possibile nuova forma di organizzazione sociale e politica, a partire da una più precisa individuazione di ciò che intendiamo per Beni comuni e delle modalità perché essi diventino oggetto di una strategia di alleanze sociali e operino già all'interno delle attuali società, innescando una transizione incompatibile con l'attuale dominio capitalistico sull'umanità. Il primo contributo che cito in tale direzione, però, non l'ho tratto dai testi qui presenti, ma da uno scritto di Marco Bersani, già segnalato in *Benicomunismo*:

> *I «beni comuni naturali» sono necessari alla sopravvivenza di ciascuna persona e della vita sul pianeta. Come tali devono essere gestiti garantendone l'accesso universale e la conservazione per le generazioni future. Sono riconducibili ai quattro elementi primordiali: aria, acqua, terra e fuoco; con linguaggio contemporaneo traducibili in aria, acqua, territorio/mobilità ed energia. I «beni comuni sociali» sono necessari alla dignità della vita delle persone e alla convivenza comunitaria e solidale. Sono riconducibili alla salute, all'abitare, all'istruzione, alla previdenza e sicurezza sociale, alla comunicazione, alla conoscenza, alla cultura. Beni comuni naturali e beni comuni sociali sono gli elementi che designano una comunità umana, sono il fulcro del contratto sociale fra le persone, sono l'humus della res publica... I servizi pubblici che ne garantiscono la fruizione universale hanno dunque finalità di interesse generale e vanno sottratti alla logica del mercato e della concorrenza*[4].

Questa distinzione analitica tra Beni comuni *naturali* e *sociali* mi sembra utile perché effettivamente i due gruppi di Beni, oltre ad essere diversi strutturalmente, hanno depositi storici differenti, motivano diversi gruppi sociali e forze organizzate, e producono alleanze non coincidenti, seppur potenzialmente convergenti, come dimostrano le mobilitazioni mondiali in loro nome che vanno intrecciandosi e riconoscendosi reciprocamente. Va ricordato però che le definizioni che riguardano tali Beni - ad esempio il loro essere «*elementi che designano una comunità umana... il fulcro del contratto sociale fra le persone... l'elemento che permette ad un'aggregazione di persone di definirsi comunità*» - hanno una loro storicizzazione e il loro essere princìpi universali è comunque legato all'evoluzione dei conflitti e delle trasformazioni storiche delle società. Ad esempio, né l'istruzione né la sanità pubblica

4 Marco Bersani, *Acqua in movimento*, Alegre, Roma 2009, p. 114.

sono state sempre considerate, in ogni luogo e tempo (in vari paesi non lo sono davvero neanche oggi), elementi indispensabili per consentire «*ad un'aggregazione di persone di definirsi comunità*». Al contrario, l'essere beni garantiti solo per le classi sociali più potenti è stata per secoli la loro peculiarità, senza che per questo le comunità sociali non si ritenessero tali.

In ogni caso, ritengo che la distinzione in grandi gruppi di Beni comuni vada allargata verso una tripartizione terminologica dei Beni. Come ho già spiegato, credo che, ad esempio, debba essere considerato Bene comune anche il patrimonio industriale che una vera democrazia sociale riconosca come essenziale per la produzione in quel paese e in quel momento. In Italia, i principali mezzi di produzione industriali sono stati prima edificati (cfr. in *Benicomunismo* l'industrializzazione di Stato nel ventennio fascista) per lo più con il contributo determinante dei capitali di Stato, ricavati dalla fiscalità generale e dal patrimonio pubblico; e poi, una volta affidati alla gestione privata, sono stati mantenuti in vita grazie a massicci finanziamenti pubblici, rilevanti sgravi fiscali (sempre a carico della collettività), significative commesse pubbliche e difese politiche ed economiche, che lo Stato italiano, per conto di una collettività mai consultata, ha garantito per decenni ai gruppi privati.

Perché, dunque, essi non dovrebbero essere consegnati a una piena socializzazione di mezzi e scopi della loro attività, sempre che ciò sia ritenuto necessario da tale collettività democraticamente organizzata e consapevole delle principali necessità sociali? Penso che altrettanto debba valere per il *capitale collettivo*, quella ricchezza nazionale che i cittadini hanno consegnato nell'arco di una vita al proprio Stato; e che, oltre alle aziende industriali di significative dimensioni, considerate fondamentali per la vita di un popolo, anche la Banca centrale nazionale - formalmente «pubblica» ma sostanzialmente privatizzata dai principali partiti e dai funzionari del capitale di Stato - nonché le grandi banche e gruppi finanziari, debbano far parte di quei Beni comuni su cui possa operare una gestione pubblica davvero socializzata. Analoga convinzione esprime Deiana quando scrive:

> *È necessaria la riconfigurazione psichica e politica, oltre che finanziaria e economica, del «debito»: non solo la sua ristrutturazione in senso tecnico, ma la sua acquisizione pedagogica come «cosa comune» o persino come «bene comune», come strumento comune di anticipazione dell'opera svincolato dal cappio dell'interesse; e in secondo luogo, la fine dell'asfissia da restrizione degli investimenti, nel senso dell' educazione diffusa alla decisione comune, operante nell'investimento per il tramite di un istituto pubblico (ad esempio la Cassa Depositi e Prestiti) in riferimento esclusivo al soddisfacimento dei bisogni collettivi reali... Gli umani dovrebbero poter investire per tempo sul proprio futuro ma resta loro una possibilità di farlo soltanto se l'investimento per il futuro, che si dà sempre nei termini di un debito per il presente, verrà assunto come bene comune. La conquista del rapporto tra investimento e debito, e cioè di tutta la funzione della finanza ad una rivoluzione benicomunista, è ben più importante che non la conquista dei giacimenti di metano o delle auto elettriche... Come sia stato concettualizzato il debito nell'età antica, allorquando la mancata estinzione della anticipazione comportava l'appropriazione della persona del debitore da parte del creditore (cioè la schiavitù), non è stato appreso nella sua drammatica lezione... La finanza moderna non anticipa mettendo a pegno la persona dell'indebitato ma tutto il sistema dei rapporti economici e in primo luogo il suo contrassegno primario, la moneta. Spezzare questo rapporto è il compito fondamentale della rivoluzione benicomunista, e sottrarre al lucro privato il monopolio di questa vitale funzione deve essere la prima conquista.*

Questi beni possono essere raggruppati nella definizione collettiva di *Beni comuni economici*: e dunque arriviamo così ad una *tripartizione* formale dei Beni comuni in *sociali, economici* e *naturali*. E tornando alla trattazione generale, mi pare che la mia interpretazione dei Beni comuni sia in profonda sintonia con quelle di gran parte degli scritti qui pubblicati. Ritengo utile analizzare i punti di maggior condivisione, senza trascurare però gli interrogativi e i dubbi emersi nei dibattiti su *Benicomunismo* e anche in una parte di questi stessi scritti. Un primo punto di intesa riguarda la *storicizzazione* dei Beni comuni e la centralità della conflittualità sociale al fine di determinarli in quanto tali. Al proposito, così scriveva Candido Gryzbowski, uno dei principali fondatori e leader del Forum Sociale Mondiale, qualche tempo fa a proposito dell'*etica dei Beni comuni*:

> *Essere comune non è un a-priori, è un risultato. I beni non nascono comuni, sono socialmente resi comuni. I beni comuni sono quello che le relazioni sociali identificano e gestiscono come tali. La necessità sentita, desiderata e affrontata collettivamente porta a creare beni comuni. La ricerca sfrenata di accumulazione individuale capitalistica promuove la privatizzazione e la mercantilizzazione di tutto, incarcerando e distruggendo i beni comuni. Riscattare e rigenerare beni comuni è più che una resistenza, è creare le condizioni per un altro modo di vita... (ma) è attraverso la lotta sociale che si riscattano i beni comuni concretamente e simbolicamente, allargando la concezione di ciò che è comune*[5].

Sulla stessa lunghezza d'onda di Gryzbowski, che è poi anche la mia, si trova Alfonso Gianni:

> *È giusto considerare i beni comuni come entità mutevoli. Essi non esistono di per sé in natura ma sono il frutto di conflitti sociali e conquiste politiche. Non il diritto di per sé, ma l'esito della lotta politica e sociale li può stabilizzare, i Beni comuni non possono che essere definiti al plurale e non possono essere infiniti. Bernocchi sfugge a ogni retorica dei beni comuni e cerca invece di individuarli in cose materiali e precise... Per lui la categoria dei beni comuni è mobile e mutevole. Non potrebbe che essere così, poiché non esistono solo i beni comuni naturali, l'acqua, il mare, le coste, l'aria, così come erano definiti nello stesso Codice Giustinianeo del 500 dopo Cristo, ma anche quelli che lo sono diventati storicamente, come, per fare un esempio tornato d'attualità nel contrasto fra l'India e la multinazionale farmaceutica Novartis, i farmaci salvavita.*

Tornerò più avanti sul considerevole tema della formalizzazione giuridica dei Beni comuni, al fine della loro stabilizzazione, ma condivido la priorità data al conflitto sociale e politico per imporre ciò che va sottratto alla proprietà individuale e socializzato in quanto considerato comune in una determinata epoca storica. E segnalo intanto altri punti di intesa, con un brano dallo scritto di Bagni:

> *I beni comuni non costituiscono un catalogo compiuto una volta per tutte, definito dalla naturale qualità di quei beni, ma rappresentano tutto ciò che una comunità politica - non certo una comunità di sangue e suolo, ma di tessuto discorsivo aperto, di cittadinanza inclusiva - riconosce costitutivo della propria esistenza*;

5 Candido Gryzbowski, «Fondamenti per una biocivilizzazione», Documento introduttivo per il gruppo Etica, Cupola dei Popoli a Rio+20. Il sociologo brasiliano è direttore di Ibase Brasile ed è uno dei fondatori del Forum Sociale Mondiale.

e uno, altrettanto in sintonia, dal testo di Alessandra Mecozzi:

> *Nel «decalogo» con il quale Bernocchi definisce il benicomunismo, sono presenti gli aspetti della pluralità e quelli sociali e naturali determinanti per i beni comuni. Questi non sono sempre gli stessi in ogni epoca storica, sono caratterizzati da mutevolezza e da una natura conflittuale, come mostra l'esempio di vari paesi dell'America latina e dell'Asia dove lotta per i beni comuni significa ad esempio lotta contro le deforestazioni o i cambiamenti del corso dei fiumi con la costruzione di dighe.*

E infine dallo scritto di Ivan Scarcelli:

> *Nelle teorie che in questi anni sono state elaborate intorno alla categoria dei beni comuni c'è un'imprecisione di fondo che rischia di alimentare contraddizioni e confusioni, ovvero il continuo oscillare tra nozione economica dei beni comuni e concetto politico degli stessi. Bernocchi si sottrae a questo rischio, perché la definizione che egli fornisce dei beni comuni è schiettamente politica. Non rientra nei beni comuni, insomma, ciò che una data concezione economica considera tale, bensì ciò che le singole comunità decidono in piena autonomia di includere in tale categoria.*

Invece, per quanto egli ritenga accettabile la mutevolezza di ciò che in una società può essere considerato Bene comune, Oggionni nel suo intervento pone una corposa serie di interrogativi:

> *La grande ambizione di trasformazione che emerge dalle pagine di Bernocchi viene chiamata «benicomunismo», fondando quindi sulla categoria di «bene comune» l'intera proposta politica, più precisamente «sulla socializzazione democratica di tutto ciò che è considerato bene comune». Il punto è: dentro il capitalismo chi decide cosa è considerato bene comune? Bernocchi risponde che a decidere è «la larga maggioranza del popolo». Temo che questo sia il vero (e unico) punto debole dell'architettura argomentativa. Il popolo non è una categoria metafisica né è portatore in quanto tale di verità. Esso è, al contrario, influenzato dai rapporti di forza e dai rapporti di produzione: gli stessi che oggi non ci consentono per esempio di rivendicare tra i beni comuni il lavoro o la socializzazione democratica del lavoro e dei mezzi di produzione, a partire dalla abolizione della proprietà privata. Considerare oggi il patrimonio industriale un bene comune è oggettivamente eretico, eppure andrebbe fatto. Bernocchi ammette che quel che è oggi bene comune ieri non veniva considerato tale e che quindi la definizione è flessibile, dinamica. Ma se ieri non consideravamo la privatizzazione dell'acqua (né dell'istruzione o della sanità) una minaccia vera e potevamo concentrarci quindi sulla socializzazione del lavoro, cosa ci assicura che tra qualche decennio non saremo costretti a considerare, difensivamente, bene comune l'aria o addirittura il patrimonio genetico? Esistono rapporti di forza che impongono continuamente una ridefinizione al ribasso del concetto di bene comune, rendendo impossibile impostare una proposta politica di lungo respiro muovendo da questa vischiosità.*

Dato che Oggionni ha letto attentamente *Benicomunismo*, sa che fin dal sottotitolo del libro (*Fuori dal capitalismo e dal comunismo del Novecento*), ho ripetutamente affermato l'incompatibilità di una società benicomunista con quella capitalistica dominante. Dunque, per rispondere alle sue domande, va fatta una distinzione netta: rimanendo nel quadro del capitalismo la questione di «*chi decide cosa è considerato bene comune*» non è una libera scelta, perché i rapporti di forza economici, politici e culturali impediscono che i settori popolari possano decidere liberamente. Il caso

più eclatante in Italia, in tal senso, è stato quello del referendum sull'acqua e sui servizi pubblici locali, conclusosi con una vittoria schiacciante della maggioranza assoluta dei cittadini/e che hanno espresso inequivocabilmente la volontà di mantenere - o far ritornare ad essere - completamente pubblici tali Beni comuni. Pur tuttavia, la politica istituzionale ha depotenziato la decisione popolare, con un legiferare truffaldino che non ha dato seguito al referendum. Cosicché, non essendo possibile una socializzazione reale e una democratizzazione integrale dei Beni comuni, è in corso un conflitto tra mercificatori e *benicomunisti*, arbitrato dai puri rapporti di forza.

Qualcosa del genere si può dire, a proposito della domanda di Oggionni su «*chi decide cosa è bene comune*». Che si parli di istruzione o di salute, di scuola e Università o sanità ospedaliera e farmaci, non ho dubbi sul fatto che, se si procedesse ad un referendum analogo a quello vittorioso, ove si potesse scegliere ad esempio tra una scuola e una sanità completamente pubbliche o totalmente private, vincerebbe a mani basse la prima opzione. Dopodiché, però, con alta probabilità ci ritroveremmo nella stessa situazione del movimento dopo la vittoria del 2011: cioè, a fronteggiare provvedimenti politici successivi che consentirebbero all'istruzione e alla sanità privata di tornare in campo. Quindi, la risposta a Oggionni, è che, in regime capitalistico, il conflitto tra mercificazione e socializzazione dei Beni comuni proseguirà quotidianamente e i risultati saranno via via determinati dai rapporti di forza. Sempre rimanendo in un contesto capitalistico, è vera però la sottolineatura di Simone sul fatto che qui ed ora «*considerare il patrimonio industriale un bene comune è oggettivamente eretico*» ma che ciò malgrado «*andrebbe fatto*». Ho scritto in *Benicomunismo*, e qui riproposto, quanto sia cruciale la socializzazione dei mezzi di produzione strategici e come sia rilevante che cresca la coscienza collettiva della necessità che diventino Beni comuni anche i principali mezzi finanziari e capitali statali «pubblici». A differenza, però, che sull'acqua, l'istruzione, la salute, la difesa del territorio, sui possibili Beni comuni *economici* non avremmo probabilmente oggi una maggioranza favorevole neanche se la popolazione potesse esprimersi liberamente in materia, a causa dell'identificazione che in questi anni si è realizzata tra proprietà «pubblica» e corruzione, clientelismo, ruberie dei politici e dei funzionari di Stato. Ma questa consapevolezza ci deve convincere che l'allargamento del campo dei possibili Beni comuni deve passare dal consenso generalizzato e consapevole di massa verso tale ampliamento: e che, solo facendo leva su tale ampio consenso, il conflitto sociale e politico può l'egemonia culturale e ideologica del sistema dominante.

Tale conflitto - qui mi pare ci sia un punto di divergenza con Oggionni - non è mai unidirezionale. Non credo alla linearità irreversibile della storia e del progresso umano, e penso che entrambi avanzino o arretrino in base a quanto le varie classi, ceti e settori sociali sono in grado di mettere in campo a favore di questa o quella opzione economica o politica. Simone, ad esempio, sottolinea una sorta di *trend* negativo in corso, almeno in Italia, negli ultimi decenni scrivendo che se «*ieri non consideravamo la privatizzazione dell'acqua (né dell'istruzione o della sanità) una minaccia vera... cosa ci assicura che tra qualche decennio non saremo costretti a considerare bene comune l'aria o addirittura il patrimonio genetico?*». In effetti niente ce lo assicura: ma mi pare indubbio che la sensibilità in favore della socializzazione di tanti Beni comuni sia cresciuta vistosamente in questo ultimo ventennio. Ad esempio negli anni '60 e '70 del secolo scorso, pur attraversati da poderosi movimenti di massa, l'attenzione e la cura verso i Beni comuni ambientali e territoriali furono scarsissime,

e i devastatori dell'ecosistema poterono agire pressoché indisturbati nelle città, nelle campagne, sulle coste marittime e nelle zone montane, nella più generale insensibilità di massa: mentre oggi il sentire comune si è ribaltato e la difesa del territorio è forse il conflitto antimercificazione con maggior partecipazione di massa. Che è poi quanto segnalano nel loro scritto Monica di Sisto e Alberto Zoratti:

Come è ben evidenziato da Bernocchi «la scissione tra Uomo e Natura e la convinzione che la seconda non sia altro che una risorsa illimitata a disposizione dello sfruttamento indiscriminato da parte del primo, sono state da sempre dei capisaldi del capitalismo». Però questo limite di pensiero è stato un assunto centrale di tutta la struttura mentale dell'Occidente, che non ha permeato anche i movimenti cosiddetti antagonisti. La centralità dei diritti della Natura, da affiancare con pari importanza ai diritti sociali, del lavoro e delle comunità, è una questione «post-moderna», sviluppatasi paradossalmente solo dopo la caduta del muro di Berlino. Una rimozione - quella del nostro essere parte di una biosfera che può prescinderci - che ha generato veri e propri mostri, anche nella lotta per i diritti nel nostro Paese. I disastri della Montedison, così come la pesante situazione creata dalle attività dell'Ilva della famiglia Riva, hanno messo più volte in evidenza la necessità di mantenere una forte connessione tra diritto al lavoro, alla salute e all'ambiente. Un collegamento troppe volte sacrificato dalle parti sociali come superfluo, se non addirittura controproducente. Lo stesso atteggiamento che si riscontra ancora oggi, ad esempio,intorno a molte centrali termoelettriche, in particolare alimentate a carbone, dove alle preoccupazioni per l'impatto occupazionale di un loro superamento si sommano a fatica quelle sulle emissioni di gas climalteranti, di rilascio di polveri sottili e di altri inquinanti nel circondario.

Di Sisto e Zoratti ci ricordano che l'abuso dell'ambiente non è stato negli ultimi decenni solo responsabilità dell'ossessiva mercificazione capitalistica, ma anche di strutture politiche e sindacali e di tanti cittadini/e che non si sono fatti scrupoli di appropriarsi privatamente del territorio, devastandolo e inquinandolo non meno (nell'insieme) di quanto fatto dai grandi poteri economici, con una responsabilità di massa per i danni che è anche quanto i dati di Gubbiotti qui ci segnalano:

Le grandi sfide sociali del presente non possono che avere come obiettivo comune quello di tutelare i diritti umani, visto che gli abitanti dei Paesi ricchi consumano almeno 10 volte di più rispetto a quelli dei Paesi poveri. Complessivamente i 500 milioni di abitanti più ricchi del Pianeta - il 7% della popolazione mondiale - sono responsabili del 50% delle emissioni globali di anidride carbonica che, secondo le stime per il 2008 della Neaa, sono 31 miliardi di tonnellate di CO2 equivalente. Al contrario i più poveri del Pianeta, oltre 3 miliardi di persone, sono responsabili di appena il 6% delle emissioni, ma pagano il prezzo più alto dei mutamenti climatici.

Oggi non è difficile verificare quanto si sia accresciuta l'attenzione e il desiderio di custodia popolare dei Beni comuni ambientali e territoriali, insieme alla montante consapevolezza dei danni provocati negli scorsi decenni non solo dai poteri mercificanti del capitalismo ma anche da una moltitudine di cittadini/e che si sono appropriati abusivamente di quanto doveva essere bene collettivo, edificando su spiagge e coste, in boschi e foreste, scaricando selvaggiamente inquinanti casalinghi ma anche di piccole attività artigianali e industriali o accumulando rifiuti tossici (attività non esclusiva delle eco-mafie) in zone agricole, devastando siti archeologici e territori per proprio incontinente ed irresponsabile uso privato. Certo, quei 500 milioni di cit-

tadini dei paesi ricchi, su cui richiama l'attenzione Gubbiotti, non sono tutti/e ugualmente responsabili del 50% dell'inquinamento atmosferico, malgrado siano solo il 7% dell'umanità; e tra di essi ricchi e potenti, da una parte, e persone senza potere né proprietà, dall'altra, non consumano in egual misura i beni comuni ambientali. Pur tuttavia, le contraddizioni in materia non sono neanche addebitabili solo a quell'*élite* capitalistica dell'1% che, secondo i movimenti alla Occupy Wall Street, terrebbe in ostaggio il 99% dell'umanità; e ci ricordano che i conflitti per la difesa di ciò che è ritenuto *comune* non sono esclusivi della fase capitalistica e si presenteranno anche per una lunga fase di transizione da un sistema all'altro. A tal proposito, Di Sisto e Zoratti evidenziano contraddizioni del genere anche in quei paesi, soprattutto latinoamericani, che finanche nelle loro nuove Costituzioni dichiarano di voler percorrere un itinerario economico e sociale rispettoso dei Beni comuni e dell'ambiente, sottratti a mercificazione, privatizzazione e dannoso uso privatistico:

> *Se l'antica contrapposizione tra diritti del lavoro e diritti dell'ambiente è, ormai, almeno oggetto di discussione, il rischio che attualmente ci troviamo di fronte è l'eccesso opposto. Cioè creare una lettura manichea e terzomondista secondo la quale al Nord del mondo capitalistico e vorace si opporrebbero i movimenti del Sud, ed i governi da loro sostenuti, che metterebbero al centro una lettura più olistica e sostenibile della società umana: un errore che rischia di compromettere una qualsiasi strategia efficace di costruzione delle alternative. Il fatto che le élites e i loro interessi si somiglino un po' a tutte le latitudini è dimostrato da molti esempi. Dal Venezuela paladino della lotta al cambiamento climatico, in realtà tra i principali attori dell'Opec, al Brasile, prima di Lula e poi di Rousseff, che sceglie di sacrificare l'Amazzonia e l'economia locale all'export agro-chimico intensivo e al petrolio. Non ultimo l'Ecuador di Rafael Correa che, nonostante abbia riconosciuto in Costituzione i diritti della Madre Terra su impulso dei movimenti indigeni e di governi limitrofi come la Bolivia di Morales, ha sacrificato in scioltezza il concetto di «buen vivir» e la sacralità della «Madre Terra» al primato dell'estrazione petrolifera, nonostante un'opposizione interna altissima, persino nel parco Yasunì, in un primo momento proposto al mondo come pratica positiva di conservazione comunitaria di beni comuni ambientali. A Nord e a Sud i movimenti e le loro innovazioni si confrontano tutti con le stesse contraddizioni.*

Questi conflitti, anche in Stati i cui governi esaltano la difesa ambientale e del Beni comuni, ci confermano che, per quanto il popolo e le maggioranze in genere non siano di per sé «*portatori di verità*», non si può - tanto più dopo le esperienze drammatiche del «socialismo reale» - fuoriuscire dalla logica del largo consenso e della decisionalità di massa in merito a chi stabilisce cosa debba essere considerato Bene comune e di conseguenza socializzato e collettivizzato. Il vero e difficilissimo problema da risolvere è come assicurare che la volontà di massa maggioritaria, seppur con ampio rispetto dei diritti delle minoranze, sia garantita attraverso istituti democratici effettivi e permanenti (argomento che tratteremo nel prossimo capitolo). Ma va comunque evitata ogni scorciatoia dirigista di partiti o organismi statuali che vogliano prendere per mano una società riluttante e recalcitrante, trascininandola, suo malgrado, verso suoi presunti interessi storici, in forme elitarie e oligarchiche: della serie «la medicina è amara, ma te la somministro per il tuo bene».

Un'ultima annotazione mi è d'obbligo a proposito delle obiezioni di Oggionni che, entrando in contrasto con lo stesso Marx del quale per il resto è fedelissimo

discepolo, sottolinea come «*i rapporti di forza e di produzione non ci consentono di rivendicare tra i beni comuni il lavoro*». Ebbene, non credo proprio che si possa comunque catalogare il lavoro tra i Beni comuni. Per le ragioni che espone vigorosamente Alfonso Gianni:

> *Non tutto ciò che rappresenta un diritto può essere concepito come un bene comune. Eppure in tale errore si incorre ormai frequentemente, segno che l'espressione «bene comune» è diventata a sinistra molto di moda, al punto da creare a volte più confusione che chiarezza. L'esempio forse più clamoroso è la definizione del lavoro come bene comune. Che questo sia un diritto non vi è ombra di dubbio, al punto che su di esso è fondata la nostra Repubblica, come appare dal primo articolo della Carta costituzionale. Ma questo non significa affatto che sia un bene in sé. Anzi, storicamente è stato una necessità che ha comportato lo sfruttamento di persone, la subordinazione alle logiche dell'impresa e del mercato dei diritti degli individui, l'inquinamento dell'ambiente, l'alienazione della persona. Infatti nella tradizione alta del movimento operaio si parla non solo di liberazione* del *lavoro, ma anche di liberazione* dal *lavoro. Nel Marx su altri temi oggetto di critica dello stesso Bernocchi, vi sono pagine famose a questo riguardo. In fondo tutta la lotta del movimento operaio, che conosce in questi ultimi lustri non solo una stasi ma un arretramento, è storia per la liberazione del tempo del lavoratore dal lavoro, ossia per la riduzione del tempo di lavoro. Se quest'ultimo fosse un bene comune sarebbe dovuto avvenire esattamente il contrario.*

Risposto, spero adeguatamente, alle obiezioni, torno ad altri elementi di ampia condivisione sui Beni comuni, così come emergono da gran parte dei contibuti a questo volume. Ad esempio, è unanime il rifiuto di qualcosa che si possa considerare *Bene Comune Universale*, al posto della pluralità delle concrete, mutevoli, storicizzate entità comuni, siano esse sociali, ambientali o economiche. Di certo è in sintonia con quanto penso in materia quel che scrive Scarcelli:

> *Bernocchi ritiene che la tendenza della «reductio ad unum» sia uno dei difetti maggiori dei movimenti anticapitalistici del passato e che si rifletta sulle analisi e sulle strategie di azione, portandole invariabilmente su un binario morto. È questo un vizio talmente radicato nella «galassia» anticapitalistica da contagiare anche la riflessione sui beni comuni. Anche qui infatti spesso si rischia di consumare le energie nel delineare un chimerico Bene Comune Universale o un Bene Comune dell'Umanità. Il problema è che la ricerca di un simile Bene Comune Unico non può essere che appannaggio o ossessione di un'élite, ed essere perciò il frutto di un'elaborazione intellettuale che non tiene in nessun conto le aspirazioni e i bisogni delle concrete collettività, come Bernocchi giustamente fa notare... Se il concetto di beni comuni (rigorosamente declinati al plurale) deve costituire una cesura rispetto al passato e un punto fermo grazie al quale (ri)edificare una prospettiva anticapitalistica, non può assolutamente ammiccare a fideismi, integralismi e autocrazie di alcun genere, ma deve connettersi semmai al concetto di autodeterminazione e ad esso richiamarsi, un nuovo «socialismo dell'autodeterminazione».*

Della stessa opinione è Alfonso Gianni:

> *Bernocchi sente il bisogno assai pertinente di prendere le distanze da un'interpretazione totalizzante e quasi esoterica dei beni comuni, come se esistesse un mitico Bene Comune dell'Umanità. Se così fosse saremmo di fronte a una universalizzazione del concetto di Bene Comune, che sarebbe tale per tutte le classi, i ceti e gli strati*

sociali in modo indifferenziato. Una concezione di stampo quasi religioso. A una tale definizione giunge infatti il pensiero cattolico medievale, come compare in importanti pagine di san Tommaso d'Aquino.

Mentre Mecozzi condivide

«i rischi di totalitarismo ideologico» insiti in quel presunto «*Bene Comune dell'Umanità, già proposto come oggetto di una dichiarazione universale da François Houtart nella Assemblea delle Nazioni Unite del 2008-9 e assunto, insieme al Bene Comune della Madre Terra, dal presidente dell'Assemblea nel suo discorso di chiusura».*

E molti altri ancora mi sembrano i punti di accordo e di sintonia, con gli autori/trici che hanno contribuito ad *Oltre il capitalismo*, sulle caratteristiche di una nuova possibile società e sul percorso e le alleanze che vi ci possono condurre. A partire, ad esempio, dal possibile fronte anticapitalistico e dalle sue componenti che, mi sembra un po' per tutti/e, deve andare ben al di là di quello classico ottocentesco e di larga parte del Novecento, costruito solo sulla conflittualità di classe tra borghesi ed operai/proletari. Scrive in proposito Andrea Bagni:

Bernocchi rintraccia nel presente il nuovo possibile allargamento del fronte anticapitalistico, almeno potenziale. Lo ritrova giustamente nella mercificazione universale che avanza, nell'espropriazione dei beni comuni che identificano una comunità politica, nell'impoverimento, non solo economico, di strati sociali sempre più ampi... È l'allargarsi del conflitto sociale e culturale, collegato all'espandersi del dominio della forma-merce nella vita di una platea sempre più vasta di espropriati, privati di tessuto comune di relazioni, di decisioni sulla propria vita, di rapporto con la natura. La risposta che cresce non è leggibile correttamente se si riconduce tutto al classico, univoco, conflitto di classe. Il fronte della ribellione a difesa dei beni comuni è certo complesso e articolato, frammentato dal punto di vista della composizione di classe, però da qui passa oggi l'antagonismo politico: il movimento reale che trasforma lo stato di cose presente, frase che è criticata nel saggio per il suo carattere tautologico o ambiguo, ma che a me sembra importante soprattutto per quell'aggettivo, «reale», che spinge a riconoscere ciò che di nuovo, resistente e creativo esiste nel mondo in cui viviamo.

Più o meno dello stesso tenore è la valutazione che sul tema fa Franco Russo, che ci aggiunge una nota seccamente critica e autocritica sull'ideologia e il comportamento politico al proposito di larga parte del movimento del Sessantotto: critica e autocritica che non posso che sottoscrivere, avendola già da molto tempo espressa in maniera analoga[6]:

In Benicomunismo *è sempre viva la tensione per capire ciò che le lotte di emancipazione e liberazione hanno prodotto, ciò che di permanente hanno portato alla luce. Da qui il rilievo attribuito a movimenti come il femminismo, l'ambientalismo, le mobilitazioni territoriali, i beni comuni indispensabili per configurare un altro modo di produzione materiale e un altro modo di praticare le relazioni sociali e interpersonali. Il conflitto di classe, quello specifico tra capitale e lavoro, non perde di importanza senza però assumere un primato gerarchico rispetto agli altri conflitti. Anzi, la loro interrelazione apre per la prima volta un orizzonte complessivo della trasforma-*

6 Vedi in particolare, *Per una critica del '68*, cit.

zione sociale, perché la pluralità dei movimenti è l'espressione della pluralità delle contraddizioni e della molteplicità delle possibili risposte. Autocriticamente oggi mi risulta chiaro che se nel '68 avessimo avuto questa lettura critica degli avvenimenti a cui prendevamo parte, sforzandoci di capirne il senso... senza ricondurli agli schemi prefabbricati appresi nei manuali del marxismo-leninismo, avremmo evitato di organizzare gruppi e gruppetti che, ripetendo la «scolastica», riportavano i movimenti degli studenti e degli operai nell'alveo della tradizione. Così perdemmo i movimenti e facemmo trionfare il vecchio Pci e il vecchio sindacato che li consumarono per alimentare le loro strategie di potere e di conservazione».

Tuttavia, insieme alla consapevolezza, presente nelle parole di Russo, di quanto e come l'abbandono dei tentativi, inutili o dannosi, di stabilire gerarchie tra i conflitti anticapitalistic e antisistema possa consentire un'interrelazione epocale *«che apre per la prima volta un orizzonte complessivo della trasformazione sociale»*, ho ritrovato in tutti gli scritti anche la coscienza, ben espressa da Franco, che *«la pluralità dei movimenti è anche l'espressione della pluralità delle contraddizioni e della molteplicità delle possibili risposte»*. E che dunque non si possono dare per acquisite una volta per tutte né le alleanze costruite né le conquiste realizzate, e men che meno ritenere possibile, anche in un orizzonte postcapitalistico, la fine di ogni genere di conflitti sociali, contrasti, differenze di interessi. Anzi, estenderei i concetti di mobilità e *non irreversibilità* anche a tutto il campo dei diritti, naturali, sociali, politici. Come ho scritto più volte, non credo alla linearità della Storia o ad una sorta di *progressivismo positivistico*, basato su un'antropologia «buonista» dell'evoluzione umana. Nessun progresso sociale o culturale può essere considerato definitivo, nessun diritto individuale o collettivo è garantito per sempre. Si avanza e si arretra all'interno di movimenti sociali e conflitti con la stessa mobilità dei mari, oggi calma piatta domani tempesta o maremoto. E fuor di metafora, qualsiasi grande sconvolgimento delle società può portare a vistose regressioni nei rapporti umani, nel campo dei diritti privati e collettivi, dell'equità e della giustizia sociale, economica e politica: così come qualsiasi ondata progressiva può far avanzare anche in poco tempo diritti e giustizia.

Come avrebbero potuto mai gli illuministi del Settecento o i positivisti dell'Ottocento immaginare una regressione di massa, feroce, sanguinaria e criminale come il nazismo e come l'Olocausto, burocraticamente pianificato e freddamente eseguito da centinaia di migliaia di tedeschi «normali», figli di una nazione che aveva raggiunto livelli esemplari nella cultura, nella scienza, nella musica, nella filosofia, nella letteratura e nella poesia? Forse che i sostenitori del lineare e irreversibile progresso dell'Umanità possono rintracciare nella storia degli umani (quella di cui abbiamo tracce) qualcosa di altrettanto terrificante? E i socialisti «utopisti», con i loro ideali di una società libera dall'ingiustizia sociale e dalle diseguaglianze economiche e di potere, avrebbero mai sospettato che, in nome di analoghi ideali, lo stalinismo avrebbe eliminato milioni di cittadini «refrattari», o anche solo dubbiosi, nei confronti del Partito-Moloch? E quali diritti, dopo più di due secoli post-Illuminismo, sono davvero garantiti a livello, se non universale, almeno maggioritario sul pianeta?

Almeno il primo di tutti, il diritto alla vita? Ma ben più della metà degli umani vive sul pianeta, se va bene, con un dollaro al giorno e decine di milioni di persone muoiono ogni anno per fame, freddo o malattie curabili. E la pena di morte - legge

del taglione permanente dopo almeno quattro millenni di organizzazione sociale documentata - non è a tutt'oggi ancora applicata in paesi che, tutti insieme, hanno più della metà degli abitanti della Terra, i quali possono essere privati della vita *legalmente*, per mano di uno Stato organizzato e «civile»? E tra questi Stati ci sono forse solo staterelli che gestiscono società abbrutite dalla miseria e dall'ignoranza o in primo luogo proprio quelli più potenti e dominanti, gli Stati Uniti, la Cina, l'India e la Russia?

Si potrebbe continuare a lungo, con le guerre, la tortura, le violenze d'ogni genere e la schiavitù che flagellano tuttora tanta parte del mondo. Ma dovrebbe essere sufficiente per concludere che andrebbero evitate, quando si parla di diritti umani - persino per quello più elementare, il poter vivere senza subire violenze, fame e malattie - formule rassicuranti o aggettivi consolatori come «irrinunciabili», «irreversibili», «non alienabili», scambiando i nostri desideri con la realtà fattuale. Per ognuno di essi, per conquistarli o mantenerli, per estenderli o approfondirli, occorrono lotta permanente, vigilanza continua, presenza e partecipazione di massa, alleanze tra tutti i settori sociali e gli individui che li ritengono fondamentali. Nella convinzione che le leggi siano utili per mettere dei paletti sui territori «conquistati», ma che poi i paletti possono essere abbattuti sovente con meno sforzi da parte degli avversari di quanti ne siano serviti per piantarli: e che altrettanto sovente, nelle società capitalistiche come in quelle «socialiste» del Novecento, tra le leggi e la realtà, tra le Costituzioni formali e quelle materiali ci sono sempre state e ci sono fratture e distanze sconfortanti. Ciò malgrado, è giustificata l'obiezione fattami da Mazza e Zambon nel loro scritto:

> *Indagare i presupposti giuridici con cui innervare le esperienze dei movimenti per i Beni comuni, diventa importante per irrobustire quelle realtà concrete prodotte dai movimenti moltitudinari, come molecole della nuova società, che si fondano sulla cooperazione sociale, oltre la proprietà privata, oltre quella pubblica, sul Comune. Non perché una definizione giuridica sia in grado di spostare alcunché nei rapporti sociali di forza ma per dare forma, corpo - qui e ora - alle nostre realtà trasformative senza aspettare un Chávez o un Correa che ci prospettino una nuova Costituzione. Se il movimento per i Beni comuni è l'insieme di dinamiche che innerva la trasformazione sociale, qui e oggi; se è l'orizzonte politico verso cui ci muoviamo e per il quale ci battiamo, dobbiamo considerarlo un divenire di lotte e conflitti, che non possono essere, aprioristicamente, misurati, definiti, catalogati e normati: i Beni comuni sono la conquista materiale di spazi di liberta che i Poteri ci contrastano continuamente, i Beni comuni sono plasmati e vivono in osmosi con i rapporti di forza che andiamo a costruire nella società.*

Effettivamente in *Benicomunismo* non ho indagato i presupposti giuridici che possano dare «*forma, alle realtà trasformative*» che riguardano i Beni comuni. Tratterò l'argomento nelle prossime pagine, senza dargli però centralità, perché le regole e le leggi spostano i rapporti sociali solo a patto che siano sostenute da vasto consenso popolare e da forme di mobilitazione costante. Negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, ad esempio, grandi movimenti di trasformazione indussero in Italia una lunga serie di leggi e provvedimenti giuridici che migliorarono i diritti dei settori popolari e dei salariati. Negli anni successivi, però, l'affievolirsi dei movimenti e delle forze anti-Sistema portarono al logoramento di gran parte di quelle leggi e conquiste, anche se il loro perdurare formale ha pur sempre rallentato

il processo di vanificazione. La complessità di questo intreccio può essere letta adeguatamente, per quel che riguarda la storia italiana degli ultimi decenni, analizzando la parabola del *corpus* di regole più vasto messo in opera dopo la fine della guerra dalla nuova Repubblica: e cioè la Costituzione italiana.

Ho trattato l'argomento in un dibattito sulla rivista *Micromega*[7], polemizzando con l'invito del direttore Paolo Flores D'Arcais a *realizzare la Costituzione* tramite la formazione di un partito che avesse quell'obiettivo programmatico: e da lì riprenderò i punti basilari del mio punto di vista. Flores sottolineava nel suo intervento il carattere *eversivo* di numerosi articoli della Costituzione: io concordavo e rilanciavo, segnalando come, dal punto di vista formale, alcuni articoli potenzialmente siano «eversivi» addirittura nei confronti del sistema capitalistico. Ad esempio facevo riferimento non già al fin troppo citato articolo 1, ove la Costituzione fonda *sul lavoro* la Repubblica italiana, perché in un passaggio del genere ci si può riconoscere persino la miriade di capitalisti che si autodefiniscono «datori di lavoro»; quanto piuttosto per il combinato tra l'articolo 4 e il 3 che imporrebbero allo Stato di riconoscere (art. 4) «*a tutti i cittadini il diritto al lavoro*» e di promuovere «*le condizioni che rendano effettivo questo diritto*», insieme a quello «*di svolgere secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società*»; e (art. 3) di «*rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese*».

Due articoli del genere, se adeguatamente interpretati, potrebbero essere persino utilizzati in funzione anticapitalistica, ove - per garantire la rimozione degli ostacoli che impediscano la piena libertà ed eguaglianza, l'organico sviluppo della persona umana e la partecipazione sociale di tutti i lavoratori/trici - si potrebbe, legge costituzionale alla mano, abbattere il principale muro che si frappone a tali realizzazioni, eliminando il dominio del capitale privato e di Stato sulla società, e lo strapotere del profitto economico e della mercificazione globale, socializzando i Beni comuni, le principali attività produttive e finanziarie strategiche e le decisioni politiche nazionali e locali. E ancora più «eversivi» possono suonare, sempre se ben applicati, gli articoli 41, 42 e 43, specificanti (art. 41) che l'iniziativa economica privata «*non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana*» e che l'attività economica pubblica e privata (nell'articolo il pubblico precede il privato) va comunque «*indirizzata e coordinata a fini sociali*». Mentre (art. 42), fermo restando che i beni economici collettivi appartengono in primo luogo allo Stato e solo poi ad enti o a privati, le leggi nazionali riconoscono la proprietà privata, ma ne determinano «*i modi di acquisto, di godimento e i limiti, allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti*», prevedendo che essa possa «*essere, salvo indennizzo, espropriata per motivi di interesse generale*», trasferendo (art. 43) «*a fini di utilità generale... ad enti pubblici o a comunità di lavoratori e di utenti, determinate imprese o categorie di imprese, che si riferiscono a servizi pubblici essenziali o a fonti di energia o a situazioni di monopoli e abbiano carattere di preminente interesse generale*».

7 P. Bernocchi, «La Carta tradita», in *Micromega* 8/2013, Roma, pp. 28-36.

Dunque, almeno *sulla Carta*, si potrebbero socializzare le principali imprese pubbliche, i monopoli finanziari e bancari, i Beni comuni sociali e ambientali e riciclare fabbriche dannose per l'ecosistema senza neanche bisogno di rivoluzioni, e nemmeno di stravolgimenti formali della Costituzione. Ma, appunto, *sulla Carta*. Perché a determinare l'interpretazione e l'applicazione socializzante di tali articoli costituzionali, come di ogni legge, restano le volontà popolari maggioritarie, il consenso di massa e i rapporti di forza tra le classi nella società. E da tali punti di vista, basta osservare come le cose siano andate ben diversamente nella realtà, dalla promulgazione della Carta costituzionale fino ad oggi: e non per colpa solo dei Letta o dei Napolitano, dei Berlusconi e dei D'Alema, dei Bossi o dei Bersani, fino a Renzi, i quali tutti, chi più chi meno, hanno dato di certo una mano all'annullamento concreto di tanti bei principi costituzionali, inserendosi però in un *trend* iniziato un minuto dopo la scrittura dei sacri princìpi.

È vero che qualcosa di autodistruttivo era già inserito nella Carta stessa, come quell'articolo 7 sull'istituzionalizzazione dei Patti Lateranensi anche nella nascente Repubblica, che, divenuto operativo, piazzava una poderosa mina sotto l'edificio costituzionale, certificando il potere di due Stati nella nostra nazione, quello italiano e quello Vaticano, vincolando il primo ai voleri della più potente casta religiosa transnazionale degli ultimi quindici secoli. Ma, in generale, la vanificazione delle potenzialità della Carta è iniziata fin dalla sua nascita ed ha proceduto anno dopo anno, fermata solo durante il decennio tra il 1968 e il 1977. Cosicché, nessuno degli articoli succitati si è mai davvero realizzato nella realtà. Il lavoro stabile e ben retribuito - nel suo intervento Flores giustamente ricordava come l'art. 36 addirittura prevedeva che la retribuzione del lavoratore/trice dovesse «*assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa*»: dunque un salario sufficiente per tutti i componenti - non è mai stato *diritto,* ma sempre oggetto di contrattazione impari, con il coltello dalla parte del manico per i padroni privati o di Stato. Fino a perdere, nell'ultimo quindicennio, anche la stabilità del lavoro, a favore di un precariato sottopagato e senza garanzie, come sistema di vita permanente per la netta maggioranza dei nuovi assunti. Mentre l'intervento dello Stato per garantire la «*pubblica utilità*», laddove è avvenuto sotto una forte pressione popolare negli anni '60 e '70, non ha assicurato gli interessi collettivi né un'effettiva socializzazione della proprietà, partorendo invece una statalizzazione formale su cui la borghesia di Stato politica ed economica ha costruito il proprio potere, i propri privilegi e sinecure.

Poi, allargando lo sguardo sul dissolvimento delle garanzie che la Carta avrebbe dovuto assicurare ai cittadini/e in merito ai Beni comuni e ai servizi pubblici, basterebbe citare l'art. 33, formalmente impeccabile, che, a proposito di istruzione, concede a «*enti e privati il diritto di istituire scuole e istituti di educazione*», ma imponendo che ciò avvenga «*senza oneri per lo Stato*»: articolo cancellato di fatto, però, nel 2000 dal governo di centrosinistra di D'Alema, con l'introduzione di quella *legge di parità* che ha messo sullo stesso piano scuola pubblica e privata, autorizzando il finanziamento di quest'ultima; cosa che, per inciso, i governi democristiani non avevano mai osato fare. Oppure se ne potrebbe ricordare un altro cruciale, l'art. 11, laddove i «padri costituenti» imposero all'Italia, dopo due terrificanti guerre mondiali, di «*ripudiare la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali*»: articolo sbef-

feggiato nel 1999 dal centrosinistra, sempre durante il governo D'Alema, con i bombardamenti della ex Jugoslavia, e poi con le guerre *bipartisan* (centrodestra e centrosinistra a braccetto) in Afghanistan e Iran, sempre che non si voglia risalire alla partecipazione italiana, seppur modesta nei numeri, alla guerra del Golfo del 1991.

Si potrebbe poi ricordare lo svuotamento degli articoli 39 e 40 (libertà di sciopero e diritti sindacali), amputati dopo l'avvento sulla scena dei Cobas e del sindacalismo non di mestiere, con la consegna totale del diritto di rappresentanza alle oligarchie dei sindacati monopolistici, colonne portanti della statualità partitocratica e garanti della pace sociale; mentre le drastiche limitazioni al diritto di sciopero - imposte con la legge Giugni anti-Cobas del 1990, partorita dal funzionariato Cgil e Cisl e dagli eredi del Pci - nel Pubblico impiego, nella scuola e nei trasporti di certo sarebbero state considerate fino a qualche anno prima un'intollerabile offesa alla Costituzione, la quale non poneva limiti né al diritto di organizzazione sindacale né a quello di sciopero e che aveva fatto giurisprudenza fino al 1987, data di nascita dei Cobas. O infine riflettere, come nel suo intervento faceva Flores, su quell'eccellente art. 10, che sempre *sulla Carta*, assicurerebbe il «*diritto di asilo nel territorio della Repubblica*» ad ogni «*straniero al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana*»: articolo che le leggi Turco-Napolitano e Bossi-Fini hanno reso di fatto ben poco esigibile, con il Mediterraneo ridotto a cimitero di migranti.

D'altra parte già Piero Calamandrei[8], «padre» costituente che ben conosceva i limiti dei diritti cartacei, fin dal 1955 aveva ricordato che «*la Costituzione non è una macchina che una volta messa in moto va avanti da sola. La Costituzione è un pezzo di carta: la lascio cadere e non si muove. Perché si muova bisogna ogni giorno rimetterci dentro il combustile , l'impegno, lo spirito, la volontà di mantenere queste promesse, la propria responsabilità*». E poiché per gran parte degli ultimi decenni questo «combustibile» non è stato immesso dalla netta maggioranza delle forze politiche e sindacali, eredi di coloro che quella Costituzione scrissero e offrirono ad una società postfascista sbrindellata e sbandata, la Carta è via via divenuta pressoché inservibile per le lotte di trasformazione, grazie ad uno svuotamento progressivo che non ha avuto neanche bisogno di formali mutamenti costituzionali. Per l'annullamento di fatto degli articoli citati è bastata la consunzione e l'ingigantimento dello iato tra principi scritti e realtà fattuale, provocati dall'intero arco politico, sindacale e burocratico-istituzionale: insomma, come lo stesso Flores ammetteva, definendola una «*Costituzione tradita*», la «*storia della nostra Repubblica, a partire dal 1948, è la storia di una Costituzione materiale che non*

8 Piero Calamandrei, nato a Firenze nel 1889 e ivi morto nel 1956, avvocato, docente universitario di diritto, autore di importanti scritti giuridici e uomo politico, è stato uno dei principali protagonisti, in rappresentanza del Partito d'Azione, dell'Assemblea Costituente che ha prodotto la Carta Costituzionale italiana. Malgrado un comportamento ritenuto ambiguo da una parte degli storici, nei confronti del fascismo (non ne prese mai la tessera, ma in quanto professore universitario giurò fedeltà al regime nel 1931 e dette un apporto significativo alla redazione nel nuovo Codice fascista di Procedura civile), dopo l'8 settembre 1943 abbandonò la carica di rettore all'Università di Firenze e aderì alla Resistenza della quale, negli anni dopo la guerra, fu uno dei massimi esaltatori. Dal 1948 al 1953 fu deputato per il Partito socialdemocratico (Psdi) e poi con Ferruccio Parri fondò Unità popolare che si oppose con successo (impedendo alla Dc di ottenere la maggioranza necessaria) alla «legge truffa» del 1953.

si limita a non attuare la Costituzione scritta, ma cerca ogni giorno, nell'azione di governo, di aggirarla, amputarla, negarla»[9].

Certo, le sanzioni legislative di questi stravolgimenti aggravano la situazione: un conto è che la gente rubi, un altro che s'introduca tra le leggi il diritto di rubare. E dunque è giusto cercare di impedire le modifiche in *peius* delle regole del gioco. Così come, allargando il discorso ad ogni passaggio legislativo, è importante stabilizzare in legge ogni conquista rilevante e battersi contro ogni successivo tentativo degli avversari di rimangiarsi *ope legis* la formalizzazione del miglioramento ottenuto. Ma se la forma non è indifferente, guai a dimenticare la sostanza! E la sostanza ci dice, ritornando alla Costituzione, che ad esempio il *vulnus* decisivo alla democrazia politica istituzionale è stato inferto, più di venti anni fa, con l'introduzione di quel mefitico sistema elettorale *maggioritario*, che non ha richiesto alcun cambiamento della Costituzione, visto che in essa non ci si pose il problema di assicurare non solo «una testa, un voto» ma anche «tanti voti, tanti rappresentanti in proporzione». È il maggioritario che ha espulso dalle istituzioni ogni possibilità d'ingresso significativo in Parlamento di forze davvero conflittuali e ha determinato una fortissima accelerazione del trasformismo e della subordinazione alla logica della *competizione bipolare tra eguali*, tra il partito della Coca Cola e il partito della Pepsi, minando alla radice (come in gran parte dell'Europa) una effettiva rappresentanza nelle istituzioni delle forze sociali non subordinate all'esistente. E facendo un altro esempio che riguarda la democrazia nei posti di lavoro, il *vulnus* ai diritti sindacali è avvenuto tramite l'assegnazione del loro monopolio alle oligarchie Cgil, Cisl e Uil e la cancellazione di tali diritti per i Cobas, per il sindacalismo alternativo e per quei lavoratori/trici che non si subordinano ai sindacati di Stato, senza alcuna formalizzazione giuridica e istituzionale in una legge, ma sulla base di accordi privati tra i sindacati monopolistici e il padronato.

«La proprietà privata dei beni economici deve essere piegata a fini sociali dalla sovranità dei cittadini, altrimenti può essere espropriata come bene comune», ha scritto Flores. Ottima intenzione: ma non ci si arriva davvero solo a colpi di leggi. I richiami allo scudo della Costituzione, o anche di leggi positive fatte negli anni della migliore e più vasta conflittualità sociale in Italia, sono *flatus vocis* se non camminano in contemporanea con un insieme di obiettivi concreti, immediati e tangibili che possano garantire la realizzazione dei diritti di giustizia sociale, ed economica, *in primis*, e politica, istituzionale e sindacale, in parallelo. Dunque, va individuata e costruita la coalizione, l'insieme di alleanze sociali in grado di sostenere tale programma e di combattere per esso con continuità. E non perché non si sia consapevoli della necessità che i movimenti sociali e le forze di trasformazione riescano a penetrare positivamente nelle istituzioni e ad imporvi nuovi rapporti di forza: ma perché è impensabile poter scavalcare le difficoltà della faticosa costruzione delle alleanze sociali e delle coalizioni puntando su un corpo giuridico pur positivo che rimandi alle istituzioni il compito di «fare giustizia» e di trasformare la società.

Questi sono i motivi di fondo che mi avevano fatto trascurare in *Benicomunismo* un'analisi delle possibili trasposizioni giuridiche a garanzia della socializzazione dei Beni comuni, in termini di legislazione articolata e specifica. Ma il tema non è irrilevante e dunque lo riprenderò, soprattutto trattando le argomentazioni in materia di Stefano Rodotà, nei prossimi paragrafi.

9 Paolo Flores D'Arcais, «Realizzare la Costituzione», in *Micromega* 7/2013, Roma.

Altre visioni di una società dei Beni comuni

In *Benicomunismo* non ho analizzato né fatto riferimento ad altre visioni di una *società fondata sui Beni comuni*, che hanno circolato nel dibattito politico degli ultimi anni in Italia. Pur con terminologie a volte simili, si tratta di impostazioni del tutto diverse dalla mia, con ben pochi punti di contatto. Nel loro scritto Mazza e Zambon criticano tale assenza di confronto, almeno con alcune delle tesi e delle analisi degli autori che si richiamano alla centralità dei Beni comuni:

> *Gli stimoli dei giuristi raccolti attorno a Rodotà, le suggestioni politico-filosofiche di Negri, in Italia, in Europa, in questo campo non possono essere dimenticati per costruire la prassi per i Beni comuni: e in Benicomunismo, nemmeno nel sesto capitolo più espressamente filosofico, ne troviamo cenno. Peccato: dei buchi o dei preconcetti?*

La vera ragione di questa assenza è un'altra: non mi pareva utile fare distinzioni, né tantomeno polemiche, rispetto a letture dei Beni comuni che in alcuni casi mi sembravano fantasiose e più che altro costruzioni ideologico-letterarie («*suggestioni*» per me poco suggestive) come nel caso di Ugo Mattei o di Michael Hardt e Antonio Negri, senza credibili ricadute politiche o strategiche; o in altri casi, come per l'impostazione giuridica di Stefano Rodotà, non rientravano nella trattazione che avevo sviluppato e nella quale l'aspetto legislativo, come ho scritto nelle pagine precedenti, pur non trascurabile, non mi pareva preminente. E soprattutto mi interessava esporre in primo luogo la mia proposta teorica, filosofica e politica - e cioè la visione di una società postcapitalistica del tutto diversa dal «socialismo reale», che facesse dei solidi conti con esso, recidendone i legami - piuttosto che innestare una sorta di conflitto tra concezioni dei Beni comuni (*benicomunismo* vs *benecomunismo*, *socialismo del XXI secolo* vs *Comune* o *neomedioevalismo comunitario*) che di veramente simile hanno per lo più solo un po' di terminologia. Questa scelta è stata apprezzata da molti degli autori che hanno contribuito a *Oltre il capitalismo*, come ad esempio nel già citato brano di Alfonso Gianni ove viene giudicata positivamente un'impostazione scevra da «*retorica sui beni comuni... usati come cappello per ogni cosa*» e lontanissima da ogni sorta di «*interpretazione totalizzante ed esoterica del Bene Comune*», che lo trasfiguri in una sorta di «*concetto quasi religioso*», mentre «*la storia non è concepibile come un traviamento dell'animo umano per colpa del capitalismo... per cui non è il ritorno allo stato di natura e neppure le varie forme di "decrescita" più o meno felice che ci possono salvare*». O anche nelle considerazioni di Scarcelli:

> *Il benicomunismo di Bernocchi ha ben pochi punti di contatto con la nostalgia di improbabili comunità «originarie» e in perfetta armonia, che è il cuore di una delle scuole di pensiero prevalenti intorno ai «commons». I beni comuni, per Bernocchi, non sono il grimaldello concettuale col quale scardinare la modernità in sé, per ritrovare perdute «comunità organiche» o «naturali» e per contrapporre l'essere, ovvero una presunta visione olistica della società - attribuita al Medioevo - all'avere, tipico dell'individualismo moderno. Il ruolo che Bernocchi attribuisce ai beni comuni si collega piuttosto a un percorso di analisi e ripensamento dei movimenti di lotta contro il capitalismo e del loro armamentario concettuale. La sua teoria del benicomunismo si discosta significativamente anche dall'idea del Comune elaborata*

da Hardt e Negri[10]. Come fa notare Ermanno Vitale[11], infatti, nelle tesi di Hardt e Negri... il Comune e i beni comuni sono considerati oggetto di (ri)appropriazione in vista del consolidamento di «contropoteri» che dovranno tutelare i bisogni delle collettività finché non giunga a compimento una nuova «fase costituente» (rivoluzionaria) transnazionale... Bernocchi apre la sua riflessione sui beni comuni proprio rinunciando alla reticenza o all'autoindulgenza sugli «errori del passato», che invece sembra ingrediente indispensabile nei discorsi «rivoluzionari» di altri autori di formazione marxista... Inoltre egli cerca di interrogarsi costantemente sull'immediata attuabilità delle proprie proposte politiche. E anche qui la differenza rispetto alle teorie più estrose o verbosamente fantasiose è evidente.

Pur tuttavia, visto il crescente interesse in Italia, e non solo, verso analisi e tesi riguardanti una possibile *società dei Beni comuni* - che, pur differenziate o divergenti, fanno però spesso uso di terminologie analoghe - ho ritenuto opportuno raccogliere la sollecitazione di Mazza e Zambon in questo nuovo volume, ed approfittare non solo per chiarire le diversità, ma soprattutto per precisare meglio, nel confronto, la mia visione di *benicomunismo*. La quale, come nota Deiana, «*non procede per teorema e per dimostrazione deduttiva, ma per via empirica, a tratti in modo decisamente esplorativo, per tentativi, per salti e ritorni e quindi per necessità induttiva; e tuttavia con disciplina maieutica*»; e intende dunque procedere nel vivo della pratica del conflitto sociale e politico, ma pure in dialettica con le elaborazioni altrui che cercano di collegare teoria e prassi.

In questo confronto, distinguerò fra le tesi ed analisi (con riferimento a Mattei e a Hardt-Negri) che sono davvero altra cosa rispetto a quanto fin qui da me scritto su una possibile società postcapitalistica; ed elaborazioni che, pur in parte condivisibili, intendono definire una società rispettosa di diritti e Beni comuni, della quale sembra però che si ipotizzi la possibile realizzazione nel quadro del capitalismo (con riferimento primario agli scritti di Rodotà). Per la prima parte di analisi, mi sarà di aiuto il testo di Ermanno Vitale *Contro i beni comuni* (sottotitolo *Una critica illuminista*), un pamphlet aspramente polemico in particolare con quello che si è volutamente presentato come manifesto programmatico dei Beni comuni, il volumetto di Ugo Mattei *Beni comuni* (sottotitolo *Un manifesto*). La critica di Vitale è altrettanto aspra nei confronti dello scritto di Hardt-Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, e decisamente più benevola, invece, nei confronti degli scritti di Rodotà sui diritti e sui Beni comuni.

a) Il benecomunismo medioevale

Gran parte delle critiche di Vitale sono condivisibili, malgrado alcune forzature presenti fin dal titolo (Vitale non è contro i Beni comuni, ma contro l'uso onnicomprensivo di tale categoria, messa al servizio di teorie fantasiose e prive di basi fattuali) e l'interpretazione del «manifesto» di Mattei come se fosse davvero espressione dei movimenti in difesa dei Beni comuni o addirittura un testo «traviante» nei confronti di coloro (soprattutto i giovani) che vi sono impegnati.

10 M. Hardt-A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.
11 Ermanno Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013.

Cosa offre il «Manifesto dei beni comuni» alla «meglio gioventù», che resiste e rifiuta la servitù volontaria imposta dalle cosiddette leggi di mercato, che sta tentando di vivere una vita degna di essere vissuta, di trovare forme di socialità alternative al «mors tua vita mea», che ricerca il nobile ideale di un modello di società radicalmente alternativo a quello proposto dalla privatizzazione e finanziarizzazione del pianeta? Nella migliore delle ipotesi, un viaggio verso il nulla che presto si rivelerà tale, salvo che per qualche leader e/o ideologo che al momento opportuno saprà riciclarsi in fretta; nella peggiore, nel caso cioè che la teoria dovesse diventare pratica, una vita comunitaria che ci riporterebbe ad esperienze politiche consegnate alla storia[12].

Tanta è la preoccupazione che Vitale nutre verso le posizioni di Mattei da spingerlo a fare una sorta di invito/monito alla *dissociazione* rivolto a quegli «*studiosi che si sono messi a usare la parola tanto accattivante «beni comuni» e che non si riconoscono in questo manifesto*».

Se non ci si dissocia apertamente, un manifesto è un manifesto, e in qualche modo detta la linea e definisce una posizione... Personalmente esprimo un radicale dissenso, perché ritengo generica, infondata e mistificatrice la proposta che si avanza. Sotto l'aspetto di una proposta rivoluzionaria - una comunità politica fondata sulla primazia dei «beni comuni» - si nasconde, o meglio riaffiora, una visione del mondo premoderna, una regressione romantica al medioevo, visto letteralmente come luogo di una vita comunitaria felice ed ecologicamente equilibrata. Per contro, l'Illuminismo, come dagli autori conservatori e reazionari, è visto come la matrice ideologica non dei diritti dell'uomo e del cittadino, non del pensiero critico contro la superstizione ma, al contrario, del mero individualismo possessivo e del processo di accumulazione originaria del capitale[13].

Ora, a parte il suono inquietante del termine «dissociazione», temo che Vitale si sia lasciato troppo influenzare da un altro *Manifesto*, il quotidiano che da decenni cerca di conferire autorevolezza a questa o quella teoria *up to date* (salvo abbandonarla all'oblio una volta che l'onda superficiale che l'ha innalzata rifluisce) in ben circoscritte aree «di opinione di sinistra». Perché basta frequentare anche saltuariamente i movimenti in difesa dei Beni comuni per verificare che il testo di Mattei di danni non ne ha fatti granché, visto che le parti «*romanticamente regressive, premoderne e antilluministe*», che effettivamente abbondano nello scritto, sono scivolate via senza effetti, mentre casomai hanno dato un contributo non disprezzabile alcuni passaggi giuridici di scritti più concreti, e scevri da *regressioni premoderne,* dello stesso Mattei e del gruppo di giuristi che ha lavorato con Rodotà negli ultimi anni. Vale comunque la pena di utilizzare questo aspro scambio dialettico per separare il grano dall'oglio, segnalando quanto di fantasioso, inutile e disorientante ci sia in elaborazioni che usano la terminologia dei Beni comuni per costruire castelli in aria, ma non sorvolando su questioni serie presenti anche nello scritto di Mattei (e negli altri oggetto di polemica), a cui la *pars construens* del pamphlet di Vitale non mi pare risponda con altrettanta efficacia. In tal senso, alcune considerazioni di Mattei nell'introduzione al «manifesto» sono inconfutabili, credo anche per chi non ama la terminologia *benicomunista*. Per esempio:

12 *Ibidem*, p. VII.
13 *Ibid*., p. VIII.

Il principale bersaglio critico di questo «Manifesto per i beni comuni» è costituito dall'assetto istituzionale fondamentale del potere globale oggi dominante: la tenaglia tra la proprietà privata, che legittima i comportamenti più brutali della moderna corporation, e la sovranità statuale, che instancabilmente collabora con la prima per creare sempre nuove occasioni di mercificazione e privatizzazione dei beni comuni[14].

O anche:

Presenterò qui il tema dei beni comuni in una prospettiva «indisciplinata», rifiutando la separazione tra giuridico, economico e politico... Ritengo fondamentale la piena integrazione tra ambito teorico e prassi politico-sociale, perché la tutela dei beni comuni richiede innanzitutto la piena coscienza politica della loro centralità[15].

E infine:

L'immaginario moderno assume come naturale lo sfruttamento dei beni comuni, tramite un processo di consumo che ne costituisce un'inevitabile privatizzazione a favore di chi meglio sa goderne e trarne profitto... L'accumulazione individualizzata dei beni comuni è prima di tutto un processo ideologico di costruzione e allargamento di un immaginario individualizzato, capace di conquistare sempre nuovi spazi... In questo quadro l'accumulazione originaria attraverso la conquista di beni comuni è oggi anche la privatizzazione di quanto realizzato in comune con la fiscalità generale, come il trasporto pubblico, le reti delle «utilities» e delle telecomunicazioni, lo sviluppo urbanistico, i beni culturali e paesaggistici, le scuole (intese in senso ampio come cultura e conoscenza), gli ospedali e le strutture che fondano la convivenza civile (compresi difesa, carceri, sistemi di disposizione dei rifiuti e molti altri)[16].

Fin qui, dunque, niente di «retrogrado» o «reazionario», ma considerazioni ampiamente condivisibili sia a livello teorico sia nelle pratiche di lotta in difesa dei Beni comuni. L'uscita dal seminato, che giustamente Vitale critica, mi pare che avvenga da parte di Mattei sulla base di *tre tesi*, tre convinzioni teorico-ideologiche, che ritengo sbagliate e deformanti la realtà attuale e quella dei secoli passati. La prima tesi si fonda pur tuttavia su una considerazione esatta:

Quando lo Stato privatizza una ferrovia, una linea aerea o la sanità o cerca di privatizzare il servizio idrico o l'Università, esso espropria la comunità dei suoi beni comuni, in modo analogo e speculare rispetto a ciò che succede quando si espropria una proprietà privata per costruire un'opera pubblica... In un processo di privatizzazione il governo non vende quanto è suo, ma quanto appartiene «pro quota» a ciascun componente della comunità, così come quando espropria un campo per costruire un'autostrada esso acquista coattivamente una proprietà che non è sua. Ogni processo di privatizzazione deciso dall'autorità politica espropria ciascun cittadino della sua quota-parte del bene comune espropriato, proprio come avviene nel caso dell'espropriazione di un bene privato. Tuttavia, mentre la tradizione costituzionale liberale tutela il proprietario privato nei confronti dell'autorità pubblica attraverso l'istituto dell'indennizzo, nessuna tutela giuridica, e men che meno costituzionale, esiste nei confronti dello Stato che trasferisce al privato beni della collettività (beni comuni) che non siano detenuti in proprietà privata (pp. V-VI).

14 Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Bari 2012, p. XIII.
15 *Ibidem*.
16 *Ibid*. pp. XVI-XVII.

Da questa sacrosanta constatazione Mattei non ne ricava però la necessità di impedire, attraverso nuove forme di organizzazione dei poteri politici, le privatizzazioni e le espropriazioni dei Beni comuni, ma ritiene che la soluzione sia opporre a questa espropriazione collettiva e usurpatrice

> *la tutela militante dei beni comuni come un genere dotato di autonomia giuridica e strutturale, nettamente alternativa tanto alla proprietà privata quanto a quella pubblica, intesa come demanio e/o patrimonio dello Stato e delle altre forme di organizzazione politica formale. Ciò è tanto più urgente nella misura in cui..il governo, controllato capillarmente da interessi finanziari globali, dissipa fuori da ogni controllo i beni comuni... Ecco emergere tutta l'importanza teorica e pratica dell'elaborazione tecnica-giuridica di una nozione di beni comuni (o di proprietà comune) come istituto diverso e alternativo rispetto al dominio sia privato sia pubblico* (pp. VII-VIII-XVIII).

Dunque, la via di salvezza sarebbe l'istituzione formale - con l'inserimento nelle Costituzioni - di una *terza forma di proprietà*, né privata né pubblico-statale. La storia passata delle *terze vie* è tortuosa, lastricata di teorie e pratiche quasi mai socializzanti e mai risolutive. Ma Mattei, forse affascinato dal clamore che le ha sempre accompagnate, ci si avventura e ci si perde, cercando improbabili riferimenti storici in una sorta, come scrive Vitale, di «*medioevo benecomunista popolato non da servi della gleba che cercavano di sfuggire alla loro condizione nascondendosi nelle città, ma da allegre brigate di liberi lavoratori che in spirito di solidarietà utilizzavano in maniera ecologicamente perfetta le risorse naturali, guidati dall'»intelletto generale», che più prosaicamente possiamo definire quelle consuetudini e tradizioni che li condannavano ad una vita misera, breve e brutale*»[17]. Questa ideologizzazione di una terza via tra pubblico e privato e la ricerca di spettacolari scenari paralleli tra il Medioevo storico e la fase attuale, descritta come un «*nuovo Medioevo*», avviene malgrado Mattei sembri cosciente che il vero problema da risolvere non è la fuoriuscita dalla proprietà pubblica in cerca di forme di proprietà «terzista» ma l'abuso che di tale proprietà fa una ben precisa classe che se ne è impossessata, di fatto privatizzando il pubblico e abusandone a propria discrezione. Scrive infatti:

> *Consentire al governo di vendere liberamente beni di tutti (beni comuni) per far fronte alle proprie necessità contingenti di politica economica è, sul piano costituzionale, tanto irresponsabile quanto lo sarebbe sul piano famigliare consentire al maggiordomo di vendere l'argenteria migliore per sopperire alla sua necessità di andare in vacanza... Il governo dovrebbe essere il servitore del popolo sovrano, e non viceversa. Certo, il maggiordomo (governo) deve poter disporre dei beni del suo padrone (beni comuni della collettività) per poterlo servire bene ma deve esserne amministratore fiduciario e non certo proprietario, libero di abusarne alienandoli e privatizzandoli indiscriminatamente. I beni comuni, infatti, una volta alienati o distrutti non esistono più e non sono riproducibili e facilmente recuperabili... Ecco perché la questione dei beni comuni non può non avere valenza costituzionale: è nelle Costituzioni, infatti, che i sistemi politici collocano le scelte di lungo periodo sottratte al rischio di arbitrio del governo in carica*[18].

17 E.Vitale, *op. cit.*, p. IX.
18 U. Mattei, *op. cit.*, pp. VI-VII.

A parte la discutibile metafora nobiliare con tanto di maggiordomo e servitù - dovuta probabilmente alla immersione nel clima da *nuovo Medioevo* - appare qui la consapevolezza che la magagna non sta nella forma pubblica della proprietà ma nella usurpazione effettuata non da «maggiordomi» ma da potenti e intoccabili possessori delle casse pubbliche e dei meccanismi statali decisionali, che abusano dei Beni comuni «*alienandoli e privatizzandoli indiscriminatamente*». E che dunque non di inventarsi «terziste» si tratta, ma di trovare le forme democratiche e socializzanti in materia di Beni comuni che impediscano privatizzazioni abusive. Problema assolutamente politico e di rapporti di forza sociali, che non verrebbe affatto risolto con l'introduzione nella Costituzione di una terza forma di proprietà - ho sottolineato nelle pagine precdenti l'enorme scarto esistente tra la Costituzione italiana cartacea e quella reale - dovendosi comunque stabilire chi eserciterebbe la gestione di questa terza forma: e si presenterebbe la stessa usurpazione privatistica dei Beni comuni se essa venisse affidata a personale professionistico interessato ad approfittare, individualmente o come gruppo, di tale gestione. D'altra parte, tornando alla metafora nobiliare, se una famiglia così benestante da avere un maggiordomo scoprisse che egli «*per andare in vacanza si vende l'argenteria migliore*», non deciderebbe certo di cambiare la proprietà della magione famigliare affidandola ad un possessore terzo, ma caccerebbe a calci in culo il maggiordomo! Mi pare, poi, che un secondo, profondo errore analitico spinga Mattei negli impresentabili meandri del vecchio e nuovo Medioevo e dei successivi, scombinati e fantasiosi paralleli storici.

> *Il vero mutamento paradigmatico risulta prodotto dalla crescita esponenziale di nuovi soggetti sovrani globali, grandi produttori diretti e indiretti di diritto. Mi riferisco a quelle grandi società private multinazionali che sono cresciute a dismisura negli ultimi decenni e che concentrano una quantità di potere gerarchico per molti versi superiore a quello degli Stati moderni, compresi quelli più potenti e davvero sovrani... La moderna corporation multinazionale concentra immense quantità di potere economico, capace di trasformarsi in potere politico e produzione di diritto. In mancanza di qualsiasi spazio per la separazione dei poteri e per le istanze di democrazia partecipativa, la volontà sovrana degli Amministratori delegati è assoluta quanto quella del «dominus» romano... La presenza di immense organizzazioni politico-economiche assolte da responsabilità sociale costituisce punto di partenza e di arrivo del nuovo medioevo globale, perché sono proprio il gigantismo di questi soggetti ed il loro essere attori globali a renderli più forti degli Stati. Il nuovo medioevo è popolato da questi «mostri» a caccia di profitto, proprio come le compagnie di ventura e gli eserciti mercenari che saccheggiavano liberamente l'Europa*[19].

Ho cercato di dimostrare in *Benicomunismo* l'inconsistenza del luogo comune sulle multinazionali che sarebbero più potenti persino degli Stati più forti: e ci tornerò anche nell'ultimo capitolo, sulla scorta degli inconfutabili elementi di questi anni di crisi. Ma qui è davvero curioso notare come, da questa erronea lettura del ruolo degli Stati e delle multinazionali, Mattei tragga conclusioni non di chiusura di spazi per i Beni comuni, bensì di aperture analoghe a quelle, a suo dire, medioevali.

> *Gli spazi politici del comune, ossia dell'organizzazione giuridico-politica tradizionale, fondata sul godimento autogestito dei beni comuni... si accrescono in modo inversamente proporzionale alla forza centralizzatrice dello Stato. Laddove le istitu-*

19 *Ibidem*, pp. 14-15, 17.

zioni dello Stato sono forti sul territorio e riescono a rendere coerenti la teoria e la prassi dell'assolutismo (monopolio sul diritto e sulla violenza legittima) i beni comuni, e le comunità di riferimento, si rattrappiscono e tendono a sparire a favore del binomio proprietà privata-Stato[20].

Secondo Mattei, il presunto indebolimento degli Stati a favore di quelle *corporations* che solo poche righe prima aveva paragonato a «*mostri a caccia di profitto, come gli eserciti mercenari che saccheggiavano l'Europa*» nel Medioevo, aprirebbe paradossalmente spazi al potenziamento dei Beni comuni, presentando dunque il *nuovo Medioevo* come un ambiente sociale più favorevole, rispetto al dominio novecentesco degli Stati, per l'espansione della proprietà «terza» né privata né statale, perché esso offrirebbe pluralismo e policentrismo come nel «vecchio» Medioevo.

Nel trentennio trascorso tra la «rivoluzione» reagan-thatcheriana e oggi, è mutata l'intera struttura giuridico-politica della modernità (degli oltre trecento anni precedenti[23]*), fondata su uno Stato sovrano, onnipotente, creatore del diritto vigente all'interno dei suoi confini... Lo sviluppo giuridico in Europa fu caratterizzato, come del resto ovunque, da fenomeni di profondo pluralismo e policentrismo, e il cosiddetto ordine giuridico medioevale restò molto significativo in Europa ben all'interno del XIX secolo. Il Medioevo era caratterizzato da un gran numero di fonti del diritto in vigore su uno stesso territorio, fra loro scarsamente coordinate ed in rapporto certo non gerarchico... Contro questo pluralismo, fatto di mediazione e di diritto prodotto e applicato «dal sotto in su» si scontrò per secoli la pretesa assolutistica dei nuovi sovrani statuali... Occorre ricordare che gran parte della resistenza alla modernizzazione e all'assolutismo statuale fu condotta (ed è tuttora condotta in molti luoghi del globo) proprio in difesa di quei beni comuni che nell'ordine giuridico medievale costituivano non solo una importantissima base di sostentamento dei ceti contadini e artigiani, ma anche un sistema politico partecipato e legittimo di autogoverno delle popolazioni autoctone. Ovviamente la storiografia dominante, scritta nella prospettiva dei vincitori, denigra in ogni modo questi fenomeni di resistenza*[21].

Su questa base Mattei crea una mitologia e un fantasioso percorso di mutazioni sociali e politiche che, attraverso più di cinque secoli, avrebbe portato l'umanità a passare dal dominio dei Beni comuni alla loro distruzione o marginalizzazione. E in tale ricostruzione, del tutto fuori dalla realtà storica, l'elemento decisivo sarebbe stato, ancor prima della «conquista» delle Americhe, il fenomeno delle *enclosures*[22], il vero *starter* della presunta distruzione del «comune».

20 *Ibid*., p. 12.

21 Mattei fa coincidere l'affermazione in Europa di questa centralizzazione e sovranità assoluta statuale con la pace di Westfalia (1648), che pose fine alla Guerra dei Trent'anni e fondò sul Trattato internazionale ivi stipulato i futuri rapporti tra Stati sovrani, basati sull'«*onnipotenza del legislatore nel suo territorio, su un'organizzazione largamente gerarchica della sovranità e su un unico sistema di fonti del diritto, valide solamente all'interno dei confini di ogni singolo Stato e sulle quali si è sviluppato l'immaginario giuridico moderno*» (p. 9).

22 Con il termine inglese *enclosure* (equivalente all'italiano «recinzione») s'intende, come ricorda Vitale (p. 15), quel processo di «*recinzione e privatizzazione dei campi aperti (*open fields*) e in generale delle proprietà comuni dei villaggi - con annessi diritti consuetudinari di cacciare, pescare, fare legna ecc. - nell'Europa e in particolare nell'Inghilterra dei secoli XV-XIX*».

I due episodi-chiave di questa vicenda sono rispettivamente le «recinzioni» dei beni comuni e la «conquista» del Nuovo Mondo. Il più poderoso processo di recinzione dei beni comuni si svolge, non a caso, in Inghilterra, ossia nel paese che agli albori della modernità aveva raggiunto il più alto tasso di centralizzazione statuale in Europa. E in effetti furono proprio le «enclosures» inglesi a segnare un momento importantissimo di quell'alleanza storica tra istituzioni della statualità e proprietà privata che ha stritolato i beni comuni, marginalizzandoli per secoli prima della loro riemersione contemporanea come effetto collaterale del nuovo Medioevo... In Inghilterra i primi fenomeni massicci avvengono nel corso del XV secolo, ma è nel XVI, XVII e XVIII che la tenaglia ai danni del comune si chiude interamente, divenendo ideologia dominante del capitalismo e della modernità. Le recinzioni inglesi costituiscono l'archetipo delle privatizzazioni, ossia del privare i «commoners» dei loro beni comuni... I contadini venivano cacciati senza pietà, le foreste chiuse, la spigolatura vietata, la raccolta di legna e di frutti punita come un furto. L'espulsione dei contadini dalle terre trasformate in allevamenti fu una vera e propria tragedia sociale. Gli scacciati avevano ben poca scelta: potevano dedicarsi al brigantaggio, o cercare di raggiungere centri urbani per dedicarsi all'accattonaggio o andare a incrementare l'esercito di riserva delle nascenti «corporations» industriali... La legge intervenne per addomesticare le masse degli scacciati, convertendoli in lavoratori salariati, attraverso lo sviluppo di istituzioni come carceri, manicomi e case per poveri... Una serie di leggi draconiane, le «poor laws», si fece carico di colpire, con durezza inusitata, le masse un tempo contadine e ora nullafacenti che confluivano nelle città[23].

Una volta imboccata la strada di una ricostruzione storica *fantasy*, Mattei si avvoltola in passaggi sconcertanti. Innanzitutto la periodizzazione: questa presunta distruzione epocale dei Beni comuni, la cui massima fioritura viene attribuita al basso Medioevo europeo, viene poi addirittura distribuita su otto secoli e ruota tutta intorno alla privatizzazione delle terre, come se l'unico vero Bene comune sia il terreno coltivabile o forestale. L'inizio sembrerebbe coincidere con la presa del potere in Inghilterra di Guglielmo di Normandia (detto il Conquistatore) dopo la battaglia di Hastings nel 1066, visto che gli si attribuisce la realizzazione di «*un modello di centralizzazione del potere statuale attraverso una struttura amministrativa gerarchica, accompagnata dalle prime istituzioni giudiziarie centralizzate, volte a dispensare un diritto comune regio su tutto il territorio* (pp. 32-3)». Dopodiché, con un salto temporale di circa 150 anni, Mattei cita la Magna Charta del 1215 (considerata il primo documento costituzionale dell'Occidente) per ricordare che essa «*fu accompagnata da un documento, noto come* Charter of the forest, *che garantiva i beni comuni di quella parte dei sudditi di sua maestà (la stragrande maggioranza) che non godeva di ricchezza e di proprietà privata e garantiva al popolo l'accesso libero alle foreste e all'uso dei beni comuni in esse contenuti (legname, frutta , selvaggina, acqua ecc..)*», ma aggiungendo che tale garanzia fu «*probabilmente la disposizione di un testo costituzionale più disattesa della storia*» (p. 33).

Dunque, sembrerebbe che nel XIII secolo la privatizzazione delle terre fosse in Europa operazione pressoché conclusa. Ma successivamente Mattei cita (p. 35) un brano dall'*Utopia* di Tommaso Moro[24], da cui parrebbe che l'operazione di «*cingere*

23 U. Mattei, *op. cit.*, pp. 32, 34-6, 38-9.

24 Thomas More (Londra 1478-1535), italianizzato in Tommaso Moro. A questo celebre umanista si deve l'adozione del termine «utopia»: titolo dell'opera (pubblicata nel 1516) in cui immaginò un'isola dotata di un sistema politico così perfetto da farne una società ideale.

ogni terra di stecconate ad uso di pascolo, senza nulla lasciare alla coltivazione, diroccando case e abbattendo borghi, risparmiando le chiese solo perché vi abbiano stalla i maiali e mutando in deserto tutti i luoghi abitati e quanto c'è di coltivato sulla terra» (p. 36), fosse pienamente realizzata nell'Inghilterra dell'inizio del Seicento. Ma più avanti, Mattei sposta ancora la conclusione della vicenda verso la fine del Settecento, quando la «*tenaglia ai danni del comune si chiude interamente, divenendo ideologia dominante del capitalismo e della modernità»*. Ora, è già assai improbo prendere sul serio una ricostruzione storica che distribuisce la distruzione dei Beni comuni su otto secoli circa, tanto più che la partita sembra giocarsi esclusivamente sulla privatizzazione della terra e dei suoi prodotti comunitari. Ma ci sono altri aspetti ancor più impresentabili in questa fantasiosa filosofia della Storia, come la tesi sconcertante che il Medioevo sia stato una sorta di idilliaco regno dei Beni comuni, di cui Mattei esalta il presunto, solidale *collettivismo*, in una descrizione della realtà storica romanzata che oscilla tra il bucolico e il reazionario.

> *Lo sviluppo giuridico in Europa fu caratterizzato da fenomeni di profondo pluralismo e policentrismo... Il Medioevo infatti era caratterizzato da un gran numero di fonti del diritto in vigore su uno stesso territorio, fra loro scarsamente coordinate e in rapporto non gerarchico... Contro questo pluralismo, fatto di mediazione e di diritto prodotto e applicato «dal sotto in su», si scontrò per secoli la pretesa assolutistica dei nuovi sovrani statuali..Gran parte della resistenza alla modernizzazione e all'assolutismo statuale fu condotta proprio in difesa dei beni comuni che nell'ordine giuridico medioevale costituivano non solo un'importantissima base di sostentamento dei ceti contadini e artigiani, ma anche un sistema politico partecipato e legittimo di autogoverno delle popolazioni... Il mondo medioevale europeo appariva caratterizzato da un sistema sociale pluralistico e a potere diffuso, in cui operavano, al di fuori dei rapporto gerarchici, diversi protagonisti politici... [Nel Medioevo] la dimensione relazionale [status] dell'«essere» insieme era largamente dominante rispetto a quella materiale dell'«avere», anche perché la produzione di beni privati era molto limitata sul piano tecnologico... La vita sembrava svolgersi in una dimensione che potremmo definire, senza alcun romanticismo, come ecologica e qualitativa. Ecologica perché organizzata intorno ad una struttura comunitaria in equilibrio, in cui il tutto (la comunità) non si riduce all'aggregato delle sue parti (gli individui), ma presenta tratti che ricevono senso proprio dalla capacità di soddisfare esigenze comuni... Il contadino si relaziona rispetto al campo come rispetto ad una realtà viva con cui stabilire un rapporto ecologico. La società contadina è fondata su un'intelligenza generale che è parte tanto dell'essere che dell'avere... La modernità nasce con la distruzione del comune e con la sostituzione universale del paradigma dell'avere a quello dell'essere. Insieme al comune, muore anche l'intelletto generale, quello che presiede ad un'organizzazione ecologica e sostenibile della società»* (pp. 10-11, 25, 27-8, 30, 32).

Dunque, immerso in questo inverosimile parallelo storico, Mattei ci racconta un Medioevo «*profondamente pluralista e policentrico... con un gran numero di fonti di diritto non gerarchiche»*, fatto «*di mediazioni e di diritto prodotto e applicato dal basso»*, tenacemente resistente contro «*l'assolutismo statuale»*, difensore strenuo dei Beni comuni e dotato di «*un sistema politico partecipato e legittimo di autogoverno delle popolazioni»*, inserito a sua volta in «*un sistema sociale pluralistico e a potere diffuso»*. Insomma, un'Età dell'oro. E l'elegia include anche le grandi categorie dell'esistenza, ontologiche e antropologiche, come quando il nostro neomedioe-

valista arriva a sostenere, con sfacciata temerarietà, che nel Medioevo «*la dimensione relazionale dell'«essere» insieme era largamente dominante rispetto a quella dell'«avere»*» e che la vita vi si svolgeva «*in una dimensione ecologica e qualitativa... intorno ad una struttura comunitaria in equilibrio con le sue parti*» e addirittura «*fondata su un'intelligenza generale che è parte tanto dell'essere che dell'avere*». Cosicché, con la recinzione delle terre e la sottrazione dei terreni comunitari, sarebbe avvenuta, all'interno delle società europee, «*la sostituzione universale del paradigma dell'avere a quello dell'essere*» e nientedimeno che «*la morte dell'intelletto generale*». Il *raptus* affabulatorio diviene in queste parti del testo così frenetico dall'introdurre nella realtà odierna trovate sconcertanti come quella riguardante l'Africa, laddove Mattei cerca di dimostrare che i Beni comuni spariscono laddove le istituzioni statali sono forti, mentre fiorirebbero ove lo Stato è debole:

> *A scopo esemplificativo, sarà sufficiente identificare due poli estremi, l'uno nella metropoli statunitense, dove non vi è alcun luogo sottratto alla tenaglia «proprietà privata-autorità ufficiale», l'altro nel villaggio africano, dove proprietà privata e disciplina dello Stato sono del tutto residuali, a fronte di un'organizzazione giuridico-politica fondata sui beni comuni. Infatti, la teoria dello Stato coloniale, tanto assoluta quanto quella dello Stato metropolitano - e anzi, ancor più assoluta - non ha storicamente avuto la forza, in Africa, di organizzare una prassi ad essa coerente, e di ciò hanno beneficiato fino ad oggi i beni comuni* (p. 12).

Insomma, il continente più travagliato del pianeta - quello ove le vere realtà universali sono non già i Beni comuni ma i *mali comuni*, e cioè la miseria estrema, la fame e le stragi provocate, oltre che dalla guerra, anche da malattie curabili - sarebbe una sorta di Bengodi dei Beni comuni, grazie a una fantomatica «*organizzazione giuridico-politica*» di stampo benicomunista. Dopodiché, non ha avuto vita difficile Vitale nel ridicolizzare la trama *fantasy* del vecchio e nuovo Medioevo.

> *Non si rivendica la pubblicità di alcuni beni fondamentali: se ne rivendica la gestione come «comune», sul modello di una presunta autorganizzazione che avrebbe gestito, all'interno di una comunità di pari, prati, boschi, foreste di un Medioevo immaginario... L'ideologia benecomunista [di Mattei] sembra non sapere o non voler riconoscere quanto dolore si annidasse in quelle vite di servi della gleba, quanta fame e carestie, quanta sottomissione a pratiche comunitarie orribili e discriminatorie nei confronti dei soggetti più deboli ed indifesi, o a forme di quella religiosità superstiziosa che ancora oggi produce morte e sopraffazione dell'uomo sull'uomo, pur non venendo da forme di dominio capitalistico. La violenza e la brutalità purtroppo precedono il capitalismo, ma Mattei pare aver dimenticato la dura lezione di Hegel sulla storia come bancone da macellaio... La vita nei campi non era affatto allegra: era dura, impastata di una rassegnazione alla morte precoce, compresa quella dei propri figli appena nati o in tenera età*[25].

Vitale contesta anche la mitizzazione, in negativo, delle *enclosures* e il loro uso «*come concetto «passepartout», che pretende di spiegare tutto e alla fine non spiega nulla*», riportando valutazioni del tutto opposte di altri studiosi, che ridimensionano drasticamente sia il carattere di Beni comuni degli *open fields* prima delle recinzioni, sia i presunti effetti disastrosi successivi sull'agricoltura.

25 E. Vitale, *op. cit.*, pp. IX-X.

*Nel caso dell'*open field village *la presenza di aree di proprietà comune è complemento necessario per un sistema agro-pastorale che al contempo garantisce ai proprietari o ai gestori dei terreni privati la minimizzazione degli investimenti e dei rischi specifici associati alla forte variabilità dei raccolti… Come hanno dimostrato Shaw-Taylor e Winchester per l'Inghilterra, Vivier per la Francia, Warde per la Germania sud-occidentale e De Moor per le Fiandre, il bene comune non era in molti casi tanto comune, in quanto i diritti consuetudinari di sfruttamento del bene, specialmente quelli più importanti economicamente, costituivano appannaggio di una ristretta cerchia di privilegiati, tipicamente proprietari terrieri abbienti. Ad esempio, Shaw-Taylor dimostra che solo un quindici per cento dei lavoratori agricoli dei dieci villaggi (in quattro contee del sud dell'Inghilterra) da lui studiati avesse diritto di pascolo- il più importante in termini di sussistenza - sui «commons» degli insediamenti… Sono studi che non solo rigettano le vecchie tesi di proletarizzazione del contado ad opera delle «enclosures» (come suggerisce Shaw-Taylor, il carattere largamente proletario dei contadini, dipendente dalla monetizzazione del proprio lavoro, era largamente affermato ben prima delle «Parliamentary Enclosures») ma anche confermano la chiara e definita delimitazione della comunità degli aventi diritto*[26].

Questi e altri autorevoli studi smentiscono non solo l'idilliaco quadro di un Medioevo dove i campi, i boschi, le foreste sarebbero stati Beni comuni a disposizione di tutti, ma anche l'effetto catastrofico delle *enclosures*, avanzando invece «*tesi secondo le quali la produzione agricola aumentò sensibilmente con la fine degli* open fields*; e questo risultato, certo attraverso molti passaggi dolorosi, aprì la via alla possibilità per tutti di vivere una vita meno brutale, senza essere falcidiati dalla fame e dalle malattie*»[27]. Come ad esempio sostiene Karl Polanyi[28]:

La terra recintata valeva il doppio o tre volte tanto quella non recintata. Là dove la coltivazione fu continuata, le possibilità di lavoro non diminuirono e le disponibilità alimentari aumentarono notevolmente. La produzione della terra aumentò nettamente specialmente là dove venne affittata. Anche la conversione del terreno arabile in pascolo non risultò completamente a detrimento della popolazione locale nonostante la distruzione delle abitazioni e la diminuzione del lavoro che implicava. Dalla seconda metà del XV secolo l'artigianato si diffondeva e un secolo più tardi cominciava ad essere elemento caratteristico della campagna. La lana prodotta dagli allevamenti dava impiego ai piccoli fittavoli e agli artigiani cacciati dal lavoro nei campi e i nuovi centri dell'industria laniera assicuravano un reddito a molti artigiani[29].

26 Cristiano Andrea Ristuccia, «Alla ricerca di un buon modello per l'uso delle risorse comuni», in Elinor Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006, p. XXI.

27 E. Vitale, *op. cit.*, p. 19.

28 Karl Polanyi (Vienna 1886-Pickering 1964), economista, sociologo, filosofo e antropologo ungherese, è soprattutto noto per l'attività di economista e per il mix di antropologia ed economia presente in vari suoi studi. La sua opera principale è considerata unanimemente *La grande trasformazione*, nella quale ha descritto il ruolo delle *enclosures* nelle trasformazioni sociali ed economiche europee e le modalità di diffusione del sistema capitalistico all'inizio dell'Ottocento. Ma la sua modernità deriva ancor più dall'impostazione critica nei confronti dell'economia di mercato capitalistica, di cui ha negato la «naturalità», considerandola anzi uuna vera e propria anomalia nella storia delle società.

29 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974, p. 46.

Insomma, come annota Vitale, «*anche per Polanyi, come in fondo per Marx, le* enclosures *furono solo un aspetto, e neppure il più importante, di una valanga di sconvolgimenti sociali che si abbatté sull'Inghilterra tra la fine del medioevo e gli inizi della rivoluzione industriale*»[30]. Ma al di là dell'effettivo peso delle recinzioni sulle grandi trasformazioni sociali in Inghilterra e in Europa, è davvero incomprensibile l'enfasi e la centralità attribuite da Mattei al fenomeno, su cui viene costruita un'intera filosofia della storia e dei Beni comuni, coinvolgendovi con notevole superficialità giganteschi processi del pensiero europeo, come l'Illuminismo, o rilevanti pensatori, progressisti o reazionari, trascinati in un conflitto da stadio tra *ultras* pro o anti Beni comuni.

> *A seguito delle recinzioni, per un fenomeno centrale allo sviluppo della coscienza della modernità, i beni comuni sono stati espulsi, cancellati come categoria politico-culturale dotata di una qualunque dignità costituzionale… La stessa modernità nasce con quel fenomeno di mercificazione violenta de beni comuni (soprattutto della terra viva: Gaia) che trova nelle* enclosures *inglesi e nella conquista (delle Americhe) i suoi momenti fondativi. Nella cultura politica dell'Illuminismo i beni comuni sono esclusi dal novero delle categorie politiche e giuridiche rispettabili e vengono relegati a luoghi del pre-moderno, del selvaggio e del medioevale*[31].

Pre-moderno, selvaggio e medioevale che invece avrebbero consentito una vita elegiaca a

> *«molte popolazioni nel mondo, capaci di vivere per secoli in mirabile equilibrio ecologico con la natura, essendo dotate di quell'intelligenza comune che l'individualismo possessivo della modernità ha delegittimato ed eroso progressivamente… Laddove l'illuminismo si è legittimato convincendo l'umanità di averla svegliata dal sonno e dalla superstizione medioevale, oggi il riconoscimento dei beni comuni (su cui si fondava in gran parte la vita medioevale) può aiutarci ad aprire gli occhi rispetto alla superstizione tecnologica prodotta dal delirio di onnipotenza della modernità illuminista che ancora ottenebra le nostre menti di consumatori»* (pp. 51-2).

Insomma, un quadro paradisiaco malgrado la grande maggioranza di tali popolazioni abbia pagato nei secoli il «*mirabile equilibrio ecologico*» con fame atavica e diffusa, in povertà notevole, falcidiata da malattie e pestilenze in continuazione, priva di istruzione e cure sanitarie, sottomessa a poteri politici, militari e religiosi ancora più oligarchici, indiscutibili e feroci degli attuali, e *last but not least*, nell'arco di una vita media che non superava la metà di quella attuale.

Oltre alla sfrontata mitizzazione di tale passato, appare ancor più sbalorditiva la totale identificazione dei Beni comuni con la «*terra viva*», con una *Gaia mistica*[32], madre e contenitrice di tutti i «comuni». Ora, se può essere discutibile il ruolo dei

30 E. Vitale, *op. cit.*, p. 24.

31 U. Mattei, *op. cit.*, pp. 46-7.

32 Già l'uso enfatico e favolistico del termine *Gaia* per indicare il nostro pianeta fa drizzare i capelli in testa. Perché la parola è presa dalla mitologia greca, dove rappresentava la personificazione della Terra. Più precisamente, in quanto supremo Essere vivente femminilizzato, Gaia sarebbe nata, nell'universo, dopo Chaos e prima di Eros, e avrebbe poi generato Urano (il cielo) e Ponto (il mare). Dopodiché, dall'unione con Urano, sarebbero stati partoriti tutti gli dei dell'Olimpo greco e poi i Ciclopi. In generale, nella cultura greca dell'antichità, Gaia veniva identificata sia con la Madre dell'universo sia con la Madre degli dei.

«campi liberi» e delle recinzioni, è del tutto incontestabile che la stragrande maggioranza di quelli che oggi vengono diffusamente considerati Beni comuni non erano neanche vagamente considerati tali, non solo durante il Medioevo, ma anche nei primi due secoli di capitalismo conclamato, facendo per lo più capolino nel senso comune solo nel Novecento e, fino al secondo dopoguerra, solo nell'Occidente sviluppato. Prima, in gran parte del mondo, l'idea ad esempio che l'istruzione e la scuola, la salute e la cura sanitaria potessero essere considerati Beni comuni a disposizione di tutti gli individui di ogni collocazione sociale era pura fantascienza. Nel Medioevo, poi, nessun diritto all'istruzione o alla salute/cura sanitaria pubbliche ha mai riguardato la stragrande maggioranza di quell'umanità. E lo stesso si può dire, a maggior ragione, per i trasporti o l'energia, l'informazione o la cultura in genere: tutti questi aspetti del «comune» sono di recente acquisizione e se oggi siamo impegnati perché si affermino incontestabilmente come tali è perché le porte aperte nel Novecento per la loro collettivizzazione e socializzazione rischiano di richiudersi.

Appare dunque sorprendente come Mattei cancelli il ruolo che il *pubblico* ha avuto nell'estensione dei diritti collettivi e dei Beni comuni, seppure in uno scontro permanente tra statalizzazione burocratica e tentativi di reale socializzazione di beni e diritti. Poiché tale cancellazione appare clamorosa, l'intera operazione mi sembra, come tutta la proposta di una proprietà «terza», una fantasiosa via di fuga dai tentativi di trovare e praticare le vie per la *socializzazione e collettivizzazione dei Beni comuni* mediante forme innovative di democrazia partecipata. Non che Mattei ignori il problema della gestione democratica della cosa pubblica e dei Beni comuni:

> *I beni comuni sono la base della democrazia partecipativa autentica, fondata sull'impegno e sulla responsabilità di ciascuno nel raggiungimento dell'interesse di lungo periodo di tutti. Considerare l'acqua come bene comune - o la scuola o la rendita fondiaria o l'informazione - significa innanzitutto creare una barriera politica alta contro ulteriori processi di privatizzazione. Allo stesso tempo, non significa affatto trasferire la gestione di questi beni comuni a strutture dello Stato o di enti locali legittimate dalla delega della rappresentanza politica generale e dal principio burocratico. Significa, viceversa, studiare ed elaborare strutture di governo partecipato e autenticamente democratico, capaci di attrarre gli amministratori più motivati, incentivarne il perseguimento di una logica transnazionale e transgenerazionale, quale quella ecologica, e controllarne l'operato esercitando il diritto fondamentale all'accesso da parte di tutti* (pp. 60-1).

Ma invece di chiarire quali dovrebbero essere queste *«strutture di governo partecipato e autenticamente democratico, capaci di attrarre gli amministratori più motivati»*, e magari di precisare quali poteri dovrebbero avere tali *«amministratori motivati»* per modificare così radicalmente la realtà, Mattei si rifugia di nuovo in un mondo fatto di comunità pacificate e non conflittuali, e di una Nuova umanità che sacrifica ogni esigenza individuale in un afflato collettivo.

> *Si va imponendo sempre più una visione che vede Gaia (la terra vivente) come una comunità di comunità ecologiche, legate tra loro in una grande rete, un network di relazioni simbiotiche e mutualistiche, in cui ciascun individuo non può che esistere nel quadro di rapporti e relazioni diffusi, secondo modelli di reciprocità complessa* (p. 101).

Comunità ecologiche che ricordano sgradevolmente l'alveare che Mattei cita come modello:

L'alveare non si riduce alla somma algebrica delle api, ma comprende anche le relazioni tra le diverse componenti (operaie, guardiane, regina ecc.), quelle tra il gruppo e i suoi beni (nido) e prodotti (miele) (p. 28).

Al di là della nebulosità di questa *«grande rete di relazioni simbiotiche»* e del linguaggio mistico-esoterico (la Terra/Gaia come Grande Madre dell'umanità), Mattei sembra davvero pensare a un *alveare umano*, dove la persona e le sue esigenze specifiche spariscono, dissolte in una *comunità simbiotica*, mediante un'auto-procurata eutanasia dei diritti individuali e delle libertà personali.

Prima vengono gli interessi di tutti (umani e non), concepiti come un ecosistema di relazioni di reciproca dipendenza, e solo successivamente gli interessi individuali. Poiché gli individui non sono neppure materialmente concepibili come monadi isolate (in natura, l'individuo solo necessariamente soccombe e muore), i beni comuni smascherano gli assunti irrealistici dell'individualismo borghese. Il loro riconoscimento promuove la costruzione di un immaginario comune in cui la libertà individuale va considerata come parte del mondo dell'essere, consistente nella facoltà di accedere e godere dei beni comuni e delle relazioni sociali comunitarie e politiche che essi rendono possibile (p. 49).

In realtà, dietro i misticismi, le comunità simbiotiche, le esaltazioni dell'Essere contro l'Avere e la pretesa di decidere per tutti/e cosa sia il vero *Essere* e cosa l'indegno *Avere*, quali i comportamenti virtuosi e quali i *«brutali appetiti dell'avere»*, dietro il sogno, facilmente mutabile in incubo, della fine del conflitto tra il singolo e la collettività e tra i diversi gruppi sociali, si cela invariabilmente la pulsione autoritaria e impositiva. Come sottolinea seccamente Vitale:

Se ci si attesta sulla metafora della comunità ecologica come alveare, allora siamo interamente in una dimensione olistica, organicistica e fortemente gerarchica che è l'esatto contrario di una società fondata sui diritti della persona e del cittadino. L'alveare è il modello di una «comunità naturale» militarmente organizzata[33].

Perché di comunità apparentemente solidali e compatte, ma in realtà gerarchiche e militarizzate, dentro le quali i diritti e le libertà individuali venivano annullati a forza, la storia umana ne ha viste un'infinità:

Il costituzionalismo di matrice illuministica è emendabile dai suoi errori storici - tra i quali quello di considerare sacra la proprietà - senza bisogno di sostituire ad esso pericolose e sinistre visioni olistiche della convivenza sociale. Dietro l'apparenza della comunità di liberi ed eguali, che vivono in spirito di fratellanza e prendono decisioni all'unanimità dopo approfondita discussione, finora si sono manifestate comunità reali spesso innervate dalla gerarchia e dalla sottomissione, dominate dagli «anziani» o dai cacicchi; luoghi in cui, sotto le pretese delle consuetudini, degli usi e dei costumi ancestrali, si consumano pesanti discriminazioni, comunità in cui la commistione tra politica, morale e religione è la regola. Il dissenso turba la concordia che deve regnare nella comunità. E la concordia, la sterilizzazione del conflitto fondato sulla pluralità di interessi e ragioni, è quella imposta dalla aristocrazia interna alla comunità[34].

33 E. Vitale, *op. cit.*, pp. 41-2.
34 *Ibidem*, p. 39.

Una comunità fondata sulla cancellazione dei conflitti tra i singoli e i gruppi sociali non è solo utopica: in genere, ha connotati fortemente reazionari, repressivi, gerarchici. Anche in una società davvero democratica avremo conflitti e differenziazioni, sia nell'intendere cosa siano i Beni comuni sia nelle modalità di gestione e fruizione di essi. Il vero salto di qualità non è l'abolizione del conflitto ma la sua regolazione democratica, non è l'assegnazione dei Beni comuni a non meglio identificate «comunità simbiotiche», ma la loro socializzazione nell'ambito di una proprietà davvero pubblica, in grado cioè di non farsi espropriare dai funzionari del capitale di Stato e dalla classe politica istituzionale. D'altra parte l'unico tentativo concreto di dar vita ad una *terza* forma di proprietà, né pubblica né privata, in sintonia con un poderoso movimento di difesa dei Beni comuni come quello per l'acqua pubblica, esperito dalla Commissione Rodotà, ha dimostrato platealmente la fragilità di questo *terzaforzismo* e della via giuridica per sciogliere un così intricato nodo.

> *La Commissione Rodotà, istituita nel giugno 2007 con decreto del ministro della Giustizia... incaricata di proporre una legge delega di riforma del terzo libro del Codice civile («Della proprietà», riguardante appunto le forme di proprietà) nelle parti relative alla proprietà pubblica, si è immediatamente trovata di fronte al dilemma dei beni comuni. Infatti, anche in quella sede di riforma giuridica ci si è resi conto che l'essenza dei beni comuni non poteva essere colta dal paradigma della proprietà pubblica né da quello della proprietà privata, caratterizzanti il nostro diritto dei beni, poiché entrambi incardinati sull'esclusione e sulla concentrazione del potere nelle mani di un soggetto sovrano, pubblico o privato... Secondo l'impostazione della Commissione, quelli comuni intanto sono beni in quanto siano accessibili a tutti, declinando quindi la logica dell'inclusione, totalmente antagonista a quella classica dell'esclusione... I beni comuni, in quel primo tentativo di porli in opera in un sistema di diritto civile, vanno collocati fuori commercio e devono essere gestiti con strumenti a vocazione pubblicistica (estranei alla logica del profitto privato) al fine primario di soddisfare i diritti fondamentali della persona*[35].

Solo che sia la Legge delega - di cui, come ricorda Mattei «*nessun partito si è fatto realmente sostenitore*» - sia la Commissione sono finite nel «cestino» parlamentare, malgrado esse abbiano dato «*fondamento teorico e spessore tecnico alla piattaforma politico-culturale del movimento referendario sull'Acqua bene comune, ricevendone significativa forza politica e creando in Italia un innovativo rapporto simbiotico tra cultura accademica (che ha redatto i quesiti referendari e difeso di fronte alla Corte Costituzionale le ragioni dell'Acqua bene comune) e prassi di movimento, coordinato dal Forum dei Movimenti per l'Acqua*» (p. 85). E quest'ultimo si ritrova, pur dopo la clamorosa vittoria referendaria, a battagliare non solo con i capitalisti privati ma ancor più con il funzionariato politico e di Stato che gestisce privatisticamente il bene pubblico Acqua come tutti gli altri.

b) Biopolitica, moltitudine, comune

Il *problema dei problemi* resta dunque quali forme di democrazia integrale e partecipata possano davvero garantire la socializzazione e la pubblicizzazione reale dei Beni comuni economici, sociali ed ambientali. Problema non affrontato sul

35 U. Mattei, *op. cit.*, pp. 83-4.

serio, però, nemmeno dalla produzione teorica, sul tema, di Michael Hardt e Antonio Negri, secondo bersaglio polemico del *pamphlet* di Vitale. Trattare i testi di Negri - seppure negli ultimi anni resi un po' più concreti dalla collaborazione con Hardt - è compito impervio che avevo finora sempre evitato di fare, se non quando (vedi il caso di *Impero*, e della diffusione delle sue sballate tesi fra molti militanti in una fase molto delicata per il movimento altermondialista e per la mobilitazione contro la guerra) essi esercitavano un'influenza negativa sull'attività politica dei movimenti sociali. Ne è consapevole Vitale, così introducendo la critica al volume *Comune. Oltre il privato e il pubblico*:

> *La dotta narrazione - o forse meglio la commedia - filosofica che imbastiscono gli autori è rutilante e ricchissima: escono ed entrano di continuo una miriade di nomi maggiori e minori. I riferimenti alla storia contemporanea e alle scienze sociali impressionano per la loro vastità ed eterogeneità, al punto che è difficile anche per il lettore che ha ricevuto una formazione filosofica - o forse proprio per questo motivo - vedere una chiara linea di sviluppo dell'argomentazione che viene proposta, insomma l'andare al sodo. Sembra quasi che gli autori si divertano a giocare a rimpiattino col lettore: tutte le volte che gli pare di aver faticosamente afferrato un concetto, ecco che esso viene corretto, ribaltato o dissolto qualche pagina dopo. Questo è anche un modo per avere ragione sempre, per poter dire: «guarda che non hai capito bene»... Non mancano i fiumi di retorica, anche questi sotto il segno delle franche contraddizioni... vi faccio grazia delle frasi «biopolitiche» che a me risultano incomprensibili, siamo insomma dalle parti dei «prìncipi delle tenebre», per dirla con Bobbio*[36].

Non so se lo sconcerto di Vitale di fronte alla spregiudicatezza negriana nel trattare la filosofia come le scienze sociali, l'economia come la politica, può essere confortato da quanto ho scritto in *Benicomunismo* - riprendendo valutazioni di un decennio precedente - riguardo alle sconcertanti tesi sostenute in *Impero*[37], a proposito del ruolo non imperialistico degli Usa e, anzi, della *bontà imperiale* Usa se confrontata con la ferocia dei «vecchi» Stati imperialisti europei: tesi clamorosamente smentite, solo pochi mesi dopo l'uscita del libro, dall'invasione statunitense prima dell'Afghanistan e poi dell'Iraq. Le ripropongo comunque per i nostri attuali lettori/trici.

> Impero *colpisce per le capacità affabulatorie di Negri, per le sue doti di funambolo e giocoliere delle categorie filosofiche, per la sua abilità nel proporre formule interpretative indipendentemente dalla realtà, che richiama quella dello scrittore di fantascienza che, a partire da dati reali ma esasperati, inventa mondi irreali seppure plausibili; e la fantascienza apre sovente orizzonti di pensiero, divenendo però inutilizzabile o dannosa se presa come base per l'azione politica. Che di un giocoliere del pensiero si tratti, di uno scaltro esponente di quella fantascienza politica che si bea delle proprie costruzioni teoriche disinteressandosi dell'aderenza alla realtà, Negri lo ha confermato nel giro di pochi mesi quando, preso atto che la Storia andava in tutt'altra direzione e la guerra riesplodeva nella sua forma barbara, ha*

36 E. Vitale, *op. cit.*, pp. 55-7.

37 M. Hardt-A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2002. Per una critica organica delle tesi di *Impero* cfr. tra gli altri il mio scritto «L'Impero "buono", l'aggressione all'Iraq e la guerra permanente», pubblicato in *L'Ernesto* n. 4, 2002. Si veda anche l'argentino Néstor Kohan, *Toni Negri e gli equivoci di* Impero, Massari ed., Bolsena 2005.

buttato per aria l'intero impianto del suo libro, ancora fresco di stampa, con un'intervista che usava argomenti persino più scervellati di quelli di Impero. «*Di assolutamente nuovo rispetto all'impianto di* Impero *c'è che la reazione americana all'11 settembre si sta configurando come un colpo di reni contrario e regressivo rispetto alla tendenza imperiale. Una controspinta, un backlash*[37] *imperialista dentro e contro l'Impero... in controtendenza rispetto ai caratteri molecolari e relazionali del biopotere imperiale che avevamo analizzato... Il gruppo andato al potere con Bush è un gruppo reazionario... gente rimasta a lato delle terza rivoluzione industriale e che la guarda con ostilità... La gravità della situazione sta in questa contraddizione gravissima, che ricorda la reazione dei nazionalismi*[38] *al mutamento di scenario degli anni '30. Può succedere di tutto» (*A. Negri, intervista al Manifesto, 14 settembre 2002*). Bush che ridiventa imperialista, i nemici della «terza rivoluzione industriale» che bloccano «i caratteri molecolari del biopotere imperiale», il backlash di «vecchie strutture di potere emarginate» dall'Impero: di nuovo la fantasia sfrenata, nessun riscontro concreto, un'incontrollata inventiva per nulla preoccupata di una qualche coerenza e logica*[39].

L'«*incontrollata inventiva*» e le doti di «*funambolo delle categorie filosofiche*» si confermano anche in *Comune* - l'ultimo scritto del duo Hardt-Negri (del 2010) che sembra chiudere la trilogia iniziata con *Impero* e proseguita con *Moltitudine*[40] - insieme con l'amore per (e la fuga in) quelle che l'autore stesso chiama *astrazioni concettuali*, cioè metacategorie onnicomprensive, fascinose al primo ascolto ma sfuggenti e indefinite nel concreto, inafferrabili e contraddittorie, tanto apodittiche quanto camaleontiche. Resta anche in *Comune* - che, più che un testo su una possibile «società dei Beni comuni», è un approfondimento o una correzione dei temi trattati nei due precedenti volumi - quella vena *science fiction* o *fantasy*, che estremizza alcune trasformazioni sociali e politiche assolutizzandole in mutamenti epocali e inventa categorie originali della realtà socio-politica, valorizzando al massimo le proprie «scoperte», presentate come realtà assoluta, univoca e globalmente *nuovista*. Il tutto condito da uno sfoggio di erudizione filosofica e letteraria che sembra spesso avere lo scopo di *épater le bourgeois*, di sorprendere e affabulare il lettore, nonché, grazie a un profluvio di citazioni di contemporanei, di agevolare, mediante i rimandi tra una cattedra universitaria e l'altra, la diffusione mondiale dell'opera. E infine, qua e là, la prosa, soprattutto quando maneggiare la concretezza diventa arduo, cede il posto alla poesia, anzi alla lirica, al peana, al sogno: e qualche volta, per dirla brutalmente, anche ad un *sublime cazzeggio,* a trovate surreali rese potabili solo dal linguaggio colto delle citazioni annesse.

Tutto questo caratterizza lo stile di Negri anche in *Comune*. Ma ad onor del vero, la stretta collaborazione con Michael Hardt una serie di frutti positivi indubbiamente li ha dati, e mi sembrano più visibili qui che non in *Impero* o *Moltitudine*. Innanzitutto, Hardt ha portato, rispetto agli scritti precedenti di Negri, un respiro internazionale indubbio, grazie agli innumerevoli riferimenti a vicende, conflitti, retaggi e richiami storici di quei tre quarti del globo non inclusi nell'Occidente e sovente ignorati al di fuori della letteratura e saggistica *terzomondista*. Tali richiami,

38 Qui Negri si riferisce evidentemente al nazifascismo trionfante. Solo che la vittoria del fascismo in Italia avvenne una decina di anni prima del «mutamento di scenario degli anni'30».

39 *Benicomunismo*, cit., p. 136.

40 M. Hardt-A. Negri, *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004.

ben distribuiti, attraggono il lettore/trice internazionale, anche laddove si alternino alle fantasiose astrazioni negriane. Mi pare che Hardt, pur senza impedire i voli verso il personale Iperuranio del suo *coéquipier*, sia riuscito a contemperarli con parti di trattazione politica e sociale con i piedi piantati a terra, che peraltro in varie occasioni risultano condivisibili nello specifico, malgrado gli assai improbabili punti di approdo generali. Non è scontato che questi «meriti» siano tutti farina del sacco di Hardt: non scarto l'ipotesi che in Negri si sia installato un dottor Jekyll, concreto studioso della politica, dell'economia e della società, accanto al bizzarro, imprevedibile, «notturno» e sovente indecifrabile Mister Hyde delle iperboli, dei voli nell'Iperuranio del pensiero, delle astrazioni inafferrabili e camaleontiche. In ogni caso, *Comune* merita una trattazione meno sbrigativa di quella che riservai ad *Impero* una dozzina di anni fa, ma anche rispetto a quella di Vitale che liquida gli autori in poche note: troppo poche se si fa poi il confronto con l'attenzione dedicata a Mattei, le cui tesi sono più povere, improvvisate e male argomentate rispetto a quelle del nostro duo. Cercherò dunque di separare anche qui il grano dalla pula[41], riprendendo gli spunti di analisi condivisibili, alcuni dei quali utilizzerò anche nel seguito del mio scritto. La trattazione di *Comune* segue più o meno la seguente «scaletta».

1) Il punto di partenza del libro è la dimostrazione, attraverso un lungo *excursus* storico e filosofico, del fatto che la repubblica è «*dalle grandi rivoluzioni borghesi fino ai giorni nostri, una repubblica della proprietà. Il concetto di proprietà e la sua difesa si confermano come il fondamento di tutte le Costituzioni politiche moderne... Primordiale necessità della società borghese è il diritto di proprietà in quanto fondamento della repubblica. Il diritto di proprietà non è un'eccezione, ma una precondizione assolutamente necessaria per l'esistenza della repubblica*»[42]. Dunque, non si esce dal dominio della proprietà privata (e statale) se non uscendo dalle attuali forme repubblicane.

2) Il cuore di questo possibile superamento risiederebbe nelle trasformazioni della produzione capitalistica e delle forze-lavoro indotte dallo strabordare della produzione immateriale e biopolitica. Il concetto di *biopolitica*, come quello di *biopotere*, è ripreso dichiaratamente dall'elaborazione e dai lavori di Michel Foucault[43]. Per quest'ultimo, la *biopolitica* è l'insieme delle leggi, regole, norme e pratiche che un potere statale (e in genere ogni potere) stabilisce, impone e applica per gestire e controllare, sorvegliando e punendo, la vita biologica dei cittadini/e. Il

41 Ho usato la metafora del *grano* e della *pula* - che, per chi non avesse dimestichezza con faccende agricole e cerealicole, è un cascame della trebbiatura del grano, costituito per lo più dall'involucro dei chicchi - perché in effetti la scrittura di Hardt-Negri sembra privilegiare assai spesso la brillantezza e attrattività, ma anche l'evanescenza, dell'*involucro*, i *cascami* dell'astrazione, piuttosto che la concreta, prosaica, permanente e ricca sostanza del contenuto. Ed ho naturalmente evitato l'altra metafora della separazione del *grano* dal *loglio,* perché, sempre per i più digiuni di cerealicoltura, il loglio (*Lolium temulentum*, in termini scientifici, popolarmente detto anche *zizzania,* da cui l'espressione «*mettere zizzania*») è una pianta erbacea delle Graminacee che infesta e danneggia le colture di cereali; e soprattutto è stato usato in una nota parabola evangelica come simbolo della malvagità e della discordia permanente: attributi che di certo non potevo propinare ai nostri due autori.

42 M. Hardt-A. Negri, *Comune*, cit. pp. 28, 38-9.

43 Tra le principali opere di Foucault (Poitiers 1926-Parigi 1984) in cui si dipana il concetto di «biopotere», vanno ricordate almeno *Sorvegliare e punire - Nascita della prigione*, *Microfisica del potere*, *Storia della follia nell'età classica*, *Nascita della clinica*, *Storia della sessualità*.

potere esercitato, *biopotere* appunto, è stato però analizzato da Foucault in gran parte in ambiti extraproduttivi, tralasciando fabbriche, uffici e altri luoghi del lavoro, e concentrando l'attenzione soprattutto sui luoghi di maggior costrizione, sorveglianza e punizione, come il carcere, l'ospedale, il manicomio, la caserma e su tematiche universali come la sessualità, la riproduzione, la morte. Ma mentre Foucault aveva dedicato la massima attenzione all'incidenza di quei poteri sulla vita degli individui, Hardt-Negri leggono la biopolitica decidendo «*di adottare una distinzione terminologica, suggerita da Foucault ma che egli non utilizza con sistematicità, quella tra biopotere e biopolitica. Il primo può essere sommariamente definito come il potere sulla vita, il secondo come il potere della vita che resiste e determina una produzione di soggettività alternativa al biopotere*»[44].

Dunque, biopolitica come *politica degli umani che resistono al biopotere*, che vi contrappongono altre forme di vita e di produzione, di organizzazione sociale, di soggettività conflittuali e antagonistiche. Ma la portata esplosiva della biopolitica riguarda, secondo i due autori, soprattutto le trasformazioni indotte nella produzione perché oramai

> *il lavoro vivo produttivo di beni immateriali, proprio come il lavoro cognitivo e il lavoro intellettuale, eccede sistematicamente i vincoli che gli sono imposti... e quando la produzione immateriale diventa egemone, tutti gli elementi del processo capitalistico devono essere considerati in una nuova luce, talvolta in termini completamente rovesciati rispetto ai discorsi canonici del materialismo storico... Le forme della produzione capitalistica consistono sempre più nelle relazioni sociali e nelle forme di vita. La produzione capitalistica, in altre parole, sta diventando biopolitica*[45].

E in quanto tale, essa non riuscirebbe più né a controllare davvero né ad integrare le forze-lavoro, che tenderebbero a fuoriuscire dagli schemi capitalistici, avviando un'*esodo* (*must* del pensiero negriano) produttivo, sociale e politico, base oggettiva di un processo rivoluzionario di superamento del capitalismo.

3) Protagonista della biopolitica e dell'esodo dalla produzione capitalistica è per Hardt-Negri, che hanno introdotto da tempo questo termine, la *moltitudine*: categoria che i due riprendono da Spinoza, da decenni nume tutelare di Negri, che da esso, come da una cornucopia, estrae in continuazione spunti, tesi, definizioni e soggetti, e che anche in *Comune* fa la parte del leone, seppur in coabitazione con Foucault e con un Kant *minore* che, in contrasto con il Kant *maggiore* che difende la proprietà, «*non solo osa conoscere ma vuole sapere come osare*»[46].

Nello schema teorico di *Comune*, la moltitudine occupa più o meno la stessa centralità che la classe operaia ha avuto per Marx e per il comunismo novecentesco. Solo che, mentre il Marx politico descriveva la classe operaia come un *unicum* in via di omogeneizzazione compatta e antisistema, trascurando la realtà di forze-lavoro differenziate e spesso conflittuali tra di loro, qui non prevale l'omo-

44 M. Hardt-A. Negri, *Comune*, cit., p. 67.

45 *Ibidem*, pp. 37, 137.

46 «Intendiamo sviluppare il metodo del Kant minore per il quale il coraggio di conoscere richiede, nello stesso tempo, che si sappia come osare... Mentre il Kant maggiore fornisce gli strumenti atti ancora oggi a sostenere e a difendere la repubblica della proprietà, il Kant minore ci aiuta a comprendere come rovesciarla e come costruire una democrazia della moltitudine». *Ibid*., pp. 33, 43.

geneità ma piuttosto l'indeterminatezza, la nebulosità e la contraddittorietà del soggetto stesso.

Hardt-Negri partono dalla corretta constatazione dell'inesistenza di un unico soggetto anticapitalistico che possa trascinare gli altri ed egemonizzarli, e dalla pluralità dei possibili protagonisti della trasformazione. Ma, nell'ansia dell'usuale ricerca della meta-categoria e della astrazione concettuale che rimanga impressa nelle menti come una realtà oggettiva, spingono all'eccesso questo buon punto di partenza, offrendo della moltitudine un caleidoscopio di facce diverse e contrastanti. In alcuni passaggi sembra che il duo voglia riferirsi ai poveri o comunque a tutti coloro che, pur interni alla produzione, io in genere definisco *i senza potere e senza proprietà*:

> *La povertà della moltitudine non va intesa come uno stato di miseria o di privazione, e neppure come una specie di mancanza, ma denota la produzione di un genere di soggettività che si afferma in un corpo politico plurale ed aperto, opposto sia all'individualismo sia all'unitario ed esclusivo corpo sociale dei proprietari (p.51).*

Ma già poche righe dopo la moltitudine si caratterizza per la «*mancanza di confini*» e dunque può comprendere quasi tutta la popolazione:

> *I poveri non sono coloro che non hanno nulla ma la grande molteplicità di coloro che stanno all'interno della produzione sociale indipendentemente dall'ordine della proprietà... Gli elementi originari per comprendere la relazione costitutiva tra moltitudine e povertà sono stati fissati nel corso delle lotte politiche nell'Inghilterra del Seicento. Con il termine «moltitudine» si indicava la compagine costituente il corpo politico a prescindere dallo status e dalla proprietà. Se da un lato questa definizione della moltitudine era indicativa degli strati più bassi della società e dei senza proprietà, dall'altro denotava un corpo sociale aperto ed inclusivo, caratterizzato dalla mancanza di confini e dal suo essere, sin dal principio, una formazione* in progress *e mista in cui confluiscono i gruppi e gli ordini sociali più diversi (ibid.).*

Cosicché, non solo spariscono le differenze di classe e di ceto, ma persino quelle tra ricchi e poveri, tra proprietari e senza proprietà, e la moltitudine diviene un gigantesco e indistinto calderone dove si mescola quasi l'intera umanità, finendo per apparire l'equivalente colto delle mille facce della *ggente* (come si direbbe a Roma).

4) Il quadro generale in cui si inserirebbero le azioni dirompenti della biopolitica e della moltitudine è quello di una nuova epoca, l'*altermodernità*, che uscirebbe dalla falsa alternativa tra la *modernità* capitalistica, fondata sulla proprietà privata o di Stato, e l'*antimodernità* di una opposizione di pura resistenza. Hardt e Negri vanno alla ricerca, in giro per il mondo, di questa altermodernità, che in molti passaggi appare sovrapponibile a quello che abbiamo chiamato *altermondialismo*, e che in tale veste rappresenta effettivamente un cambio di strategia di trasformazione, di modalità di costruzione dei soggetti politici e delle alleanze anticapitalistiche. Hardt-Negri tracciano una stretta connessione tra l'altermondialismo (soprattutto quello manifestatosi in America latina nell'ultimo ventennio e nell'intreccio tra movimenti, governi, Forum sociali mondiali) e altermodernità:

> *Quando tra la fine degli anni '90 e i primi anni del nuovo millennio si moltiplicarono le manifestazioni di protesta in Europa e in Nord America in occasione degli incontri tra i leader mondiali, i media si affrettarono a definirle «antiglobaliste». I militanti e i partecipanti alle manifestazioni non erano a loro agio in questa definizione dato che, pur contestando l'ordine costituito dalla globalizzazione, non si*

opponevano alla globalizzazione in quanto tale. Le proposte che avanzavano avevano come oggetto forme alternative ma pur sempre globali, sostenute da una rete globale di comunicazione. Il nome che fu coniato, al posto di «antiglobalista», fu quello di «alterglobalista» o «altermondialista». Questa correzione è indicativa di una linea di fuga che sfugge alla rivalità simmetrica degli opposti e sposta l'accento dalla resistenza all'alternativa. Un analogo spostamento ci permette di dislocare il terreno di discussione intorno a modernità ed antimodernita. L'»altermodernità» è in conflitto con la modernità come l'antimodernità, ma indirizza nettamente le forze verso una prospettiva di autonomia (p. 108).

Al di là dell'ambivalenza linguistica e del consueto gigantismo dei termini impiegati per definire un'intera epoca storica, in questa parte vi sono spunti condivisibili sulle novità sociali e politiche indotte dai nuovi movimenti, con epicentro in America latina. Ad esempio, quando si sottolineano le modalità di costruzione dei nuovi movimenti sociali in quel continente, ma anche gli insegnamenti sulle *alleanze* nei processi di resistenza anticapitalistica e di trasformazione dell'esistente. Dalla lotta del 2000 a Cochabamba per l'acqua come Bene comune a quelle per il controllo sociale del gas naturale nella regione di El Alto nel 2003, una mobilitazione popolare ininterrotta è riuscita

ad articolare tra loro una grande varietà di rivendicazioni economiche e sociali in una rete organizzativa orizzontale... Questo cambiamento non era tuttavia indicativo di un tramonto della classe operaia e neppure di un declino della lotta di classe ma di una crescita della complessità del proletariato e di una nuova fisionomia delle lotte (pp. 113-16).

5) Biopolitica e moltitudine, esodo e altermodernità convergono - secondo i due autori - verso il *comune*. Attenzione: non verso una *società dei Beni comuni*, che anzi questi ultimi non vengono identificati in una trattazione organica su cosa siano qui ed oggi, se vadano *costituzionalizzati* o più direttamente conquistati e socializzati tramite la lotta, se siano una realtà storica e storicizzabile, e quindi mutevole, o un terreno assoluto e astorico di riconoscimento dei diritti umani universali; al punto da far dubitare che sia stato giusto trattare queste tesi all'interno di un paragrafo che si occupa di una «società dei Beni comuni». Il concetto di *comune*, per come lo usano Hardt-Negri, è l'astrazione più astratta dell'intero libro, una specie di *pan-categoria*, al contempo la più universale/assolutistica e la più sfuggente e inafferrabile. A momenti essa sembra riguardare tutto ciò che è *vita in comune*; altre volte diventa addirittura la rappresentazione dell'*intero esistente* che ci circonda, della natura e della vita universale in cui siamo immersi. Ad esempio:

Le ricerche sulla plasticità e mutabilità della natura hanno direttamente e immediatamente a che fare con il tema del comune, dato che la natura non è altro in fondo che un sinonimo del comune... Mentre in una prima accezione il termine è inteso come il mondo naturale che si trova al di fuori della società, l'accezione biopolitica del comune permea tutte le dimensioni della vita; essa cioè non chiama in causa soltanto l'aria, l'acqua, gli elementi, la flora, la fauna e la vita animale, ma anche gli elementi costitutivi della socialità umana, le lingue, i costumi, i gesti, gli affetti (p. 176).

O ancora:

Il comune di cui si sta parlando non è soltanto la terra che condividiamo, ma anche

il linguaggio che creiamo, le pratiche sociali che costituiamo, le forme della socialità che definiscono i nostri rapporti e così via (p. 145).

Dunque, il *comune* include qualsiasi cosa metta in relazione gli umani, ogni materialità o spiritualità compartecipata, terra, natura, lingua, idee, sentimenti. Ma il comune è anche l'intera metropoli, anzi tutte le metropoli perché,

la metropoli è la fabbrica in cui si produce il comune... è la sede della produzione biopolitica in quanto è lo spazio del comune, della vita in comune, della condivisione delle risorse, dei beni di scambio e delle idee. Il comune che costituisce la base della produzione biopolitica non è tanto la natura comune degli elementi materiali come la terra, i minerali, l'acqua e il gas, bensì una sfera artificiale che comprende i linguaggi, le immagini, i saperi, gli affetti, i codici, i costumi e le pratiche (pp. 252-3).

La metropoli sarebbe la fonte vera, più della terra e della natura, della produzione: e il *comune* diviene la *vita in comune,* ingigantendo ulteriormente l'inconsistenza del concetto, tanto più evanescente quanto più onnicomprenso.

6) Secondo Hardt-Negri i poteri che si contrappongono alla produzione biopolitica e che impediscono l'instaurazione di una società fondata sul «comune» sono in prima battuta quelli della *repubblica della proprietà*, nel senso di proprietà privata e «pubblica», laddove i due autori considerano il pubblico irredimibile dallo Stato e dalla gestione dei suoi funzionari, e dunque irrecuperabile per una vera socializzazione, realizzabile solo con una terza forma di proprietà.

L'alternativa tra pubblico e privato è simmetrica all'alternativa, altrettanto politicamente perniciosa, tra capitalismo e socialismo... Il socialismo e il capitalismo sono entrambi dei regimi della proprietà che escludono il comune. Il progetto politico di istituzione del comune, proprio perché taglia trasversalmente queste false alternative - né privato né pubblico, quindi né capitalista ma neppure socialista - apre un nuovo spazio per la politica (p. 9)... *Che il comune sia espropriato e il suo valore sia recintato in mani private o pubbliche, e cioè sotto il comando capitalistico o il controllo governamentale, il risultato è lo stesso: il ciclo della produzione biopolitica è stentato e corrotto* (p. 272)... *La produzione biopolitica appartiene al comune. Né il pubblico né il privato possono gestirla né contenerla* (p. 274).

Se dunque sul piano locale i poteri e le proprietà del capitalismo privato e di Stato sono egualmente perniciosi per la moltitudine e per il comune, sul piano planetario la definizione del potere appare più intricata e incerta. Nel decennio intercorso tra la pubblicazione di *Impero* (nel 2000 negli Usa e all'inizio del 2002 in Italia) e quella di *Comune*, Hardt e Negri hanno dovuto metabolizzare - e cercare di giustificare - la clamorosa sconfessione delle loro tesi su un *Impero buono* oramai instaurato a livello planetario, a predominanza statunitense e procedente non con le classiche armi dell'aggressione e del dominio militare o dell'egemonia economica e finanziaria unilaterale, ma con la cooptazione politica e il progressivo assorbimento di tutte le singolarità, devianze e ostilità, grazie all'esercizio sapiente e multilaterale di un «*biopotere molecolare e relazionale*», incarnato negli Usa dalla presidenza Clinton. L'anno successivo alla pubblicazione del volume negli Usa e poche settimane prima che uscisse la versione italiana, esplodevano le Twin Towers e gli Stati Uniti, trascinandosi dietro un manipolo di alleati, invadevano, con i più classici meccanismi imperialistici, prima l'Afghanistan e poi l'Iraq, dando vita a

due «tradizionali», sporche guerre (altro che Impero «buono» in arrivo) che continuano tuttora a insanguinare e immiserire l'intera area.

Come ho già ricordato, la prima pezza che i due autori cercarono di mettere nel vestito lacerato di *Impero* fu peggiore del buco: Negri, in particolare, s'inventò la teoria del *backlash*, cioè di un'estrema e violenta reazione, «*un colpo di reni contrario e regressivo rispetto alla tendenza imperiale, un backlash imperialista dentro e contro l'Impero*» provocato da «*vecchie strutture di potere, in controtendenza rispetto ai caratteri del biopotere imperiale, dal gruppo reazionario che è andato al potere con Bush*»[47]. Negli anni successivi Negri è giunto a una conclusione ancora più fantasmagorica, definendo quanto avvenuto in quegli anni come un *colpo di Stato* negli Usa. Tale tesi si ripresenta anche in *Comune*, ma con un ruolo marginale perché, secondo i due autori, il «colpo di Stato» è fallito e il cammino dell'Impero è ripreso dopo un «*prolungato detour di un decennio attraverso le riesumate avventure dell'imperialismo* (p. 209)».

> *Il tentativo di creare un ordine unilaterale dominato dagli Stati Uniti è stato un colpo di Stato all'interno del sistema globale, e cioè un drammatico atto di insubordinazione di tutti i poteri «aristocratici» dell'ordine imperiale che si stava affermando... deciso nel tentativo di concentrare i poteri dell'ordine globale nelle mani degli Stati Uniti* (pp. 209-10)*... (Ma) il decennio ha decretato la fine dei sogni di un mondo unipolare... Il colpo di Stato è fallito e il tentativo di imporre un controllo unilaterale da parte degli Stati Uniti sul mondo globale è definitivamente abortito... La crisi economica e finanziaria, scoppiata nei primi anni del XXI secolo, ha fatto naufragare definitivamente i sogni di gloria dell'imperialismo Usa. Alla fine del primo decennio del XXI secolo, il fallimento militare, politico ed economico dell'unilateralismo è sotto gli occhi di tutti. Non rimane altra scelta che confrontarsi con la formazione dell'Impero* (pp. 207-8, 213).

Il tentativo fallito, surreale - da Spiderman della geopolitica, arrampicati sugli scivolosi specchi di un atroce guerra permanente che ha dimostrato l'inesistenza di un Impero «buono» e pacificato - di narrare le pesanti sconfitte dell'imperialismo Usa in termini di fallimenti golpisti, nelle pagine di *Comune* passa però in secondo piano rispetto al rinnovato tentativo di presentare, in nuove vesti, il cosiddetto Impero - a volte descritto come già costituito, altre volte in via di formazione e sovente mutato in una generica *governance imperiale* - fondato su un insieme complesso e fragile di equilibri di poteri che, a parte l'uso deviante dei termini *impero* e *imperiale*, corrisponde assai più alla realtà geopolitica globale di quanto facessero i precedenti tentativi analitici. Usando anche gli scritti di Saskia Sassen[48], così i due autori delineano il mix di strutture nazionali e sovranazionali, statali ed extrastatali che costituirebbero la *governance* mondiale:

> *Saskia Sassen ci mostra che gli Stati nazionali e il sistema di rapporti tra Stati sono edifici che rimangono ancora in piedi ma non sono più i soli e sono profondamente trasformati sia all'interno sia all'esterno, e in che misura le condizioni dell'ordine globale sono cambiate al punto che né gli Stati Uniti né nessun altro pretendente al trono possono esercitare un controllo unilaterale per portare avanti con successo*

47 A. Negri, «Il backlash imperialista sull'Impero», intervista al *Manifesto*, 14 settembre 2002.
48 Vedi in particolare: Saskia Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

dei progetti imperialistici. D'altro canto, nessuna struttura multilaterale interstatale è oggi in grado di governare e di regolare l'ordine globale. Gli assemblaggi che Sassen ritiene siano al governo di tale ordine sono costituiti da un mix di istituzioni e autorità nazionali, sovranazionali ed extranazionali (p. 227).

In questo quadro che fotografa correttamente l'attuale realtà geopolitica mondiale, e che mi pare condiviso da Hardt-Negri, la cosiddetta *governance* (n.d.a. traducibile forse con il neologismo *governamentalità*) assume un significato più articolato di quello di un semplice governo statale:

Un'ampia e variegata schiera di studiosi impiegano il termine «governance»per definire la novità di queste autorità e di questi assemblaggi che si stanno formando all'interno e all'esterno degli Stati. Il termine «governance globale» è normalmente impiegato per indicare le strutture della regolazione che producono e applicano le norme in assenza di un'autorità politica sovraordinata... concependo l'ordine globale come un che di irriducibile alla statualità, come un sistema ibrido che comprende lo Stato, le imprese e altre potenti organizzazioni... La «governance globale» è irriducibile ad una gestione fondata sull'unità del comando e della legittimazione derivanti da un unico centro di potere. Si tratta di un processo negoziale, un'orchestrazione di strumenti per la pianificazione e il coordinamento consensuali in cui una molteplicità di soggetti, statuali e non, lavorano di concerto. Nella dimensione globale il processo della decisione politica può svolgersi solo mediante l'intesa tra questi attori. Oggi l'ordine globale è definito da norme eterogenee, statuti e leggi che sottendono un insieme eterogeneo di istanze e poteri (pp. 228-30).

Nell'insieme, è una lettura della dislocazione dei poteri mondiali condivisibile, pur restando io convinto - come descritto in *Benicomunismo* e come riprenderò qui nell'ultimo capitolo - della preminenza del potere degli Stati più forti rispetto alle strutture transnazionali, assai spesso dipendenti dagli Stati stessi. Ma che è di certo lontana anni-luce dal concetto di Impero, che presuppone un dominio incontrastato, indiscusso e unilaterale da parte di un'unica e centralizzata fonte di potere; mentre non contrasta con la presenza di *imperialismi* o sub-imperialismi, cioè con la volontà di uno o più Stati di esercitare un predominio ed un'egemonia politica, economica, militare e culturale su nazioni più deboli.

7) Il volume di Hardt-Negri contiene un ultimo blocco di questioni rilevanti, quello da cui ci si sarebbe aspettato il maggior numero di risposte - peraltro annunciate come imminenti paragrafo dopo paragrafo - e di precise definizioni; e ove, invece, la vaghezza è notevole, le risposte latitano e persino le doti immaginifiche vanno spegnendosi, lasciando il posto a interrogativi pur legittimi, data la complessità dei temi, e a considerazioni non peregrine, ma che contrastano con l'assertività e la creazione affabulatoria dei capitoli sulla biopolitica e la moltitudine, l'altermodernità e il comune. Si tratta dei temi che riguardano: a) la transizione dalla «*repubblica della proprietà e del biopotere*» al nuovo mondo della realizzazione dei diritti fondamentali e della socializzazione dei Beni comuni; b) l'organizzazione politica necessaria per dare corpo alla transizione (e/o alla rivoluzione); c) la rappresentanza della moltitudine, o più chiaramente, l'organizzazione democratica di una nuova società, liberata dal potere capitalistico. Su tali punti mi sarei aspettato i fuochi d'artificio finali - oltretutto ripetutamente annunciati - ed invece ci si imbatte in pagine ben più sobrie della media del testo, dubitative ma fin troppo reticenti, e dove si spegne anche la scoppiettante produzione di termini da neolingua. Ne riporto alcuni

passaggi, partendo dalle intricate questioni dei processi rivoluzionari e di transizione, che per i due autori, più che per uno scontro tra classi e ceti sociali e tra forze politiche, passerebbero per *la distruzione delle identità* sociali, economiche, di classe, ceto e etnia, di genere e di religione che caratterizzano gli umani.

> *«Il processo rivoluzionario di abolizione dell'identità è mostruoso, violento, traumatico. Non cercare di salvare te stesso, dato che è questo se stesso che va sacrificato. Molti ritorneranno a riva cercando di rimanere sul posto invece che lanciarsi nelle acque sconosciute di un mondo senza razze, senza genere e senza altre formazioni identitarie. La soppressione delle identità implica la distruzione di tutte le istituzioni che corrompono il comune, come la famiglia, l'impresa e la nazione. Questo passo implica anche un violento scontro con i poteri costituiti e esso richiederà un costo assai più grave e più doloroso di quello richiesto da uno spargimento di sangue. La rivoluzione non è per i deboli di cuore. È per i mostri. Ci tocca perdere quello che siamo per guadagnare quello che possiamo diventare* (p. 337).

Oppure, adattando in salsa moderna la ricetta marxiana de *«lo Stato si abbatte e non si cambia»*:

> *La moltitudine non ha alcun interesse a conquistare il controllo degli apparati di Stato, neppure per orientarli verso altri fini. La moltitudine ha interesse a mettere le mani sugli apparati di Stato solo per smantellarli, considerando lo Stato non come il garante della libertà ma come la sede del dominio che non si limita ad assicurare lo sfruttamento capitalistico e a difendere il potere della proprietà, ma tutela e garantisce la stabilità delle gerarchie identitarie. Il coinvolgimento politico nelle istituzioni statuali è certamente utile e necessario per l'agibilità delle lotte contro la subordinazione. La liberazione, però, non può che proporsi la loro distruzione* (p. 353).

Ma questa furente e sanguigna *pars destruens* riservata «ai mostri» - che promette prezzi più dolorosi che «semplici» spargimenti di sangue, nonché distruzioni di qualsiasi istituzione (anche famigliari, e pure una assai inquietante cancellazione di ogni identità), che addirittura potrebbero far retrocedere «sulle rive da cui erano salpate» persino le moltitudini protagoniste dell'ipotetica insurrezione/rivoluzione - lascia poi il posto a intenti decisamente meno bellicosi, con tempi molto lunghi e distesi, quasi che fossero prodotti da una naturale evoluzione sociale: fino a prospettare addirittura un progetto di *riforma e umanizzazione del capitalismo*, che Hardt e Negri sembrano offrire generosamente al Capitale stesso, pur nella consapevolezza che esso non li ascolterà.

> *Non siamo partigiani dell'apocalisse, siamo interessati a decifrare i sintomi delle malattie del capitalismo partendo da due premesse di fondo: il capitale non potrà continuare a comandare per l'eternità; proseguendo nell'esercizio del suo potere, esso creerà le condizioni di un modo di produzione e di una società che gli potrebbero succedere. Sarà un processo estremamente lungo, quanto la transizione dal feudalesimo al capitalismo e non sappiamo quando sarà oltrepassata la soglia. Siamo però nelle condizioni di riconoscere - nell'autonomia della produzione biopolitica, nella centralità del comune, nella loro irresistibile separazione dallo sfruttamento e dal comando capitalistico - la formazione di una nuova società che cresce nel guscio della vecchia* (p. 301).

Dunque processi lunghi - lunghissimi se prendiamo per buona l'analogia con il passaggio dal feudalesimo al capitalismo, visto che il protocapitalismo comparve

nelle città mercantili tra il Duecento e il Trecento, quindi una transizione di circa 500 anni -, un'evoluzione senza passaggi traumatici «*per mostri*», con la nuova società che cresce progressivamente «*nel guscio della vecchia*», senza apocalisse ma «*decifrando le malattie del capitale*». Versione della transizione opposta alla precedente e che, a poche pagine di distanza, tiene conto di una umanità assai più reale rispetto a quella pronta a distruggere Stati, imprese, vincoli famigliari, religiosi e etnici, e ad autocancellare in sé ogni sorta di identità e di identificazione personale ed utilitaristica.

> *L'evento insurrezionale capace di distruggere le strutture del potere potrebbe essere sufficiente e la società perfetta che si è formata sotto il giogo dell'oppressione potrebbe fiorire in modo spontaneo. Malauguratamente, la natura umana è lungi dall'essere perfetta. Siamo tutti ancora presi e complici delle trame e delle pastoie dell'identità, delle gerarchie, della corruzione e dell'ordine costituito. La rivoluzione è un processo di liberazione: non solo un vento distruttivo, ma anche e soprattutto un lungo e consistente processo di trasformazione in grado di creare una nuova umanità... Lo scopo delle rivoluzioni deve essere la democrazia e dunque la direzione e il contenuto della transizione rivoluzionaria sono qualificati dalla crescita e dalla maturità democratica della moltitudine. Le persone non sono spontaneamente capaci di cooperare liberamente tra loro per governare il comune* (pp. 359-60).

Dunque, niente più rivoluzione *per mostri*, sembrerebbe; e toni dissimili anche dalla terza variante di transizione che Hardt e Negri prospettano come riforma pacifica e consensuale del capitalismo stesso, in un paragrafo titolato, senza veli, *Un programma riformista per il capitale*.

> *Per salvare il capitale è necessaria una politica fondata sulla libertà, sull'uguaglianza e sulla democrazia della moltitudine... Il capitale è sulla strada della distruzione, la distruzione non solo degli altri ma anche di se stesso. Come salvarlo da questo destino mortale? Nell'era biopolitica, i farmaci di Keynes non funzionano e contribuiscono persino a provocare la malattia. Questo non vuol dire che le riforme non siano più possibili. Non è poi così difficile tirare fuori una lista di riforme, anche se è piuttosto improbabile che l'aristocrazia globale abbia l'intenzione e sia capace di realizzare delle riforme significative* (pp. 305-6).

Intenzioni integralmente riformiste, ben lontane dalla *rivoluzione per mostri* prospettata poche pagine prima, alle quali seguono i provvedimenti che *risanerebbero* il capitalismo, se questo avesse l'accortezza di seguire le ricette dei medici biopolitici e multitudinari accorsi al suo capezzale:

> *Assicurare le infrastrutture materiali di cui è priva la maggior parte delle popolazioni del mondo..garantire una infrastruttura sociale e intellettuale per sostenere le singolarità produttive, strumenti linguistici, reti affettive per consolidare relazioni, infrastrutture cognitive, della comunicazione e della formazione culturale, l'educazione superiore... mezzi adeguati per assicurare i prerequisiti tecnologici e i risultati della ricerca scientifica..garantire la libertà di movimento, sia di migrare all'interno e oltre i confini nazionali sia di risiedere in un determinato luogo, con l'introduzione della cittadinanza globale..assicurare un reddito minimo garantito su scala nazionale o globale, pagato ad ognuno indipendentemente dal lavoro che fa, un reddito minimo di esistenza che sia, a un tempo, funzionale agli interessi del capitale... costruire forme e regole di partecipazione democratica a tutti i livelli della governa-*

mentalità per permettere alla moltitudine di apprendere ad autogovernarsi attraverso la cooperazione (pp. 306-9).

Ma dopo queste giravolte tra rivoluzioni «per mostri» e riforma del Capitale, i due si rivolgono una domanda ovvia:

Alcuni lettori potranno chiedersi: ma non eravate dei rivoluzionari? Perché vi siete messi in testa di proporre delle riforme per salvare il capitale? Quello che cerchiamo di fare è elaborare un'altra idea di transizione... (che) implica la più grande autonomia possibile della moltitudine sia dal potere della proprietà privata sia dall'intervento dello Stato... Se vuole perseguire i suoi interessi e autoconservarsi, il capitale deve incentivare il potere e l'autonomia della moltitudine che nel frattempo diventano sempre più grandi. Quando l'accumulazione dei poteri della moltitudine oltrepasserà un certo livello, la moltitudine sarà in grado di padroneggiare autonomamente la ricchezza comune (pp. 309-10).

Più o meno la stessa speranza o illusione idealistica di Marx-Engels e del comunismo «scientifico», convinti che il capitalismo creasse di per sé i propri becchini, quella classe operaia che avrebbe finito inevitabilmente per padroneggiare l'intero meccanismo produttivo, rendendo superfluo il Capitale e i padroni. Invece il capitalismo ha fatto, sotto la spinta delle lotte dei salariati, una serie di riforme (welfare, Stato come capitalista collettivo in grado di padroneggiare «l'anarchia» dei singoli padroni, diffusione dei consumi sociali ecc.) senza che tale attività di autoconservazione rendesse il proletariato capace di autogovernarsi e di realizzare un progetto sociale, economico, politico davvero alternativo a quello esistente.

8) Quindi, le tesi di Hardt-Negri sui grandi temi della rivoluzione e della transizione, oltre ad essere generiche, sono anche contraddittorie, prevedendo allo stesso tempo: a) un *processo hard*, «*da mostri*», più terribile che nei «tradizionali» spargimenti di sangue insurrezionalisti, in quanto distruttore anche delle plurisecolari strutture famigliari, religiose, etniche e di ogni forma di identità; b) una *transizione soft*, analoga per durata forse a quella tra feudalesimo e capitalismo, basata sulla partecipazione e presa di coscienza dei settori popolari, con una cessione progressiva di potere da parte del sistema capitalistico che verrebbe scavalcato nella realtà economica e produttiva dall'eccedenza del lavoro biopolitico; c) una *riforma consensuale* del capitalismo esistente, ma sapendo che per realizzare una pacifica staffetta *neoconsensuale* ci vorrebbe una corresponsabilità da parte dell'«aristocrazia capitalistica» che per gli stessi autori quasi certamente non ci sarà.

Malgrado possa sconcertare che su temi di tale rilievo si possano proporre ben tre percorsi assai diversi o opposti, senza approfondire neanche le *chances* concrete che si avrebbero in ognuna delle tre vie, tuttavia questa trattazione è pur sempre più articolata di quella riguardante le nuove forme della «politica della moltitudine» che dovrebbero consentire di guidare l'intero processo, nonché di quella - che ho definito il *problema dei problemi* - indirizzata verso una nuova e integrale democrazia che permetta realmente di sottrarre il «pubblico» dalle mani del capitalismo privato e di Stato, consegnando alla popolazione l'utilizzo, lo sviluppo e la gestione dei Beni comuni.

È infatti sorprendentemente ancor maggiore la genericità e indefinitezza dei due autori sui temi delle forme politiche «moltitudinarie» e della nuova rappresentanza democratica: e immagino che i lettori/trici più fiduciosi nelle invenzioni funamboli-

che, filosofico-politico, di Antonio Negri siano rimasti delusi dall'incertezza delle conclusioni del libro: e non perché si ignori la grande difficoltà di questi temi, ma per l'eccesso di semplificazione e di assertività che aveva percorso tutto il volume, vedendole poi sparire al momento di stringere sui punti cruciali, come quei romanzi che, dopo una rutilante costruzione di personaggi, storie e trame, si perdono nelle pagine del «gran finale».

> *La molteplicità delle singolarità nel contesto biopolitico del comune... non sono in grado di costruire spontaneamente la loro autonomia politica. È necessaria un'organizzazione politica per oltrepassare la soglia e per generare degli eventi politici* (p. 170)... *Nell'attuale contesto biopolitico, ancora più che in passato, le forme organizzative tradizionali fondate su una leadership unica e centralizzata e sulle gerarchie non sono né realistiche né desiderabili* (p. 171)... *Non c'è più posto per un'avanguardia politica che pretenda di guidare o di rappresentare le masse. C'è solo la rete delle soggettività che cooperano e comunicano* (p. 248)... *Moltitudine è il nome di un processo politicamente organizzato che da un lato valorizza l'eterogeneità delle singolarità coinvolte nella lotta, e dall'altro assicura il coordinamento delle loro azioni e cerca di preservare la loro eguaglianza mediante organizzazioni strutturate per linee orizzontali. Questo fenomeno - scrive Alvaro García Linera* [vicepresidente della Bolivia] - *ci costringe a inventare nuovi strumenti di articolazione della società, non più in termini di una fusione gerarchica ma in quelli di una serie di reti provvisorie e orizzontali* (p. 116).

Gran parte di queste considerazioni sono condivisibili e assai simili a quelle che ho esposto in *Benicomunismo,* relativamente sia a quell'*arcobaleno* sociale e politico che è oggi lo schieramento potenzialmente anticapitalistico, sia al rifiuto di una *gerarchia* tra i conflitti anti-Sistema e dei tentativi di *reductio ad unum* tra le varie resistenze e opposizioni, sia al ripudio della deleteria concezione dell'*avanguardia* politica che rappresenti in sé e sintetizzi tutte le contraddizioni e i conflitti anticapitalistici. Solo che la conclusione, per quel che riguarda l'organizzazione politica per la transizione, dovrebbe prevedere forme di *alleanze* e *coalizioni* tra diversi, che invece Hardt e Negri trovano insufficienti, lasciando intravedere però una visione assolutistica, un'allarmante e impossibile *tabula rasa* di ogni identità, con il parto di un *unicum* sociale da formicaio, singolarmente assonante con le pur deprecate forme leniniste, bolsceviche e del «socialismo reale».

> *Abbiamo necessità di capire come può essere strutturato un processo democratico che sappia sviluppare la formazione della moltitudine e il processo rivoluzionario. Quando parliamo di intersezioni che contribuiscono alla costituzione della moltitudine, intendiamo qualcosa di diverso dal significato di termini quali «alleanza» e «coalizione». Le alleanze e le coalizioni sono forme di organizzazione che si costituiscono per combattere un nemico comune sul fondamento delle lotte e delle forme di subordinazione di diversi soggetti e gruppi sociali. Le alleanze e le coalizioni non trascendono mai la rigidità delle identità, non essendo nelle condizioni di lottare per la liberazione dalle identità. L'articolazione che si verifica nelle intersezioni insurrezionali collega le identità come gli anelli di una catena, e al contempo trasforma le singolarità in un processo di liberazione nel corso del quale esse costruiscono il comune* (pp. 347-8).

È davvero ben singolare che Hardt e Negri, dopo aver descritto come sia variegato il fronte delle forze sociali e dei soggetti conflittuali e come su questo fronte

non si possa esercitare nessuna *reductio ad unum* né la sovrapposizione di un'avanguardia politica unificante, minimizzino il ruolo delle *alleanze* e delle *coalizioni*, pretendendo un impossibile e preoccupante annullamento delle identità, che in concreto hanno a che fare con i più immediati interessi materiali di settori sociali ed individui che non possono essere cancellati, ma armonizzati solo garantendone l'espressione e la rappresentanza proprio nella forma delle coalizioni politico-sociali. Il tutto in un processo mobile e permanente, in cui si modificano le identità, le alleanze e i temi di accordo ma anche di conflitto «in seno al popolo», che non eliminerà mai divergenze di opinioni e di interessi e la dialettica tra raggruppamenti sociali e individui: a meno di pensarla come Marx e tanti marxisti, e cioè di ritenere che, una volta abolita la proprietà privata, finiranno tutti i conflitti e si vivrà in un'angelica armonia.

Tema tanto più cruciale quando si passa a trattare il problema dei problemi, la *nuova democrazia integrale*, le istituzioni decisionali che dovrebbero garantire la vera socializzazione dei Beni comuni considerati tali dalla popolazione. E qui la genericità e la vaghezza dei due autori è davvero eccessiva e rende del tutto indefinita l'idea del *comune*.

> *La rappresentanza restringe la produzione del comune minando la necessità della libertà e del pluralismo... L'egemonia che si crea con la divisione tra rappresentanti e rappresentati è un ostacolo per la produzione del comune; qualsiasi tentativo di egemonizzare e controllare, esercitato all'esterno della moltitudine, finisce per corrompere e per strozzare i processi produttivi. La democrazia, non l'aristocrazia che si costituisce attraverso la rappresentanza, ha il compito di promuovere la produzione del comune e l'espansione delle forze produttive* (pp. 304-5)*... Sono le singolarità a costituire le istituzioni le quali, in questo modo, si trovano immerse in un flusso permanente..in un processo decisionale istituzionalizzato costituito da una miriade di microtraiettorie politiche... L'obiezione che potrebbero farci gli scienziati politici e i giuristi è che l'istituzione di cui parliamo non può costituire la base della sovranità... Secondo noi, invece, le istituzioni non sono un potere costituito, ma un potere costituente. Le norme e gli obblighi istituzionali sono gli effetti di interazioni regolari, ma sono anche aperte ad un processo evolutivo* (pp. 355-7).

Fin qui siamo alla descrizione, seppur molto generica, di un *iperanarchismo*, caratterizzato dal rifiuto di ogni forma di rappresentanza e di delega, anche su mandato e a tempo limitato, dove le istituzioni, fatte di sole *singolarità*, sarebbero «*immerse in un flusso permanente... in un processo decisionale costituito da una miriade di microtraiettorie politiche*» (???), con leggi e costituzioni in via di continua trasformazione (Hardt e Negri riprendono una *boutade* di Thomas Jefferson secondo il quale ad ogni cambio di generazione - ogni venti anni, più o meno - bisognerebbe ribellarsi contro qualsiasi governo e cambiare la Costituzione), ove non si capisce con chi, come, quando e dove (in megaraduni negli stadi di calcio? in rete? in assemblee permanenti di milioni di «singolarità»?) si prenderebbero le decisioni significative per la vita della società e della produzione. I due autori non possono non percepire l'estrema fumosità del tutto e azzardano un'ipotesi di conversione in positivo dell'attuale *governance imperiale*, dalla quale sembrano discretamente affascinati e dentro la quale, evidentemente, intravedono germi di vera democrazia.

Manca ancora il sostegno di una struttura costituzionale, governamentale e giuridica... Come inventare una forma di governo democratico adeguata al processo rivoluzionario? Con l'attributo democratico intendiamo un attivo e autonomo autogoverno della moltitudine. Per superare l'impasse ci viene in aiuto una fonte apparentemente estranea ai nostri propositi: le strutture e le pratiche della governance che stanno emergendo come le forme predominanti del potere all'interno dell'Impero... La governance non ha alcun bisogno di stabilità e di regolarità per esercitare il potere, dato che è assegnata alla gestione delle crisi ed è chiamata ad intervenire su uno stato di eccezione permanente... Siamo del parere che sia necessario appropriarsi del concetto di governance, sovvertire la sua declinazione imperiale e trasformarla nell'organo della democrazia e della rivoluzione. A questo proposito abbiamo trovato delle risorse nel federalismo in cui alcuni studiosi identificano le funzioni della governance globale. A differenza dei modelli tradizionali, questa declinazione del federalismo è irriducibile ad una forma di Stato, bensì è l'infrastruttura di un'ampia gamma di poteri... Il passaggio dal governo alla governance può essere descritto come il passaggio da un sistema compatto ed unificato ad una configurazione plastica e pluralistica. La governance rende vano qualsiasi tentativo di unificazione dei sistemi giuridici globali... Gli organi e le pratiche di governance non possono che essere contingenti ed aleatori (pp. 369-71).

Malgrado il tentativo di dare concretezza al modello di nuova democrazia che dovrebbe garantire la vittoria del *comune* e della nuova società, la confusione regna sovrana, visto che addirittura ci si vorrebbe appropriare della *governance imperiale*, descritta come massimamente flessibile e «*fluttuante sul turbolento modo ondoso della società globale*»: il tutto mixato con un «non tradizionale» federalismo che garantirebbe l'irriducibilità alle forme statuali (??? il federalismo, vecchio o nuovo, è pur sempre una forma di statualità). Alla fin fine, di fronte a tanta nebulosità e improvvisazione, pare assai preferibile la seguente ammissione di impotenza teorica e politica:

L'esodo della moltitudine dalla repubblica della proprietà, dal comando sulla produzione e da tutte le gerarchie, è il miglior esempio di una decisione comune. Come si prende una tale decisione? È previsto un voto? Non siamo ancora in grado di descrivere dettagliatamente le strutture e le funzioni di una democrazia di questo genere, ma possiamo dire che la sua costruzione è imprescindibile per curare le malattie del capitale (p. 305).

Della serie: in realtà non abbiamo idea di quale organizzazione democratica, quali istituzioni e rappresentanze servirebbero davvero per garantire una nuova società, ma siamo certi della loro necessità. Che è sempre meglio di niente!

Queste, dunque, riassunte in otto temi, le argomentazioni teoriche e politiche del testo di Hardt- Negri: esponendole, ho cercato di operare una distinzione tra il *grano* interessante, e qua e là condivisibile, e la *pula* affabulatrice, che a mio parere determina più confusioni che contributi utili per quell'area di forze sociali e di militanti che si oppongono al capitalismo privato e di Stato, nonché per la ricerca di nuove strade verso una società dei Beni comuni o *benicomunista*. E alla distinzione tra la sostanza accettabile e la «fuffa» inutilmente ammaliante, dedicherò qualche altra pagina, riprendendo i concetti-base proposti dai due autori, iniziando dal rutilante concetto di «biopolitica».

Non vi è dubbio che l'attenzione di Foucault alla fenomenologia dei corpi e al controllo che variegati poteri esercitano in maniera ferrea sulla fisicità, sui comportamenti e sulla vita quotidiana degli individui anche al di fuori delle strutture produttive, gestendone e punendone le devianze, abbia contribuito in maniera rilevante a migliorare le conoscenze degli oppositori del sistema capitalistico, mostrando come esso non sia un monolite centralizzato ma si avvalga, per controllare gli individui, di mille leve operative, dotate spesso di una loro autonomia di potere. E sulla scia di Foucault è altrettanto utile - e fanno bene Hardt e Negri a rimarcarlo - che si descriva quanto la mercificazione dell'immateriale, dell'immaginario, di idee e sentimenti, desideri e sogni sia parte rilevante dell'espansione del dominio della merce e del profitto.

Ma sono errate e devianti le estrapolazioni e le estremizzazioni che i due autori ne traggono, ingigantendo e assolutizzando i dati a favore delle proprie tesi e ignorando gli elementi che porterebbero a conclusioni opposte: così come i tentativi, tipici di tutta la produzione teorica negriana, di presentare delle categorie politiche e dei soggetti sociali come decisivi, nuove leve per sollevare il mondo (l'altro ieri l'«operaio sociale», ieri i «cognitivi» o «intellettuali-massa», oggi la «moltitudine») e per scavalcare di colpo tutti i problemi e le contraddizioni presentatisi negli ultimi decenni nei conflitti sociali e politici anticapitalistici. Ad esempio:

> *Le forme della produzione capitalistica consistono sempre più nelle relazioni sociali e nelle forme di vita. La produzione capitalistica, in altre parole, sta divenendo biopolitica... (con) l'egemonia tendenziale della produzione immateriale nei processi della valorizzazione capitalistica. «La dimensione immateriale dei prodotti» scrive André Gorz, ovverosia il loro valore estetico, sociale e simbolico «prevale sulla loro realtà materiale». Le immagini, l'informazione, il sapere, gli affetti, i codici e le relazioni sociali stanno per controbilanciare il rilievo della materialità delle merci nella valorizzazione capitalistica. Ciò non significa che la produzione di beni materiali stia sparendo o stia diminuendo quantitativamente, ma che il loro valore dipende sempre di più ed è sempre più subordinato a fattori immateriali. Siamo di fronte alla svolta biopolitica dell'economia* (pp. 137-8).

Ho trattato ampiamente il tema della produzione immateriale e del lavoro intellettuale di massa in *Benicomunismo*, sottolineando in particolare come sia effettivamente crescente il ruolo dei simboli, delle immagini, dei valori estetici e culturali nella produzione e vendita di merci. Ma questo non significa un rovesciamento completo di pesi specifici tra la materialità del prodotto e la sua forma/presentazione smaterializzata: alla fin fine il capitalismo continua a produrre soprattutto oggetti concreti per persone concrete che, oltre agli involucri, comprano soprattutto la sostanza materiale della merce, al di là dei simboli. Ma in ogni caso ciò che è profondamente sbagliato non è tanto l'ingigantimento del peso del simbolico e del non materiale, quanto le conseguenze che se ne traggono come possibilità di autonomia oggettiva che i fornitori di forza-lavoro riceverebbero da questa così mitizzata «svolta biopolitica dell'economia», resa epocale e salvifica.

> *Oggi l'accumulazione capitalistica è in gran parte esterna ai processi produttivi, cioè assume la forma di un'espropriazione del comune, è un'attività predatoria che si dispiega con la sottrazione e la trasformazione in proprietà privata sia dei beni pubblici sia della ricchezza prodotta socialmente* (p. 143)... *Il lavoro biopolitico è sempre più autonomo* (pp. 146-7)... *tende a generare proprie forme di cooperazione e produce il valore sempre più autonomamente* (p. 155)... *Il lavoro biopolitico, e*

dunque le attività cognitive, affettive, comunicative, è caratterizzato dalla creatività in quanto espressione del comune (p. 314)... *Il capitale dipende ancora dal lavoro biopolitico, mentre la dipendenza del lavoro biopolitico dal capitale è sempre più debole... il capitale ha di fronte a sé delle forme della forza lavoro sempre più autonome, antagoniste, non gestibili* (pp. 287-9)... *Nell'economia contemporanea, la conoscenza, che è disseminata ovunque come intellettualità di massa, è diventata la prima forza produttiva distaccandosi dal sistema di controllo... La conoscenza non solo non è più un'arma del potere capitalistico, ma più il capitale deve valorizzarsi mediante la produzione di conoscenza e più questa sfugge al suo controllo* (p. 269).

Hardt e Negri - con un processo idealistico simile a quello che portò il Marx politico a enfatizzare la potenza della classe operaia, la sua presunta unità interna e i suoi caratteri irriducibili al dominio capitalistico - vogliono trarre dalle trasformazioni dei processi produttivi una linea di tendenza oggettivamente liberatoria, che andrebbe solo organizzata politicamente per giungere al naturale successo. Nel tentativo di motivare ed entusiasmare gli oppositori del Capitale, finiscono però per capovolgere la realtà, facendo passare per liberazione del lavoro «biopolitico» quello che è un salto di qualità nella sua precarizzazione, sfruttamento e subordinazione. Vediamo perché.

1) Che l'accumulazione capitalistica sia una «*attività predatoria*» e che si avvalga del massimo utilizzo dei corpi e dei beni collettivi non è certo una novità dell'«*attuale fase biopolitica*»: senza tale attività l'accumulazione originaria del Capitale non si sarebbe mai realizzata. Singolare che ciò sia dimenticato dai due autori, che pure dedicano pagine efficaci a ricordare quanto sia stata decisiva la schiavitù - il massimo di «attività predatoria» e di uso senza limiti dei corpi - di decine di milioni di africani per l'accumulazione del capitale negli Stati Uniti e, per ricasco, nel mondo occidentale. Ma che tale accumulazione sia «*esterna*» ai processi produttivi, in quanto «*espropriazione del comune*», è del tutto irreale. In verità sta accadendo esattamente il contrario: il Capitale cerca di mettere in produzione tutti i Beni comuni possibili, scuola e sanità, acqua e territorio, cultura ed energia.

2) Altrettanto fuori della realtà è che il lavoro «biopolitico» sia «*sempre più autonomo*» e produca «*il valore sempre più autonomamente*». Esattamente all'opposto: il lavoro dell'intellettualità di massa, quello «affettivo» o di cura, creativo e cognitivo sono sempre più sussunti nella produzione capitalistica, sempre più sottomessi, precarizzati senza limiti, distanti mille miglia dalle certezze, garanzie ed autonomie - quelle davvero reali - del lavoro intellettuale di buona parte del secolo scorso; la dipendenza delle forze-lavoro «biopolitiche» dal Capitale non è «*sempre più debole*» ma sempre più forte. E lo stesso vale per la miriade di attività del piccolo lavoro autonomo, o presunto tale, delle partite Iva, delle cooperative di comodo, delle filiere dei piccoli committenti della grande industria, del piccolo lavoro agricolo e commerciale, dell'artigiano, delle più minute attività culturali e ricreative: schiacciate tra la grande produzione privata e assistita e il capitalismo di Stato dipendente dai partiti, tra il fallimento e la subordinazione totale ai capitali più forti; mentre neanche le professioni «nobili» di un tempo nè larga parte della *middle class* sono più al sicuro da questa deriva di assorbimento e perdita totale di autonomia. Insomma, sono i processi produttivi capitalistici ad aver invaso tutta la società, i Beni comuni e il *comune* mitizzato da Hardt e Negri, e non il contrario, annullando anche la separazione tra tempo di lavoro e di vita.

3) Che la conoscenza, indicata come la prima forza produttiva, si sia «*distaccata dal sistema di controllo*» capitalistico, che non sia più «*un'arma del potere*», determinando addirittura la «*destabilizzazione del potere industriale*», è pura fantascienza. Non fosse altro perché i due sono (o sono stati) docenti universitari, dovrebbero conoscere a menadito quanto e come in questi anni il Sistema abbia sottoposto scuola, università e Ricerca a processi di aziendalizzazione, mercificazione e subordinazione al meccanismo economico liberista, riducendo i margini di autonomia ai minimi storici; mentre le utopie sugli effetti liberatori del *web* si scontrano con la prosaica realtà data dal fatto che le imprese a maggior tasso di valorizzazione, accumulazione e resa di profitti sono le varie Google, Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp ecc.

Una analoga idealizzazione, che allontana i due autori dalla realtà, è quella della *moltitudine*, concetto del quale ho già sottolineato la assoluta vaghezza, ma a cui essi assegnano doti palingenetiche. Non che non mettano, qua e là, le mani avanti per cautelarsi dalle accuse di mitomania ideologica e politica, citando vari autori che sottolineano gli aspetti negativi della moltitudine, della quale peraltro neanche essi danno una qualche precisa definizione. Per esempio:

> *Paolo Virno*[49] *ritiene che le disposizioni politiche della moltitudine siano estremamente ambivalenti, essendo essa caratterizzata altrettanto radicalmente sia dalla solidarietà sia dall'aggressività... e che dunque la discussione sulla positività delle capacità politiche della moltitudine deve essere condotta con sobrietà, tenendo sempre presente il lato oscuro della moltitudine. Etienne Balibar*[50] *ha rilevato che il concetto di moltitudine non implica di per sé una vocazione politica che garantisce sull'orientamento progressivo e antisistemico del suo agire. La moltitudine può in egual misura sostenere il sistema dello sfruttamento globale oppure resistere ed opporsi ad esso... Per Slavoj Žižek*[51] *e Alain Badiou*[52] *non c'è alcuna ambivalenza nella moltitudine dal momento che essa è perfettamente in linea con il dominio. Žižek sostiene che la moltitudine sia una mascheratura che agisce come sostegno del dominio capitalistico... anche quando crede di essere disposta alla resistenza, l'azione della moltitudine non fa altro che replicare e confermare la qualità del comando capitalistico... Secondo Badiou, la concezione di una moltitudine creativa e antisistemica è una fantasticheria allucinatoria. Ciò che viene spacciato come resistenza - dice Badiou -non è altro che una componente nella progressione del potere*[53].

Non c'è replica a queste critiche da parte di Hardt e Negri, anzi sembra che ci sia una sintonia con i critici della «moltitudine» e con il loro pessimismo sulla natura umana:

> *Non è forse più realistico riconoscere che, lungi dall'essere fondamentalmente buoni, gli uomini sono fondamentalmente cattivi... caratterizzati da un'aggressività potenzialmente illimitata?... Una prospettiva realistica, che sollecita il pensiero politico a comprendere l'umanità per quello che è e non per quello che vorremmo*

49 Paolo Virno, «Il cosiddetto male e la critica dello Stato», in *Forme di vita* n. 4/2005, pp. 9-36.
50 Etienne Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis Eterotopia, Milano 2001, pp. 33-57; «Potentia multitudinis», *Materiali materialisti* n. 3-4, 2004-2005, pp. 303 sgg.
51 Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Mit Press, Cambridge Mass. 2006, pp. 261-7.
52 Alain Badiou, «Beyond formalization: an interview», *Angelaki* n. 2/2003, p. 125.
53 M. Hardt-A. Negri, *Comune*, cit., pp. 172-4.

che fosse, è estremamente importante. Gli esseri umani non sono naturalmente buoni... e, come ha visto Spinoza, spesso combattono per la loro servitù come se combattessero per la loro salvezza... Tuttavia, la concezione pessimistica dell'antropologia politica prende atto dell'esistenza del male, ma lo considera come un'invariante che blocca qualsiasi tentativo di comprenderne la genesi: il male esiste e basta... (Ma) impostando l'antropologia politica su supposti dati invarianti, si finisce in un vicolo cieco. Il problema non è sapere se la natura umana è definita dalle invarianti quanto cosa può diventare. La cosa più importante è che la natura umana può essere in continua trasformazione (pp. 193-6).

Considerazioni metodologiche condivisibili, ma che Hardt e Negri usano per evitare la spiegazione su cosa sia realmente la moltitudine, quali siano le sue attuali capacità e potenzialità rivoluzionarie e soprattutto sull'origine della convinzione che è «*l'unica figura che nel nostro tempo sia in grado di fare la rivoluzione* (p. 181)»:

La moltitudine non è un soggetto politico bello e fatto, ma un programma di organizzazione politica (p. 174)*... va intesa non come un'attualità, ma come un fare, un essere che non è dato una volta per tutte ma che non fa che trasformarsi, arricchirsi, costituirsi continuamente sotto l'azione delle pratiche* (p. 178).

Insomma, un'indefinita speranza, un idealistico archetipo, un mito affabulatorio, simile a quello costruito dal Marx politico sul Proletariato Unito, salvifico e palingenetico! In un brodo di indeterminatezza che è poi lo stesso che avvolge l'altrettanto inafferrabile *comune* che non è termine collettivo per indicare l'insieme dei possibili Beni comuni riconsegnati alla socialità pubblica e ai cittadini/e, ma a volte l'intera vita in comune, altre volte la natura o la metropoli o tutto ciò che circonda il vivente, oppure l'insieme delle istituzioni sociali, ed è anche (seppur in termini negativi) la famiglia, l'impresa industriale, la nazione. Insomma, una sorta di *parola-jolly*, archetipo indistinguibile, mito multiuso.

Dunque, paradossalmente, in *Comune* manca in primo luogo quanto il titolo prometteva: una seria trattazione dei Beni comuni, di cosa oggi può essere considerato tale, di come mettere al centro dei conflitti la conquista/recupero di essi da parte della collettività e di come si possa costruire un'alleanza/coalizione per una transizione *benicomunista*. E, buco nero nell'elaborazione di Hardt e Negri, manca una riflessione corposa su come si *socializza il pubblico*, su quali strutture di nuova democrazia possono togliere dalle mani dei professionisti politici l'attuale proprietà pubblica e impedirne la privatizzazione mascherata da statalizzazione. Perché è del tutto inutile inventarsi una *terza forma di proprietà* oltre il privato e il «pubblico», se poi non ci si garantisce che per essa non scattino gli stessi meccanismi elitari che ne consegnino il possesso effettivo ad un'altra stirpe di professionisti politici, stavolta del *comune*, ad una nuova casta di *comunardi istituzionalizzati*.

Certo, il tema (che tratterò nuovamente nel prossimo capitolo, dopo averlo fatto in *Benicomunismo*) di una democrazia integrale in grado di consentire una reale socializzazione e collettivizzazione di quelli che vengono considerati Beni comuni essenziali, è questione maledettamente complessa, il *problema dei problemi*, lo ripeto: e sul quale non abbiamo ancora esperienze storiche e sociali significative e di un qualche respiro temporale. Ma a maggior ragione è impensabile, se si vuole trattare seriamente la problematica di una nuova società oltre il capitalismo, sorvolare sul tema, giocare con gli archetipi e poi in extremis improvvisare una trovata d'effetto, con affabulanti *calembours*. Come, appunto, in quel poco che in materia

Hardt e Negri scrivono nelle conclusioni, prospettando una sconcertante proposta di uso rivoluzionario della *governance imperiale*.

È vero che nella gestione globale del capitalismo attualmente non esiste un vero centro, una gerarchia precisa e codificata, e che ci sono vari elementi conflittuali e incerti contrappesi: ma il tutto opera nella più avvolgente oscurità per ciò che riguarda le procedure democratiche, con trasparenza zero, con forme decisionali oligarchiche, lontane anni-luce dal senso di democrazia partecipata, consapevole, competente, cristallina e socializzata che appare indispensabile per una transizione *benicomunista*, verso l'affermarsi di una articolata *società dei Beni comuni*. Insomma, l'unica cosa per la quale di certo non vale la pena di spendere «sudore, lacrime e sangue» è la sostituzione della cosiddetta *governance imperiale* con una *governance* altrettanto aristocratica, seppur verbalmente *comunarda*.

P.S. Non ho menzionato le *boutades* di Hardt e Negri sull'*amore* e sul *riso*. Pur essendo il primo un tema di rilievo, non ho preso sul serio il suo uso «biopolitico» e «moltitudinario»: né credo che i due autori pensino davvero che l'amore sia «*il cuore pulsante del programma che abbiamo sviluppato, senza il quale il resto sarebbe un ammasso senza vita*» (p. 184). E ho letto come una pura trovata poetica da «sessantantottini» le pagine conclusive del libro, dalle quali magari i lettori/trici, in cerca di indicazioni sui percorsi verso la nuova società, si sarebbero potuti aspettare ben altro che questo fanciullesco elogio del riso:

> *Di fronte all'inaudita arroganza del potere, la risposta più adeguata è ridere... Nella lotta continua contro le istituzioni che corrompono il comune, spargeremo molte lacrime, eppure continueremo a ridere. Nell'antagonismo contro lo sfruttamento capitalistico, contro il potere della proprietà e contro i distruttori del comune, soffriremo tremendamente, eppure continueremo a ridere. Tutti saranno sepolti da una risata*» (pp. 380-1).

Se davvero credessi che le suddette categorie siano fondamentali nell'impianto di *Comune* - e che, di fronte all'ingiustizia sociale, allo sfruttamento, alla miseria e alla guerra dilaganti, ci si possa atteggiare con il riso permanente, come la Maria Antonietta delle *brioches* da offrire al popolo della Rivoluzione francese - dovrei concludere la mia valutazione del libro nello stesso modo crudo di Vitale: ok, tutti saranno sepolti da una risata, ma «*magari due più di altri*»[54].

c) Il diritto di avere diritti

Tutt'altro trattamento Vitale riserva a Stefano Rodotà, terzo «bersaglio» della sua polemica contro i «benecomunisti», anche se non credo che Rodotà si riconosca in tale categoria: e di certo completamente diversa, rispetto agli autori fin qui analizzati, è la sua trattazione dei Beni comuni. Nessuna affabulazione o fascinose astrazioni, niente categorie e concetti tanto spettacolari quanto indefiniti, molta concretezza, persino pignoleria nelle analisi, nelle citazioni e nei richiami, come si addice a un buon giurista. Ne è consapevole Vitale che nella sua disamina - che fa riferimento quasi esclusivamente a *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*[55] - parte con una constatazione positiva, rilevando innanzitutto una

54 E. Vitale, *op. cit.*, p. 58.

55 Il testo di Stefano Rodotà, «Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide», funge da postfazione al volume di Autori vari curato da Maria Rosaria Marella, *Oltre il pubbli-*

sorta di presa di distanza, da parte di Rodotà, nei confronti di lavori e di teorie come quelli di Mattei e di Hardt-Negri.

> *Una proposta che punta a trovare una collocazione giuridica ai beni comuni... è avanzata da Stefano Rodotà. Volendo dichiaratamente condurre una riflessione su basi storiche e teoriche sfuggendo alle «venature fondamentalistiche e alle trappole ideologiche di cui è disseminata la riflessione sui beni comuni», Rodotà prende le distanze da «talune ricostruzioni che portano con sé chiari riferimenti alla premodernità, di cui talora si propone una rivalutazione»*[56]*. Insomma, nessuna concessione ad un medioevo romanticamente idealizzato. In secondo luogo, «la parola "comune" può indurre un equivoco, che consiste nel ritenere che la dimensione propria di tali beni sia quella comunitaria. Qui continua a giocare un ruolo la storica suggestione del rapporto tra la piccola comunità e quei beni che consentivano a tutti gli appartenenti ad un gruppo di esercitare liberamente il diritto di pascolo, di legnatico, di attingere acqua. Nella fase che stiamo vivendo, invece, un tratto caratteristico dei beni comuni è il movimento ascensionale che li ha portati dalla periferia al centro del sistema, rendendo quasi sempre improponibili le suggestioni tratte dai modelli del passato»*[57]*. Insomma, detto con minor garbo, si direbbe che elucubrare sulle* enclosures *e sulla cattiva modernità sia tempo perso. Infine, «se si fa astrazione dai soggetti e dai bisogni ai quali i beni comuni sono collegati, si imbocca una strada pericolosamente vicina a quella che ha portato alla costruzione della natura come "soggetto morale", con i conseguenti interrogativi su chi sia legittimato a parlare in suo nome e alle tentazioni autoritarie di chi ritiene la sua tutela sottratta a qualsiasi procedura democratica»*[58]*. Forse qui si allude a Gaia, o alla Pacha Mama, o a Vandana Shiva? Se così fosse, come a me pare, del «benecomunismo» di un «manifesto» e affini si potrebbe dire che Rodotà fa carta straccia*[59]*.*

Per la verità, Rodotà non si riconoscerebbe nella definizione di *benecomunista* non tanto per le nette differenze tra le sue posizioni e quelle dei neomedioevalisti o dei biopolitici moltitudinari, ma soprattutto perché il suo vero centro di riflessione e di studio, la sua leva per trasformare il mondo (pacificamente e senza illusioni di rapide scorciatoie) non sono tanto i Beni comuni quanto i *diritti universali*, di cui i Beni comuni sono emanazione e incarnazione. Cosa che appare in grande evidenza nell'ampia e minuziosa sua opera, successiva al testo citato da Vitale, *Il diritto di avere diritti*[60], che fin dal titolo chiarisce gli intenti e gli interessi cruciali dell'autore.

> *La lotta per i diritti è l'unica, vera, grande narrazione del millennio appena iniziato. Si distende sull'intero mondo globalizzato, costruisce modalità nuove dell'azione e soggetti che la incarnano, e va oltre la tradizionale e indispensabile difesa contro ogni potere oppressivo, perché si presenta come la sola in grado di contrapporsi alla volontà d'imporre al mondo una nuova e invincibile legge naturale, quella del mercato, con la sua pretesa di incorporare e definire anche le condizioni per il riconoscimento dei diritti*[61]*.*

co e il privato. Per un diritto dei beni comuni, Ombre Corte, Verona 2012.

56 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 319.

57 *Ibidem*, p. 327.

58 *Ibid.*, p. 330.

59 E. Vitale, *op. cit.*, pp. 65-7.

60 Titolo ripreso da un brano di Hannah Arendt (Hannover 1906-New York 1975), apparso nel suo libro del 1951 (*Le origini del totalitarismo*): «*Il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità, dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa*».

61 S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Bari 2012, p. 94

Nella lotta contro il dominio del Capitale e della mercificazione, Rodotà (influenzato, credo, dall'essere giurista di grande competenza) legge una lotta globale per l'affermazione dei *diritti fondamentali*, per il recupero dei «vecchi», in via di espropriazione, e per la conquista dei nuovi e *universali*: lotta che vede scendere in campo nuovi e originali protagonisti.

> *Un innegabile bisogno di diritti, e di diritto, si manifesta ovunque, sfida ogni forma di repressione, innerva la stessa politica. E così, con l'azione quotidiana, soggetti diversi mettono in scena una ininterrotta dichiarazione di diritti... Certo non i «soggetti storici» della grande trasformazione moderna, la borghesia e la classe operaia, ma una pluralità di soggetti oramai tra loro connessi da reti planetarie. Non un «general intellect», né una indeterminata moltitudine, ma una molteplicità di donne e uomini che trovano, e soprattutto creano, occasioni politiche per non cedere alla passività e alla subordinazione... Torna, forte, l'appello ai diritti fondamentali, che percorre il mondo in forme inedite, incontra senpre più nuovi soggetti, costruisce un diverso modo d'intendere l'universalismo, fa parlare lo stesso linguaggio a persone lontane, e così fa scoprire appunto un mondo nuovo e appare come la vera, grande, drammatica narrazione comune del nostro presente. Il «diritto di avere diritti» connota la dimensione stessa dell'umano e della sua dignità*[62].

E la lotta per i diritti è anche l'affermazione di un altro universalismo, di un'altra globalizzazione possibile e necessaria, il famoso *un altro mondo è possibile* dei Forum sociali mondiali:

> *Mentre vacillano o scompaiono i grandi assetti politici e ideologici che avevano segnato l'intero secolo passato, mentre gli Stati nazionali rivelano la loro debolezza, occorre ripetere che la narrazione dei diritti percorre il mondo con una ampiezza e intensità davvero senza precedenti, per il numero di persone che ne sono protagoniste, per la velocità con cui si propaga, per la sfida continua che lancia ai più diversi poteri, per i conflitti che suscita... I diritti fondamentali in tal modo diventano il tramite di un'altra connessione possibile, per la quale si deve politicamente lavorare, racchiusa nella formula «globalizzazione attraverso i diritti, non attraverso i mercati». Un altro universalismo è possibile?*[63]

È da questa centralità dei diritti che Rodotà fa discendere la rilevanza dei Beni comuni, la cui diffusione universale è cruciale per la realizzazione ed estensione dei diritti stessi: centralità che richiede dunque la sottrazione di tali Beni dal diritto proprietario individuale o di gruppo:

> *Proprio da qui trova ora le sue origini la «rivoluzione dei beni comuni», che ci porta sempre più intensamente al di là della dicotomia proprietà privata/proprietà pubblica; ci parla dell'aria, dell'acqua, del cibo, della conoscenza; ci mostra la connessione sempre più forte tra persone e mondo esterno, e delle persone tra loro; ci rivela proprio un legame necessario tra diritti fondamentali e strumenti indispensabili per la loro attuazione»* (p. 15).

In questo quadro, per Rodotà è essenziale sia la *costituzionalizzazione dei diritti*, cioè la loro traduzione in leggi e in norme costituzionali, sia la precisa individuazione di cosa vada considerato Bene comune, fino al traguardo di una vera e pro-

62 *Ibidem*, pp. 6-7.
63 *Ibid*., pp. 14-70.

pria *costituzionalizzazione della persona*, garantita nei suoi diritti dalle leggi nazionali e internazionali e dalle Carte costituzionali.

> *La regola giuridica viene talvolta considerata come uno strumento da temere, che espropria i soggetti delle possibilità di estrarre dal cambiamento tutte le sue potenzialità, che congela la loro iniziativa... È un riflesso figlio di un fraintendimento, della percezione della regola giuridica come puro vincolo e non come consolidamento di spazi di libertà e di opportunità, che creano anche le condizioni per un loro arricchimento futuro, e così diventano pure un riferimento, un fondamento anzi, di cui l'azione politica si può grandemente giovare. Si può cominciare a dire che è all'opera un nuovo costituzionalismo, che porta in primo piano la materialità delle situazioni e dei bisogni, che individua nuove forme di legami tra le persone* (pp. 6-7)*... L'individuazione sempre più netta di una serie di situazioni come diritti di cittadinanza, anzi come diritti inerenti alla costituzionalizzazione della persona, implica la messa a punto di una strumentazione istituzionale in grado di identificare i beni direttamente necessari per la loro soddisfazione. Essi sono, anzitutto, proprio quelli essenziali per la sopravvivenza (l'acqua, il cibo) e per garantire eguaglianza e libero sviluppo della personalità (la conoscenza). Per questa loro attitudine vengono sempre più concordemente considerati «beni comuni»* (p. 112)*... I beni comuni sono «a titolarità diffusa», appartengono a tutti e a nessuno, nel senso che tutti devono poter accedere ad essi e nessuno può vantare pretese esclusive. Devono essere amministrati muovendo dal principio di solidarietà. Incorporano la dimensione del futuro e quindi devono essere governati anche nell'interesse delle generazioni che verranno, In questo senso sono «patrimonio dell'umanità»* (pp. 115-16).

Questo particolare approccio, più che benicomunista, lo definirei *giuscomunista*, fermo restando che Rodotà, da onesto e non pentito riformista storico[64], non propone fuoriuscite dal capitalismo, quanto piuttosto un tentativo di limitare il dominio del Capitale e della mercificazione allargando e istituzionalizzando diritti, sottratti alla giurisdizione della proprietà privata e di quella statale.

> *Bisogna essere consci che [per Rodotà] «l'accento posto sui beni comuni è più simile ad un cambio di paradigma che ad una scoperta di qualcosa che mai ha cessato di essere presente nei sistemi giuridici»*[65]*. Il cambio di paradigma si esprime come riconoscimento a livello giuridico delle «nuove parole che percorrono il mondo: software libero, no copyright, accesso libero all'acqua, al cibo, ai farmaci, a Internet, e queste diverse forme di accesso assumono la veste di diritti fondamentali»*[66]*. Per un verso,*

64 Non va dimenticato che Stefano Rodotà ha svolto, da coerente riformista, tutto il suo *cursus honorum* nella «sinistra di Sistema». Eletto per 4 volte parlamentare nelle liste del Pci e dei partiti eredi, è stato ministro della Giustizia nel cosiddetto governo-ombra di Occhetto, poi primo presidente del Congresso nazionale Pds; e a seguire, vicepresidente della Camera, per dieci anni membro dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, e dal '97 al 2005 presidente della, pur farraginosa, Authority garante della privacy; infine, è stato tra gli autori della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea e ne ha presieduto il gruppo per la tutela della privacy. Rodotà ha però ottenuto il massimo di visibilità politica nel nostro paese grazie alla sponsorizzazione - poi rapidamente e bruscamente ritirata - di Beppe Grillo e del M5S, che lo hanno candidato a presidente della Repubblica, nelle ultime elezioni. Queste hanno invece riconfermato Giorgio Napolitano, in contrapposizione, «da sinistra», a Prodi e ai candidati del Pd. Per la verità, più che spostarsi lui a sinistra o addirittura su posizioni rivoluzionarie e anti-Sistema, sono stati tutti gli eredi del Pci a scavalcarlo a destra, in una precipitosa e acefala rincorsa delle posizioni più liberiste e filo-capitalistiche.

65 S. Rodotà, Postfazione a *Oltre il pubblico e il privato*, cit., p. 324.

66 *Ibidem*, p. 316.

dunque, i beni comuni si definiscono in rapporto ai diritti fondamentali della persona, come garanzia immediata e concreta di questi ultimi al di fuori della logica mercantile e proprietaria - «la costituzionalizzazione della persona implica la messa a punto di una strumentazione istituzionale in grado di identificare i beni direttamente necessari per la soddisfazione dei diritti fondamentali»[67]*; per l'altro verso, ognuno di questi beni va pensato e descritto secondo le sue caratteristiche specifiche. Nel caso della conoscenza in rete, per esempio, il riferimento ad una comunità di utenti e alla democrazia partecipativa come metodo gestionale appare privo di senso: «come si estrae - si domanda Rodotà - questa comunità dai miliardi di soggetti che costituiscono il popolo di Internet?»*[68]*. Il ragionamento di Rodotà indica il significato profondo di questo cambio di paradigma giuridico - definibile anche come «costituzionalismo dei bisogni» - nell'essere lo strumento più adeguato per affrontare la questione essenziale dello* human divide*, di una diseguaglianza radicale che incide sulla stessa umanità delle persone, mettendo in discussione la dignità e la vita stessa*[69]*.*

Pur tuttavia, Vitale, pur rispettando l'articolazione degli argomenti di Rodotà, si domanda perché egli abbia sentito il bisogno, nel quadro del suo *costituzionalismo dei diritti*, di dare il massimo rilievo alla categoria universalizzata dei Beni comuni e soprattutto alla delineazione (come Mattei e Hardt-Negri) di una *terza forma* di proprietà (o di *non proprietà*, visto che propone che «*i beni comuni appartengano a tutti e a nessuno*»), né privata né pubblica.

Sono in buona misura d'accordo [con Rodotà], ma mi preme sottolineare che finalmente abbiamo trovato una definizione di genere - il «genus commune» dei beni comuni sta nell'essere tutti intesi al soddisfacimento di diritti fondamentali - articolata poi nelle sue «differentiae specificae»... Una riflessione critica, come suggerisce Rodotà, non può esimersi dal definire compiti e responsabilità dei «regolatori pubblici, che devono individuare quali beni possano essere accessibili attraverso gli ordinari meccanismi di mercato e quali, invece, debbano essere sottratti a questa logica»[70]*. Compiti e responsabilità dello Stato nelle sue molteplici articolazioni, mi pare di capire. Ma allora questo significa che la dicotomia «pubblico/privato» dovrà dipendere in larga misura dai «regolatori pubblici», e che dunque è lecito domandarsi se i beni comuni siano un superamento equidistante dallo Stato e dal mercato o se siano invece una delle possibili vie o strategie mediante le quali il «pubblico» - sotto forma di costituzionalismo dei diritti fondamentali preso sul serio - cerca di mettere briglie più efficaci alla privatizzazione del mondo. In questa direzione mi chiedo (nuovamente) perché Rodotà ritenga opportuno insistere con questa formulazione, con l'idea dei «beni comuni» che lo pone in compagnia di prospettive e posizioni così lontane e diverse, e apertamente condannate come ideologiche, pericolose, fondamentaliste*[71]*.*

Qui mi pare che Vitale si faccia trascinare dall'avversione per «certi» benicomunisti, finendo per credere che esista davvero una categoria di intellettuali, politici e militanti con omogenee idee in materia. Ma soprattutto mi sembra che non prenda atto nel suo testo - apprezzabile nella *pars destruens* ma non altrettanto laddove si trattava di spiegare come fa il «pubblico» a «*mettere le briglie alla privatizzazione del mondo*» - delle ragioni fondamentali del grande successo in questo ultimo ven-

67 *Ibid*., p. 318.
68 *Ibid*., p. 320.
69 E. Vitale, *op. cit*., pp. 67-8.
70 S. Rodotà, Postfazione, cit., p. 331.
71 E. Vitale, *op. cit*., pp. 69-70.

tennio e a livello universale del concetto e della pratica dei Beni comuni. La prima delle quali è che il «pubblico» non solo non ha messo le «briglie» alle privatizzazioni, ma è stato spessissimo agente in prima persona di esse e delle mercificazioni: e non come «pubblico» astratto - qui è l'errore che accomuna Rodotà agli autori precedenti - ma in quanto «pubblico» privatizzato di fatto dalla politica istituzionale e dai partiti di Sistema, dai funzionari del capitale di Stato, da un'insieme di ceti e caste che si comportano, nei confronti dei Beni comuni e della proprietà pubblica, come i capitalisti privati. Peraltro Rodotà, pur lasciando supporre qua e là che davvero pensi a una terza forma di *proprietà*, né privata né pubblica, come Mattei e Hardt-Negri, in realtà non fuoriesce dal quadro istituzionale e della società capitalistica: e lo dimostra, oltre a tutta la sua storia politica, il testo[72] che stiamo qui commentando, dove il riferimento della desiderata *costituzionalizzazione* dei diritti fondamentali sono le istituzioni esistenti, citate in continuazione sia per quel che fanno sia soprattutto per quello che non fanno, ma potrebbero e dovrebbero fare.

Rodotà richiama ripetutamente la Costituzione, le sue potenzialità inespresse (sulla vistosa differenza tra la Carta «cartacea» e quella materiale ho scritto in precedenza), la necessità di un suo recupero; e ancor più si ricollega alla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, della quale è stato importante coautore, che considera un grande strumento per l'affermazione dei diritti fondamentali, in Europa e nel mondo, e la cui sottovalutazione giudica grave errore, così come l'abbandono progressivo del progetto europeo.

> *Bisogna registrare le fratture che attraversano pure il fronte di quelli che si schierano per la lotta per i diritti. La prima tra queste è originata dalla posizione di chi ritiene gli storici diritti fondamentali oramai consumati dalla lunga fase dominata dal neoliberismo, usando questo criterio interpretativo anche per la Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea. Questo atteggiamento ha indotto ad esempio molti studiosi a schierarsi a favore del voto negativo in occasione del referendum francese sulla ratifica del Trattato costituzionale europeo. La seconda frattura matura sul terreno di una critica alla stessa natura giuridica della Carta, ritenuta debole per l'appartenenza alla dimensione del politico. Smentita dai fatti nel momento in cui la Carta è divenuta vincolante, acquisendo lo stesso valore giuridico dei trattati, questa linea interpretativa ha messo in dubbio la possibilità che la Carta potesse realmente sprigionare tutte le sue energie nella dimensione dell'effettività... (Al contrario), nei nove anni trascorsi tra la sua proclamazione a Nizza il 7 dicembre 2000 e il riconoscimento de vigore del Trattato di Lisbona il 1°dicembre 2009, la Carta è stata intensamente usata da Corti nazionali e internazionali, che le hanno attribuito una validità sostanziale in attesa di quella formale, sì che si poteva ben dire che «nel silenzio e nell'incomprensione della politica sono i giudici che fanno l'Europa, proprio su quel terreno dei diritti che il Consiglio di Colonia aveva indicato come costitutivo della legittimità democratica dell'Unione»*[73]*... Assai spesso, nella dimensione globale, è solo grazie alla presenza delle Corti (nazionali)*

72 Va però detto che *Il diritto di avere diritti* è stato pubblicato a brevissima distanza dall'uscita del pamphlet di Vitale, il quale molto probabilmente aveva già consegnato il suo testo al momento di poter leggere l'ultima opera di Rodotà, ove si chiariscono meglio varie cose a proposito della sua impostazione sui Beni comuni e sul loro rapporto con la centralità dei diritti fondamentali.

73 S. Rodotà, «Nel silenzio della politica i giudici fanno l'Europa», in G. Bronzini e V.Piccone (a cura di), *La Carta e le Corti. I diritti fondamentali nella giurisprudenza europea multilivello*, Chimienti, Taranto 2007, p. 27.

e al loro attivismo che la voce del diritto riesce a non essere spenta... smentendo la tesi che presenta la Carta dei diritti fondamentali come la porta d'entrata nella cattedrale liberista. Sono resi concreti quei principi che delineano l'assiologia[74] *della Carta, irriducibili alla logica di mercato*[75].

E a questa esaltazione della Carta, come possibile base per una Costituzione universale dei Diritti fondamentali, si accompagna anche un significativo incoraggiamento alla crescita dell'Unione Europea, la cui *impasse*, dopo la bocciatura in alcuni paesi dei Trattati, viene vista con rammarico.

La lenta marcia dell'Europa, sempre più faticosa e sempre più esposta a ripulse come è nel destino di ogni impresa che riguarda i diritti, approda così alla creazione della più ampia regione dei diritti oggi esistente, costituita al di là della dimensione statuale, che apre una nuova prospettiva e fa nascere una nuova responsabilità per l'Unione. Se l'Europa sarà capace di riconoscersi fino in fondo nella Carta, rinnoverà una sua antica vocazione e offrirà un saldo punto di riferimento, senza alcuna pretesa egemonica, a tutti quelli che, nei più diversi paesi, lottano per i diritti... Nella costruzione del mondo nuovo dei diritti essa può rivendicare non tanto un primato quanto un'attitudine ad aprire strade che tutti possono poi variamente percorrere[76].

Una fiducia sconfinata, quindi, non solo nelle istituzioni europee, oltre che nelle sue Corti di giustizia, ma addirittura nell'Europa *tout court*, di continuo fatta coincidere con l'Unione, come faro di civiltà giuridica e dei diritti, malgrado la sua storia grondi di sangue, guerre infinite, ingiustizie estreme, fino alle recenti Jugoslavia e Ucraina, alle stragi di migranti, alla negazione dei diritti elementari per decine di milioni di acquisiti cittadini dell'Unione. E tale fiducia si allarga anche a istituzioni come l'Onu, di cui si segnalano presunti progressi in materia di diritti, fino a concludere che

tutto questo [dare voce ai diritti fondamentali dei cittadini] *accade in un contesto in cui le istituzioni tradizionali non vengono tagliate fuori, ma contribuiscono a una impresa di rinnovamento che può mutare e rafforzare il loro ruolo. L'Onu si presenta come punto di riferimento per un mondo che si struttura proprio per cogliere una occasione da esso offerta*[77].

Dunque, le polemiche rispetto ad un Rodotà extraistituzionale, convinto dell'impossibilità di cambiare il Sistema e le istituzioni e alla ricerca anch'esso di un *esodo benicomunista*, sono infondate, e casomai andrebbero avanzate quelle esattamente contrarie, insieme all'evidenziare vari altri punti di debolezza della sua *costituzionalizzazione* dei diritti fondamentali. Il punto cruciale mi pare questo: malgrado i discorsi sulla necessità di uscire dal dualismo pubblico-privato per definire uno spazio autonomo dei Beni comuni che garantisca la piena realizzazione dei diritti fondamentali, Rodotà svolge l'intera sua «narrazione» e ricerca di nuove vie all'interno delle istituzioni esistenti. Che cosa chiede in definitiva agli Stati, alla Ue, all'Onu e alle altre istituzioni politiche? Non già di fuoriuscire dai vincoli capitalistici e di mettere mano alla socializzazione della ricchezza collettiva accumulata dagli Stati, dei principali mezzi

74 L'assiologia è l'insieme di teorie filosofiche e/o giuridiche che si occupano dei valori e dei canoni interpretativi della realtà.
75 S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 96-7.
76 *Ibidem*, p. 97.
77 *Ibid*., p. 420.

di produzione e finanziari e dei Beni comuni sociali, ambientali ed economici: ma di riconoscere l'esistenza e l'autonomia di ampie zone di *non proprietà*, da cui escludere il dominio/interferenza della proprietà privata e di quella statale, andando a recuperare, per l'Italia, alcune aperture in tal senso della nostra Costituzione.

> *I beni comuni esigono una diversa forma di razionalità, capace di incarnare i cambiamenti profondi che stiamo vivendo e che investono la dimensione sociale, economica, culturale, politica. Siamo così obbligati ad andare oltre lo schema dualistico, la logica binaria, che ha dominato negli ultimi due secoli la riflessione occidentale - proprietà pubblica o privata... Emerge un retroterra non proprietario, si manifesta concretamente l'esigenza di garantire situazioni legate al soddisfacimento delle esigenze e dei bisogni delle persone. La via verso la riscoperta dei beni comuni è così aperta. Ad una prima lettura, la stessa Costituzione si presenta legata allo schema binario, poiché l'art.42 si apre con le parole «la proprietà è pubblica o privata». Ma la terza dimensione emerge nell'art.43, dove si prevede in particolare che possano essere affidate «a comunità di lavoratori e di utenti imprese o categorie di imprese, che si riferiscano a servizi pubblici essenziali o a fonti di energia o a situazioni di monopolio, ed abbiano carattere di preminente interesse generale». Si adotta così una logica istituzionale che svincola l'interesse non individualistico per determinati beni dal riferimento obbligato alla proprietà pubblica, alla tecnica delle nazionalizzazioni. Si apre una ben visibile terza via tra proprietà privata e pubblica*[78].

In realtà, se facessimo riferimento all'art.43 della Costituzione, sarebbe facile replicare a Rodotà che con esso non ci si sposta affatto dallo schema pubblico-privato: concedere la proprietà di alcuni beni a «comunità di lavoratori o di utenti» significa renderli proprietari collettivi di tali beni, in forma cooperativa ma pur sempre privata; cosa che peraltro vale anche nelle società per azioni della grande proprietà privata, ove l'azienda X è proprietà non di un singolo ma di un gruppo di azionisti, seppur con quote proprietarie diverse. Tant'è che Rodotà, consapevole evidentemente del limite di questa citazione, ne allarga il campo, cercando di modificarne radicalmente il significato.

> *La riflessione più recente ha progressivamente fatto emergere una nozione di accesso che non è necessariamente e strumentalmente collegata all'acquisizione di un titolo di proprietà. Accesso e proprietà si presentano come categorie autonome e, in diverse situazioni, potenzialmente o attualmente in conflitto. Si può accedere ad un bene, e goderne delle utilità, senza assumere la qualità di proprietario. In questo senso, l'accesso costituzionalmente previsto ben può essere inteso come strumento che consente di soddisfare l'interesse all'uso del bene indipendentemente dalla sua appropriazione esclusiva. Siamo così al di là delle stesse opportunità offerte dall'art. 43... «La proprietà non ha bisogno di essere confinata, come ha fatto la teoria liberale, nel diritto di escludere gli altri dall'uso e dal godimento di alcuni beni, ma può egualmente consistere in un diritto individuale a non essere escluso a opera di altri dall'uso e dal godimento di alcuni beni»*[79]*... Si potrebbe dire che si passa da una proprietà «esclusiva» ad una «inclusiva»*[80].

Ciò che qui Rodotà sembra stranamente trascurare - magari a causa della sua iden-

78 *Ibid*., pp. 107-8.
79 Crawford Brough Macpherson, «Liberal-Democracy and Property», in Id. (a cura di), *Property. Mainstream and Critical Positions*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 201.
80 S. Rodotà, *op. cit*., pp. 108-9.

tificazione con leggi e Costituzioni - è che ciò che conta davvero per le sorti dei Beni comuni, e dell'insieme delle strutture «pubbliche» e statali, non è la loro *proprietà formale* ma il loro *possesso* sostanziale. Nei loro riguardi, più che andare a vedere chi ne abbia la proprietà per legge, bisogna valutare chi su di esse esercita l'effettivo *potere d'uso*, ossia chi ne può determinare le finalità, l'utilizzo, la distribuzione dei loro frutti; chi, insomma, ha su di esse il pieno *potere decisionale*. È la grande lezione che ci è venuta nell'ultimo secolo non solo dagli Stati a «socialismo reale» dove, al di là della strumentale retorica sulla «dittatura proletaria», di fatto il possesso e i poteri decisionali sugli apparati produttivi e istituzionali erano tutti in mano al Partito-Stato e alla onnipotente borghesia di Stato dei funzionari «comunisti»: ma anche dalla storia del sempre più esteso capitalismo di Stato ad Occidente, dove i partiti di Sistema e la classe/casta dei politici professionali e dei funzionari del capitale di Stato si sono impadroniti di gran parte dell'apparato produttivo e finanziario, nonché dell'uso della ricchezza «pubblica» senza bisogno di sanzionare questa forma di *possesso sostanziale* con regole legislative e burocratiche di proprietà formale.

E la linea di fuga di inserire i Beni comuni in un *terzo spazio*, ove apparterrebbero *«a tutti e a nessuno»* e ciò che conta non sarebbe la loro proprietà ma il libero accesso ad essi, è illusoria. Tant'è che, quando Rodotà scende nel concreto, riesce a trovare un solo campo ove l'argomentazione ha una sua forza, il *web*, la rete di Internet, con tutti i suoi derivati: e non è un caso che, in preda a una grande fascinazione per la Rete e per i suoi poteri, la gran parte dell'argomentazione di Rodotà sui Beni comuni ruoti sul libero accesso e utilizzo di Internet, e che persino la conoscenza non sia affrontata a partire da scuola e Università ma sempre dalla «mitica» Rete. Certo, per essa può valere sia il discorso del libero accesso sia quello della non proprietà, del Bene comune che appartiene a tutti e a nessuno. Ma non si può fondare su di essa un intero discorso teorico e politico sulla fuoriuscita dalla dicotomia pubblico-privato, e tantomeno la definizione di modelli di nuova democrazia che sembrano saltare a piè pari gli spinosi problemi in merito a chi ha gli effettivi poteri e dunque a chi decide, e come, sui Beni comuni e sui diritti fondamentali.

Già quando Rodotà passa su un terreno pur a lui ben noto - avendo lavorato alla strumentazione giuridica della battaglia per la difesa del carattere pubblico dell'acqua e del suo uso, contribuendo ai quesiti del vittorioso referendum del 2011 - non può non registrare come i poteri «pubblici», nel periodo successivo alla vittoria referendaria, abbiano imposto una serie di provvedimenti legislativi per annullare qualsiasi tendenza alla *non proprietà* e al libero accesso all'acqua. Rodotà definisce i Beni comuni «*funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali della persona*». Il ché, però, non risponde ad una lunga serie di interrogativi. Esistono dei diritti fondamentali validi in ogni epoca e per tutti? E se essi invece vanno storicizzati, valgono in certe epoche e non in altre, più in alcune parti del mondo e meno in altre, e sono comunque conflittuali, frutto di decisioni collettive ma discordanti, chi decide in merito? Che diritti e Beni comuni vadano necessariamente storicizzati non sfugge a Rodotà, che anzi mette in guardia da possibili scissioni tra «vecchi e nuovi» diritti.

> *Non muta solo il catalogo dei diritti riconosciuti, ma lo stesso modo in cui essi sono percepiti, sentiti, praticati. Questo è il mondo nuovo dei diritti, ben più arduo da comprendere e ricostruire di una semplice elencazione di nuovi diritti… L'espressione «nuovi diritti», infatti, deve essere considerata, a un tempo, accattivante e ambigua. Ci seduce con la promessa di una dimensione dei diritti sempre*

capace di rinnovarsi, di incontrare in ogni momento una realtà in continuo movimento. Al tempo stesso, però, lascia intravedere una contrapposizione tra diritti vecchi e diritti nuovi come se il tempo dovesse consumare quelli più lontani, lasciando poi il campo libero ad un prodotto più aggiornato e scintillante. Ma il mondo dei diritti vive pure di accumulazione, non di sostituzione, anche se la storia e l'attualità sono fitte di esempi che mostrano come programmi deliberati di mortificazione della libertà passino proprio attraverso la contrapposizione tra diverse categorie di diritti. Se ne enfatizzano alcune per cancellare tutte le altre. Le dittature concedono sovente vantaggi materiali e sopprimono diritti civili e politici, prospettano uno scambio tra qualche «nuovo» diritto sociale e i «vecchi» diritti di libertà: questi sarebbero un insostenibile lusso quando vi sono bisogni elementari da soddisfare[81].

Dunque, Rodotà è pienamente consapevole della storicizzazione, del mutamento della consapevolezza e della condivisione su cosa sia, o possa essere, Bene comune e/o diritto fondamentale. Considerazioni inevitabili se solo ci si guarda indietro storicamente e intorno geograficamente. Né l'istruzione né la sanità sono stati considerati Beni comuni e diritti fondamentali per decine di secoli, e non parliamo del diritto all'informazione e alla comunicazione, alla conoscenza o alla disponibilità di energia e di trasporti. Inoltre Rodotà prende atto che esistono contrasti tra diverse categorie di diritti e sulle diverse modalità d'uso dei Beni comuni, anche «in seno al popolo»: e questo persino laddove - vedi le esperienze degli ultimi anni nei paesi dell'America latina con governi progressisti - sia i governi sia la maggioranza della popolazione hanno sostenuto politiche ostili alla privatizzazione dei Beni comuni. La via d'uscita non può quindi essere né la sola *costituzionalizzazione* dei diritti fondamentali (anche Rodotà ha denunciato la distanza tra le Costituzioni «cartacee» e quelle sostanziali della pratica politica e sociale); né la formalizzazione di forme *terze* di proprietà (o di non proprietà), visto che a decidere su di esse sarebbe comunque il possesso effettivo; né infine l'oscillazione tra il ripudio della proprietà «pubblica» - assegnata, come per destino inevitabile, alla classe politica e dei funzionari del capitale di Stato - e l'affidamento del destino dei diritti e dei Beni comuni alle istituzioni esistenti, sperando che nuove leggi miracolosamente provochino la loro reale pubblicizzazione.

La questione delle questioni mi pare sia la vera *socializzazione del «pubblico»*, sottratto alla privatizzazione operata dalle classi/caste politiche e della nomenclatura di Stato, in collusione con i poteri privati: e per questo è decisiva la sperimentazione e la diffusione di forme originali di *democrazia integrale* che coinvolgano - facendo diventare l'esercizio democratico non solo un diritto ma un dovere sociale - la maggioranza della popolazione, avviando una transizione oltre le attuali strutture di Sistema. In tal senso colpisce il numero esiguo di pagine dedicate allo studio di nuove possibili forme democratiche in grado di garantire una vera socializzazione dei Beni comuni. Pressoché tutta la trattazione sul tema della democrazia e della decisionalità è riservata alla democrazia della Rete e alle potenzialità decisionali del *Web* (*Una Rete per i diritti* è il titolo del capitolo sulle *Frontiere della democrazia*, ove queste sembrano attestarsi per Rodotà nella democrazia «internettiana»), con toni e contenuti sorprendenti per coinvolgimento intellettuale ed emotivo, al limite dell'infatuazione da *nerd*[82] smanettante o da neofita a Cinque Stelle.

81 *Ibidem*, pp. 71-2.

82 *Nerd* /ingl., plur. *nerds*. «Dal nome di un personaggio di un libro per ragazzi degli anni '50:

Internet, il più grande spazio pubblico che l'umanità abbia conosciuto, la rete che avvolge l'intero pianeta, non ha sovrano. Nel 1996 John Perry Barlow apriva così la sua «Dichiarazione di indipendenza del cyberspazio»: «Governi del mondo industriale, stanchi giganti di carne e di acciaio, io vengo dal Cyberspazio, la nuova dimora della mente. In nome del futuro, invito voi, che venite dal passato, a lasciarci in pace. Non siete benvenuti tra noi. Non avete sovranità sui luoghi dove ci incontriamo»[83]*. Questa affermazione orgogliosa riflette il sentire di una sterminata platea in continua crescita fino agli attuali due miliardi di persone, che si identifica con una invincibile natura di Internet, libertaria fino all'anarchia, coerente con il progetto di dar vita ad una rete di comunicazione che nessuno potesse bloccare o controllare... Più Internet cresceva, acquistando così una rilevanza sociale e politica sempre maggiore, più si è fatta aggressiva la pretesa degli Stati di far valere le loro antiche prerogative, di continuare a considerare la rete come l'oggetto del desiderio delle sovranità esistenti. Ma nel mondo sconfinato questa pretesa è indebolita dalla «fine del territorio giacobino»*[84]*, circondato da sicuri confini, governato da un unico centro. Sì che gli Stati nazionali cercano di far valere il potere tutt'altro che residuale di cui ancora dispongono, ma non possono stabilire una sovranità sul cyberspazio*[85].

O ancora più elegiaco, seppur con parecchi verbi al condizionale, appare Rodotà nell'introdurre l'analogia, peraltro non originale, tra Internet e il «*mito fondativo della democrazia, l'agorà di Atene*», nonché le enormi possibilità del passaggio al Web 2.0, quello delle reti sociali:

Sull'orizzonte originario di Internet si staglia nitido il mito fondativo della democrazia: l'agorà di Atene. Nel villaggio globale, nell'immensa sua piazza virtuale, sarebbe stato possibile ricostruire le condizioni della democrazia diretta. Internet sarebbe così venuta in soccorso della morente democrazia rappresentativa e l'avrebbe traghettata sui lidi più sicuri di una democrazia «immediata», un sistema politico caratterizzato da referendum istantanei, da una consultazione permanente dei cittadini, una democrazia nella quale l'abitazione di ciascuno sarebbe stata trasformata in cabina elettorale... Il passaggio dal Web 1.0 al Web 2.0, quello delle reti sociali, ha attribuito una dimensione nuova al rapporto tra democrazia e diritti. Si sono arricchite le possibilità di azione organizzata, non solo e non tanto dal punto di vista quantitativo, quanto piuttosto per la qualità dei soggetti che sono oramai in grado di articolare in modo nuovo le relazioni sociali e di dar vita a forme variegate di azione politica individuale e collettiva, sia riproducendo il modello delle manifestazioni pubbliche di massa, riservato in passato solo a grandi soggetti (partiti, sindacati, Chiesa), sia innovando profondamente la presenza delle persone sulla scena pubblica. Continuando ad usare sempre più intensamente la tecnologia, la vita esce dallo

chi riscuote scarso successo a causa dell'aspetto goffo e insignificante, e sublima la propria condizione [nell'epoca attuale] con una grande abilità e passione per i computer». (Dal *Dizionario delle parole straniere nella lingua italiana*, a cura di T. De Mauro-M. Mancini, Garzanti, Milano 2004) [*n.d.r.*].

83 In Internet si trova sia il testo originale, in inglese, della *Dichiarazione* di Barlow sia numerose traduzioni italiane. Ricordo che il termine *cyberspazio* deriva dall'inglese *cybernetics* (o dall'italiano *cibernetica*) - e il tutto dal greco *kybernetiké*, letteralmente «arte (o tecnica) del pilota» - che è stato inventato dal matematico statunitense Norbert Wiener nel 1947, per indicare quel ramo della scienza che studia e realizza strumenti e macchine in grado di simulare il funzionamento del cervello umano (e in seguito anche di altre parti del corpo), autoregolandosi per mezzo di segnali, comandi e linguaggi artificiali interni, tramite circuiti elettrici ed elettronici.

84 J.P. Balligand-D. Maquart, *La fin du territoire jacobin*, Albin Michel, Paris 1990.

85 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 379.

schermo e invade, in modo nuovo, l'intero mondo, ridefinisce la sfera pubblica e quella privata e progressivamente disegna una redistribuzione dei poteri (pp. 380-2).

Non che Rodotà non si renda conto dei limiti della democraticità del *web* e dei processi decisionali ad esso affidati. Qua e là prende un po' di distanza dalla mitologia della *nuova agorà* (che poi la *vecchia agorà*, in quanto a limiti, ne aveva di ancor più clamorosi: schiavisti, razzisti, ultraclassisti, escludenti i ceti «servili», gli schiavi, i migranti, le donne) e dalla trasversalità del *web*, nonché dai suoi poteri di indurre e gestire mobilitazioni concrete, non confinate nelle tastiere, fatte di persone in carne e ossa in città, piazze e strade fisiche e non virtuali.

Gli interrogativi intorno alla qualità della democrazia elettronica - espansione massima del potere del cittadino, forma del populismo contemporaneo, strumento di più insidiosi totalitarismi, realizzazione del socialismo o espressione del «fascismo digitale» - non possono essere affrontati considerando solo la strumentazione resa possibile dalla tecnologia... Anche nel mondo nuovo creato dalle tecnologie è indispensabile una riflessione sull'insieme delle precondizioni che rendono possibile il processo democratico... La rete ha cambiato la società, ma quest'ultima cambia la rete, che si manifesta così come luogo di conflitti... Gli Stati impongono la loro presenza, esercitano i loro poteri, come testimonia, tra i tanti, il conflitto che oppose Google alla Repubblica popolare cinese... Gli «stanchi giganti di carne ed acciaio» sono ancora lì e tendono a «legificare» il mondo di Internet... (e) incontriamo soprattutto nuovi e vitalissimi giganti di silicio, i grandi soggetti economici che si identificano con la rete, esercitano estesi e incontrollati poteri di governo, si coalizzano per chiedere regole alla loro misura, mettendo ad esempio in discussione le garanzie previste per la privacy delle persone (pp. 413-14).

E in quanto alle capacità della Rete di indurre mobilitazioni e di guidarle, in questo brano Rodotà la ridimensiona insieme alle proprie precedenti affermazioni:

La novità [il ruolo di Internet nelle mobilitazioni di massa] *divenne visibile per tutti il 30 novembre 1999, a Seattle, in occasione della grande manifestazione contro il Wto. Quella manifestazione non sarebbe stata possibile senza la rete, che mise in contatto gli attivisti e identificò le modalità di azione. Ma assunse significato e forza quando uscì dalla piazza virtuale e si materializzò in quella reale, nelle strade di Seattle, dove i manifestanti bloccavano i delegati del Wto. E quel fatto divenne patrimonio comune quando le immagini vennero diffuse in tutti gli angoli del mondo da un mezzo «maturo», che veniva dal passato, la televisione generalista. Una vicenda per molti versi analoga può essere ritrovata nelle primavere arabe, nei fatti egiziani in particolare... gli stessi bloggers hanno messo in evidenza il rischio di una sopravvalutazione del ruolo della rete, sottolineando come la rivolta fosse cominciata con manifestazioni di lavoratori che certo non avevano la disponibilità di Twitter, e che il movimento era continuato anche dopo che Mubarak aveva bloccato le comunicazioni. La rete avrebbe avuto piuttosto il ruolo di diffondere il messaggio proveniente dalle manifestazioni popolari, mostrando quello che già stava avvenendo nel mondo reale... In sostanza, gli effetti politici delle iniziative in rete sono ancora fortemente dipendenti dal modo in cui esse si concretizzano nel mondo reale. Senza le centinaia di migliaia di persone presenti in Piazza Tahrir, e decise a non abbandonarla fino al momento delle dimissioni di Mubarak, la caduta del regome non sarebbe avvenuta* (pp. 382-3).

Correzioni utili quanto inevitabili, data l'intelligenza dell'autore, rispetto all'enfasi di altri brani del libro sulla democrazia telematica: ma che non mi paiono suffi-

cienti a riequilibrare e a rendere corretta l'intera trattazione, che comunque parte dal presupposto che esista qualcosa come un gigantesco, convergente, sintonico e universale *popolo della rete* - «*il punto chiave è rappresentato dall'esistenza del «popolo della rete», disteso sull'intero pianeta, diffuso al di là di ogni confine e che si organizza in nuove "nazioni": la comunità di Facebook è la terza al mondo come popolazione, dopo la Cina e l'India*» (p. 416) - e che lo strumento tecnico possa determinare di per sé la sostanza dei meccanismi democratici, cambiando le modalità di formazione della volontà comune. Trovo persino imbarazzante dover ricordare a un intellettuale e politico dello spessore culturale di Rodotà che *non esiste un popolo della Rete*, non più di quanto nel secondo dopoguerra esistesse *un popolo del telefono*, o poi un *popolo dei fax* e, andando indietro nei secoli, *un popolo delle lettere*. Anche la diffusione universale dei telefoni (quelli fissi) ha agevolato collegamenti organizzativi e scambi di idee e iniziative con un salto di qualità enorme rispetto a quando tutto ciò passava solo attraverso il contatto diretto o le poste: e queste ultime, una volta diffuse a livello mondiale, permisero analoghi salti di qualità nei collegamenti rispetto ai secoli precedenti.

Ma lo strumento tecnico non ha mai uniformato uno specifico «popolo». Gli utilizzatori del *web*, come quelli dei telefoni o delle poste, non hanno nulla in comune tra loro, in quanto ad orientamenti politici, sociali, intellettuali e morali (al cui riguardo va detto che le schifezze più immonde inondano la Rete e sovente scacciano con la «moneta cattiva» quella buona), presentando a 360 gradi tutto l'arco di posizioni sulla democrazia e sull'utilizzo della Rete stessa: da quelle più reazionarie, razziste e xenofobe alle illusioni più ingenue sulla bontà della decisionalità telematica, per lo più a base di *mi piace/non mi piace*.

Insomma, non sono affatto un *popolo*, ancor meno di coloro che tifano per una squadra di calcio o che amano le motociclette, che vanno in palestra o viaggiano in treno o in aereo: tutti costoro, al di fuori di tali specifiche attività, appartengono a mille mondi ideologici, politici e culturali diversi, conflittuali, magari contrapposti. Se colpisce, dunque, il dover sottolineare un errore così marchiano, sorprende meno segnalarne un altro, che forse risulta meno clamoroso perché ripetutamente commesso da tanti intellettuali, filosofi, politici impegnati in tentativi teorici o pratici di trasformazione sociale del mondo: a partire da Marx e Engels che già nel *Manifesto* mostravano chiaramente di nutrire analoghe illusioni sulla *potenza del mezzo* nei processi di unificazione e crescita della conflittualità e della progettualità alternativa.

> *Di quando in quando gli operai vincono, ma solo in modo effimero. Il vero risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma l'unione sempre più estesa degli operai. Essa è agevolata dai crescenti mezzi di comunicazione che sono creati dalla grande industria e che collegano tra di loro operai di località diverse. Basta questo semplice collegamento per concentrare le molte lotte locali, aventi dappertutto ugual carattere, in una lotta nazionale, in una lotta di classe. E l'unione per raggiungere la quale ai borghigiani del Medioevo, con le loro strade vicinali, occorsero dei secoli, oggi, con le ferrovie, viene realizzata dai proletari in pochi anni*[86].

Seppure Marx e Engels parlavano di reti stradali e ferroviarie, piuttosto che telematiche, le illusioni/speranze nella *potenza del mezzo* appaiono maledettamente simili a quelle del testo di Rodotà e in particolare delle sue pagine conclusive:

86 K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 70.

Il tema dei diritti viene percepito come universale per il solo fatto che in esso si riconoscono già più di due miliardi di persone, che nella rete variamente operano. Questi segni confermano come al tempo della (presunta) fine delle ideologie e del tramonto di ogni grande narrazione, proprio i diritti fondamentali si palesano come una narrazione capace di unificare, di produrre relazioni, di rivelare la radice comune di iniziative che si manifestano nei più diversi luoghi del mondo. Si può ben dire che è in corso una ininterrotta, inedita, quasi quotidiana dichiarazione dei diritti, che nasce dai comportamenti rivendicativi di una molteplicità crescente di soggetti. La rete è, al tempo stesso, luogo e condizione perché questo assuma forma concreta[87].

No, proprio no. Esattamente come le reti ferroviarie e stradali nell'Ottocento non unificarono gli operai, e ne agevolarono i collegamenti così come le divisioni e i dissidi, altrettanto le reti telematiche possono accelerare le alleanze e le coalizioni esattamente come le distinzioni, le frammentazioni e i solipsismi di individui o categorie. Insomma, è del tutto sballata l'idea che i due miliardi di persone collegate in Internet siano sostenitori unificati dei diritti universali, avendo sul tema migliaia di opinioni diverse e contrapposte, tra chi si batte per il diritto dei migranti ad avere la cittadinanza universale e chi vorrebbe «il diritto» di sbatterli fuori tutti dal proprio paese; tra chi chiede il diritto di matrimonio e di adozioni tra coppie di qualsiasi sesso o preferenza sessuale e i sedicenti islamici che vorrebbero universalizzare quel «diritto»che condanna a pene atroci gli omosessuali. Quindi, è fuori da ogni logica considerare come un dato oggettivo, unitario o almeno convergente quello che Rodotà considera «*il popolo della rete che si organizza in nuove "nazioni", la comunità di Facebook, la terza al mondo come popolazione dopo la Cina e l'India*».

Non esiste nessuna «*nazione*» di Facebook o di Twitter, di WhatsApp o di You Tube: in compenso, le nazioni vere proliferano, si scindono fino all'infinitesimale, e il *web* non unifica i loro popoli, divide almeno quanto collega, ed è un errore marchiano sostenere, come fa Rodotà, che sia «*il luogo e la condizione*» per il progetto globale di affermazione dei Beni comuni e dei diritti universali.

L'unità - o, come sarebbe più corretto dire, le alleanze e le coalizioni, mobili e dinamiche - si costruisce nella realtà concreta, pur se influenzata da quella virtuale, tra persone, classi, ceti e identità in carne e ossa, *vis-à-vis*, in un faticoso processo d'individuazione di obiettivi, temi e modalità di lotta comune che, pur amplificato dagli strumenti tecnici sempre più potenti, si gioca pur sempre la propria sorte nelle piazze, nelle strade, nei posti di lavoro e di studio, nei territori di vita e di conflitto: come d'altra parte riconosceva nel brano citato lo stesso Rodotà, riportando i pareri dei bloggers delle «primavere arabe», che valgono anche per Occupy Wall Street o per gli *indignados* spagnoli o, seppur in maniera tragica, per i conflitti in Ucraina o in Palestina o in Siria, ove lo scarto tra il virtuale e il reale è clamorosamente scritto con il sangue.

D'altra parte, di tutto ciò abbiamo fatto esperienza anche nell'ultimo ventennio in Italia: il punto massimo di forza delle alleanze e del movimento antiliberista e pro-Beni comuni, si è manifestato nel triennio 2001-2003, quando nessuno dei *social network* famosi esisteva e la Rete non aveva affatto l'estensione di oggi; mentre negli anni della crisi, il *web* sociale, divenuto assai più potente, non ha per nulla ovviato alla debolezza dell'anticapitalismo e dell'antiliberismo nostrano. Anzi:

87 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 416.

ha piuttosto amplificato lo scarto tra la *combattività da tastiera* - e le notevolissime energie lì impiegate - e quella concreta, con decine di migliaia di persone che plaudono alla mobilitazione nella piazza virtuale, e ne producono poi poche centinaia in quella reale. Il ché vale altrettanto per le nuove, indispensabili modalità decisionali. Tornerò sul tema della democrazia nel prossimo capitolo: ma di certo non si può pensare di prendere metodicamente decisioni di rilievo attraverso una votazione permanente in Rete su questioni complesse, che richiedano ampie conoscenze, riflessioni ed elaborazioni, e soprattutto mediazioni tra interessi diversi - fosse anche solo all'interno di una coalizione *benicomunista* - mediante una batteria di *sì o no* davanti a domande ultrasemplificate e presentate univocamente (l'esperienza del M5S e del duo Casaleggio-Grillo, a livello nazionale, fa scuola in tal senso) da una sorta di indiscutibile e spesso occulta *oligarchia telematica*.

Per ultimo ma non meno importante: anzi. L'intera argomentazione di Rodotà resta all'interno del sistema esistente, non si pone obiettivi di fuoriuscita dal capitalismo ma di sua riforma mediante l'allargamento degli spazi e delle garanzie per i Beni comuni e per i diritti dei cittadini/e. Di per sé la cosa non sorprende visto che, come già detto, l'excursus politico e intellettuale di Rodotà si è svolto all'interno del riformismo di sinistra del secolo scorso. Pur tuttavia, non si può non segnalare l'illusorietà intellettuale e l'irrealismo politico di chi ritiene possibile edificare una *società dei Beni comuni* senza intaccare i poteri fondanti dell'attuale società e senza sconvolgere - attraverso non mitici assalti ai Palazzi, ma una comunque rivoluzionaria transizione oltre il capitalismo - il dominio del capitale privato e di Stato. E non è possibile escludere dal novero dei Beni comuni da socializzare quelli *economici*, che riguardano la gestione comunitaria dei mezzi di produzione industriali e agricoli strategici per la società, e della ricchezza finanziaria «pubblica», accumulata con i contributi dei cittadini/e, formalmente statale ma in concreto privatizzata dalle borghesie di Stato e dalle nomenclature politicanti che gestiscono a loro uso e consumo le istituzioni e il capitale «pubblico»; nonché quei grandi capitali privati formati non grazie all'industriosità ma, almeno al 90%, con il saccheggio delle risorse statali, con l'economia mafiosa e illegale, con la massiccia evasione fiscale, la devastazione del territorio e frodi industriali e territoriali.

A tal proposito Rodotà tace, dedicando al terreno economico solo un riferimento al sacrosanto diritto universale a una vita dignitosa e a una retribuzione anche in caso di incapacità del sistema a garantire lavoro, attraverso quel *reddito minimo garantito* (o di *cittadinanza*), che pur essendo oggi, giustamente, tema cruciale di scontro con il Potere in Italia, non basta però ad intaccare il cuore del potere capitalistico; mentre, in una prospettiva di trasformazioni radicali del Sistema, bisogna mettere mano alle risorse essenziali e ineludibili per la realizzazione pratica di un progetto così ambizioso: e cioè, appunto, i mezzi di produzione fondamentali, gli strumenti finanziari principali, la ricchezza «pubblica» collettiva accumulata nelle mani dello Stato. Perché, esattamente come il buonsenso popolare ci ricorda che non si fanno le nozze con i fichi secchi, non è pensabile una reale socializzazione dei Beni comuni e una grande espansione dei diritti individuali e collettivi senza garantirsi i mezzi materiali - dunque in primis *finanziari, industriali e produttivi* - per la loro attuazione; ma anche per la fuoriuscita dalla trappola del *debito* (perché gli investimenti per il futuro prevedono sempre un debito, come ha sottolineato Deiana nel suo intervento) e dallo spossessamento collettivo della ricchezza «pubblica».

4. DEMOCRAZIA INTEGRALE E NATURA UMANA

Stati e istituzioni nella «democrazia» attuale e democrazia integrale

In *Benicomunismo* ho analizzato sia le forme istituzionali e di gestione del potere politico, attualmente dominanti nella quasi totalità del pianeta, sia quelle ipotizzabili, e desiderabili in quanto realmente e integralmente democratiche, di una possibile società di transizione avviata al superamento del sistema capitalistico. E mi sono domandato quali siano le estensioni ipoteticamente praticabili di una democrazia *benicomunista*, o di nuovo socialismo, che si possano dimostrare compatibili con quell'insieme di caratteristiche innate (biologiche) o acquisite (culturali e sociali) che costituiscono, seppure in un intreccio complesso, la cosiddetta *natura umana*.

In quanto ai tratti dominanti dell'attuale «democrazia» capitalistica, non avevo e non ho dubbi nel sottolinearne gli enormi e insuperabili limiti e le ingiuste basi di fondo, dando merito all'analisi di Marx ed Engels e di gran parte del comunismo ottocentesco e novecentesco, fortemente critiche e demistificanti in proposito: ma nel contempo ho descritto in dettaglio anche l'assoluta incongruenza del comunismo teorico e politico, con poche eccezioni, una volta che abbia dovuto misurare le sue capacità critiche con la presunta «democrazia» del socialismo di Stato a dominanza staliniana.

> *Durante l'intero Novecento, l'atteggiamento della grande maggioranza del movimento marxista e comunista nei confronti della democrazia è stato caratterizzato da eclatanti contraddizioni. La prima - la più clamorosa - riguarda il vistoso contrasto tra la critica puntuale alla democrazia davvero esistente nelle società capitalistiche e l'assoluta acriticità nei confronti dello stato della democrazia nei paesi del «socialismo realizzato»... I limiti insuperabili di una democrazia formale, istituzionale, installata su sistemi sociali ingiusti e sperequati che non consentono alle classi e ai ceti subordinati di «gareggiare» alla pari sul terreno politico, sono stati squadernati con dovizia di argomentazioni efficaci. La fallacia di una democrazia di* professionisti della politica*, che consente il voto una tantum come delega a questo o quel gruppo di essi ma impedisce poi il controllo dell'esecuzione delle volontà popolari, è stata argomento di* didattica sociale*, diffusa e condivisa: il ché risulta tanto più utile oggi, quando la distanza tra tale democrazia virtuale - e la sordità del potere - e le espressioni democratiche dei bisogni e delle richieste di ceti e classi subordinati appare clamorosa e conferma l'impostazione del marxismo e comunismo novecentesco. L'omogenizzazione dell'intero quadro politico istituzionale - che, sul modello statunitense, anche in Europa ha reso pressoché universale il meccanismo di fittizia competizione tra partiti che differiscono solo per aspetti secondari dei programmi - ha accentuato ancor più questi caratteri. I meccanismi politici maggioritari, che obbligano chi voglia inserirsi nel gioco istituzionale a subordinarsi a cartelli elettorali interpreti del sistema dominante, e l'uso dei finanziamenti pubblici e dei mass-media imperanti, hanno reso evidente l'impossibilità di esercitare una vera democrazia all'interno delle istituzioni esistenti. Dunque, la critica marxiana*

sui limiti intrinseci della democrazia nel capitalismo è risultata sacrosanta... Il contrasto, però, tra tale precisione di analisi e la diffusa sordità/cecità di fronte a vulnus alla democrazia anche più brutali, quando si è trattato di fare i conti con i sistemi dominanti nel «socialismo di Stato», appare clamoroso[1].

In *Benicomunismo* ho analizzato ampiamente le ragioni strutturali alla base di questa contraddizione e le caratteristiche antidemocratiche delle istituzioni e dei poteri nei paesi del «socialismo reale»: e a tale testo rimando per approfondimenti in materia, in particolare al primo, quinto e sesto capitolo. Qui mi preme soprattutto riprendere i tratti salienti della democrazia dimidiata e ingannevole che domina in tutto l'Occidente capitalistico, per farne derivare considerazioni e interrogativi sulle possibilità che, in una fase di transizione e radicale trasformazione della società, ad essa si riesca a sostituire una democrazia reale e integrale, provando a delineare le condizioni e le caratteristiche indispensabili di quest'ultima e le sue modalità di funzionamento ipotizzabili, partendo da quello che mi pare il senso più profondo della politica nel capitalismo sviluppato e delle forme istituzionali che ha assunto *in primis* in Europa.

Più volte nei miei scritti precedenti ho criticato l'errata tesi del marxismo, e ancor più del leninismo e di gran parte del comunismo novecentesco (che, rispetto a Marx, hanno avuto il vantaggio di poter analizzare le evoluzioni della politica e dello Stato capitalistico nel Novecento), in base alla quale il potere politico istituzionale e i partiti dominanti, gestori dello Stato, sarebbero meri *«comitati di affari»* del capitalismo privato, una massa informe di dipendenti prezzolati e senza alcuna forza autonoma, in grado solo di eseguire i voleri del padronato e della borghesia privata. Ho anche ripetutamente segnalato come tale errore di estrema sottovalutazione del ruolo della gestione statale, della politica istituzionale, dei partiti e dei loro esponenti - insomma, di quella che nell'insieme chiamo *borghesia di Stato,* la classe politica e burocratica dei *funzionari del capitale «pubblico» nazionale* - ne abbia alla radice un altro parimente grave: l'incomprensione della funzione decisiva, ai fini della tenuta e della difesa dell'intero sistema capitalistico, dello Stato come gestore del capitale collettivo nazionale, accompagnata solitamente dalla scarsa considerazione di quanto potere il suddetto capitale «pubblico» - ben più rilevante, almeno nei paesi più ricchi e potenti, di quelli individuali/famigliari - attribuisca ai suoi gestori e possessori di fatto, cioè alla *borghesia di Stato* radicata in maniera permanente e concertata negli apparati istituzionali, amministrativi, parlamentari, legislativi ed esecutivi, partitici e sindacali dello Stato.

Quest'ultimo è struttura cruciale per la sopravvivenza del capitalismo, almeno nei paesi più potenti e influenti, garantendo l'impegno a gestire i capitali nazionali «pubblici» ed essendo in grado di contrastare la spontanea «anarchia» dei capitali privati che sarebbero del tutto incapaci e disinteressati a impegnarsi in prospettive di lungo periodo, in quanto naturalmente portati ad occuparsi esclusivamente del raggiungimento dei profitti a breve. Alcuni dati numerici relativi alla crisi esplosa nel 2008 confermano quanto sia ancora rilevante la forza economica a disposizione dei capitali di Stato. A partire dall'inizio della crisi e fino all'autunno del 2014, si calcola che i 30 paesi dell'Ocse (gli Stati più potenti e più ricchi del pianeta) abbiano salvato l'intero sistema immettendovi più di 15.000 miliardi di dollari, realiz-

1 *Benicomunismo*, cit., pp. 217-18.

zando il più grande intervento coordinato dell'intera storia del capitalismo: operazione che neppure le principali duecento multinazionali del pianeta avrebbero potuto tentare con un'ipotetica manovra combinata e unitaria, peraltro impensabile a causa della spietata competizione tra di esse e della loro organica impossibilità a lavorare per il lungo periodo, sopportando magari nell'immediato perdite rilevanti.

La capacità del capitalismo statale di far da collante, da ancora di salvezza, stimolatore e protettore dell'intero sistema del profitto e della mercificazione non si esaurisce affatto, però, nel massiccio intervento finanziario durante le crisi. Il capitale di Stato resta costantemente alle spalle delle singole multinazionali che, pur avendo le membra sparse nel mondo, conservano cuore e cervello nei principali Stati, ove ricevono continuamente sovvenzioni, agevolazioni, supporti economici, culturali, tecnici, e all'occorrenza anche militari e polizieschi. Ma lo Stato, come capitalista collettivo nazionale, si occupa anche della integrazione delle fasce della popolazione che devono lavorare per la gloria dei capitali nazionali; e si incarica del controllo e della cooptazione o repressione di tutte quelle spinte e richieste contrastanti la logica del profitto e della mercificazione. A interconnettere tutte queste attività fondamentali, senza le quali le crisi capitalistiche avrebbero fatto precipitare il sistema, c'è appunto la Politica, il mastice che si introduce nelle lacerazioni del Sistema ed opera gestendo sia la parte direttamente economica (capitalismo di Stato) sia la parte amministrativa e decisionale su tutti i piani istituzionali, nazionali e locali. Le classi politiche, almeno nei paesi capitalisticamente forti, sono di gran lunga più potenti, articolate e presenti sul territorio dei «management» di qualsivoglia multinazionale o gruppo finanziario e tengono legate a sé milioni di persone: per l'Italia si parla di cifre oscillanti tra due milioni e mezzo e tre milioni di persone che vivono di Politica, ampiamente intesa come l'attività di gestione globale dell'economia «pubblica» e dell'amministrazione dell'intero Paese. Ritenere che una struttura così onnipresente - dalle Circoscrizioni alle Province, dalle Regioni al livello nazionale parlamentare e governativo, dalle banche alle finanziarie, dalle industrie di Stato o Parastato alla infinità di società con partecipazione statale o capitale «pubblico» - sia solo una burocrazia precaria e intercambiabile di servi del capitale privato significa non avere il senso delle proporzioni e dei poteri reciproci. E di non rendersi davvero conto di quale sia il potere degli organi di interconnessione politica di questa vastissima borghesia di Stato che agisce come se possedesse di fatto l'immenso capitale nazionale «pubblico», e che, grazie a ciò, è profondamente intelaiata con le aziende e imprese e banche private, condizionandole assai più (almeno in Italia e Europa) di quanto avvenga il contrario[2].

Se si è consapevoli del ruolo effettivo della politica istituzionale e dei partiti di Stato nel capitalismo moderno, non può sorprendere la loro omologazione in tutto l'Occidente, che ha diffuso ovunque il modello originario degli Stati Uniti.

La gestione del capitale di Stato e la stretta connessione di esso con quelli privati caratterizza la rappresentanza politica come la principale interprete degli interessi globali del capitale nazionale. Le uniche divisioni in campo politico che il Sistema mette in scena riguardano dettagli gestionali, divergenze tattiche sulle strategie dei capitali nazionali: opzioni significativamente ostili a tali interessi non sono concesse. Le forze che non si integrano con «l'interesse nazionale» vengano espulse o progressivamente emarginate. Il caso statunitense è certo il più eclatante, non si può divenire né presidente, né governatore, né parlamentare se non con enormi masse di

2 *Ibidem*, pp. 226-7.

denaro: la presunta volontà popolare può scegliere solo tra Coca Cola e Pepsi Cola. Che poi tra Repubblicani e Democratici ci sia una concorrenza aggressiva non toglie nulla alla loro fedeltà ai valori di fondo: gareggiano tra loro rispettando le stesse regole del gioco. Tale omologazione è giunta in Europa negli ultimi tre decenni, ma il bipolarismo imposto non è meno esclusivo e respingente. La drastica riduzione del «gioco» parlamentare e della possibilità di introdursi nel Palazzo per le forze non allineate non è cosa degli ultimi tempi e non dipende - come alcune forze sostengono - da un esautoramento della Politica da parte dei poteri finanziari internazionali. Il sistema elettorale maggioritario lo abbiamo da più di venti anni e già esso aveva ridotto all'osso la rappresentanza sociale. Tale processo è tutto interno al ceto politico che ha necessità di gestire in maniera aziendale, senza intralci, la ricchezza «pubblica» nazionale nella competizione intercapitalistica. L'enorme potere e la quantità di denaro a disposizione del sistema politico di gestione spiegano la profonda trasformazione dei partiti dell'Occidente e la trasmigrazione dei partiti e sindacati «sinistra» nel campo dei gestori del capitalismo... Gli organi strutturali di interconnessione della Politica nei paesi capitalistici occidentali sono i partiti nella loro forma moderna. Chi parla di crisi irreversibile di essi, di svuotamento della loro funzione, sembra non aver ancora capito quale sia il loro reale e attualissimo ruolo (pp. 227-8.

È pur vero che una mutazione delle forme-Partito si è realizzata alla fine del Novecento rispetto all'idea originaria del Partito, considerato ai suoi primordi, come dice il nome, una *parte* dell'insieme sociale e un rappresentante di alcune classi, ceti o strati della società e non della totalità. Ma, in sintonia con quanto accadeva a Est, ove nel «socialismo realizzato» il partito «proletario» diveniva Partito-Stato, potere totalizzante e possessore di fatto della ricchezza pubblica, in Occidente i partiti, pur mantenendo una pluralità formale, si sono andati modellando su uno stampo analogo, impossessandosi dell'intera struttura pubblica, tagliandone fuori dalla gestione i cittadini non politici di professione e le forze sociali non in linea con gli interessi del capitale nazionale, liberandosi da ogni residuo vincolo - il Pd di Renzi come ultimo esempio eclatante - di rappresentanza «di parte» per dimostrarsi i migliori rappresentanti del globale interesse capitalistico nazionale. Sulla scorta di queste considerazioni, appare evidente che questi impianti politici e istituzionali sono lontani anni-luce da una democrazia reale, che preveda l'effettiva partecipazione della maggioranza dei cittadini alle sorti della cosa pubblica e alla gestione delle ricchezze nazionali e dei Beni comuni. Pur tuttavia, non si può negare che una parte significativa della popolazione ritenga che queste siano le forme della democrazia *possibile* e che dunque, malgrado il crescente astensionismo elettorale, valga la pena, pur tra mugugni e pesanti critiche, continuare a delegare i partiti - o meglio, i loro *leader*, divenuti oramai padri padroni degli apparati, ridotti a propria macchina di potere - alla gestione dell'esistente, rinunciando non solo ad imporre nuove strutture di vera democrazia, ma anche ad esercitare almeno forme di pressante controllo sui partiti; mentre alle minoranze anti-Sistema viene lasciata l'alternativa tra una conflittualità esterna alle istituzioni e tentativi, in Italia finora negativi, di autorappresentanza istituzionale del tutto marginale.

Anche sulla base di queste inevitabili constatazioni, in *Benicomunismo* ponevo a me stesso e al lettore/trice varie domande sui motivi delle difficoltà non solo a imporre a livello istituzionale forme di reale democrazia, ma anche a praticarle con continuità all'interno della conflittualità quotidiana, dei movimenti di lotta, degli

esperimenti di economia non capitalistica e di gestione alternativa dei Beni comuni: interrogativi che ritengo di notevole rilievo per chi vuole (e lotta per) una profonda trasformazione dell'esistente, e che qui, con alcune modifiche, ripropongo, tenendo conto anche delle risposte che i miei interlocutori/trici in questo volume hanno iniziato a dare.

Innanzitutto: il principale cancro che corrode le possibilità di una democrazia integrale è il professionismo politico e la supina delega ad esso nella gestione istituzionale e sociale? È possibile che i professionisti della politica si mettano davvero a disposizione disinteressata delle forze sociali organizzate? E le attuali strutture istituzionali potrebbero, nel corso di un forte processo di rivoluzionamento della società, essere utilizzate, seppur modificate nel profondo, per gestire socialmente i Beni comuni principali? Ad esempio, organi istituzionali parlamentari, plurali e con la presenza di un arco di strutture - rappresentanti le forze sociali intenzionate ad abolire la proprietà privata dei principali mezzi produttivi e finanziari e la gestione privatistica dei Beni comuni - potrebbero essere un modello di potere democratico accettabile? La gestione politica affidata a professionisti stabili contiene di per sé un'essenza antidemocratica e riproduce inevitabilmente classi dominanti, emarginando una vera democrazia sociale diffusa? Oppure, il fatto che a Est e a Ovest i partiti siano divenuti onnipresenti organi di potere è dipeso dalla natura di *quei* partiti e non dalla particolare forma politica in sé?

E a seguire. In contrapposizione alla politica politicante ci sono state varie esperienze di democrazia diffusa ed autorganizzata al di fuori degli schemi partitici e parlamentari, da quelle del «decennio rosso» italiano 1968-1977, alla vasta gamma di espressioni altermondialiste di questo secolo. Se poi risalissimo più indietro, si potrebbero citare le manifestazioni più famose di tentata democrazia senza delega a professionisti della politica - dalla Comune di Parigi ai Soviet russi. Ebbene, la distruzione di tali esperienze, vecchie e nuove, viene di solito addebitata soprattutto alla repressione da parte del Potere. Se così fosse, si potrebbe concludere che, eliminando le strutture statuali dirigiste, le loro articolazioni partitiche e il professionismo politico, si affermerebbe la «naturale» tendenza dei settori sociali «senza proprietà e potere» ad autogestirsi efficacemente in una democrazia compiuta. Ma tale contrapposizione tra una presupposta democrazia integrale dei movimenti e delle strutture sociali autorganizzate e l'ingannevole democrazia rappresentativa della politica politicante degli Stati moderni ci pone domande almeno altrettanto complesse delle precedenti, che così ho esposto in *Benicomunismo*:

> *Come mai la democrazia diretta dura solitamente così poco e va disgregandosi in tempi brevi anche quando non deve affrontare una repressione particolarmente significativa? E perché appare inefficace quando si tratta di gestire situazioni sociali ampie e diffuse o forme economiche che richiedano vasto coinvolgimento di settori popolari lavorativi e non aree esclusivamente giovanili, studentesche o comunque al di fuori di realtà produttive di rilievo? Da cosa dipende la trasmutazione, che si verifica nella grande maggioranza dei casi, delle avanguardie e dei settori dirigenti dei movimenti sociali e delle esperienze di democrazia autogestita in nuove caste politicanti, aduse a sfruttare quanto imparato nella gestione dei movimenti sociali per inserirsi nei meccanismi della politica istituzionale? O, andando alla trasformazione sociale più rilevante degli ultimi due secoli, come mai la democrazia dei Soviet fu spazzata via, insieme alle numerose e significative organizzazioni politi-*

che, sindacali e sociali che predicavano la democrazia soviettista, così rapidamente nella Russia che diveniva Unione Sovietica (dei Soviet) solo sulla carta? E non, come successe alla Comune di Parigi, dalla preponderanza militare delle potenze capitalistiche, ma da un potere bolscevico fragile e non particolarmente diffuso nella società e nel paese, né militarmente potente?... (Dal ché) l'interrogativo cruciale: è davvero possibile una gestione della politica e della società non affidata a professionisti, ma diffusa e in un certo senso «spalmata» su gran parte della società, con una reale socializzazione del potere? (pp. 225-9).

Ho dato alcune risposte alla prima parte delle suddette domande, giudicando inutilizzabili le forme partitiche attualmente esistenti al fine di avviare una transizione che produca profondi mutamenti anti-Sistema nella gestione politica, economica e sociale, essendo convinto che la professionalizzazione castale della politica e la formazione di partiti di Stato, che gestiscono le istituzioni come loro proprietà, provochino l'inevitabile degenerazione delle motivazioni primarie e degli interessi sociali che erano alla base dei programmi anche di coloro che inizialmente si opponevano al capitalismo e al Sistema. Perché una volta installatisi nella borghesia di Stato che gestisce unilateralmente il capitale «pubblico» nazionale, le sorti dei ceti politici di mestiere dipendono dal successo del partito di appartenenza nel gioco istituzionale; il ché rende pura rappresentazione scenica i programmi, le teorie e gli ideali sbandierati come strumenti simbolici nella competizione politica ed elettorale, e il Partito viene vissuto come un'impresa la cui vittoria sul mercato politico determina il grado di potere e di benessere dei suoi ceti dirigenti. Se valutiamo la politica politicante non in base a ciò che racconta di sé, ma per gli interessi materiali dei suoi protagonisti, appare lampante come non sia possibile che essi procedano a un'*eutanasia politica* e offrano spontaneamente ai settori popolari e ai cittadini/e un'effettiva partecipazione alle decisioni economiche e sociali che contano, consentendo la crescita di una *democrazia integrale* ed egualitaria che elimini la gestione privatistica dei mezzi di produzione strategici, delle finanze pubbliche e dei Beni comuni, oltre che gli utili della politica professionistica.

Tuttavia, gli interrogativi avanzati a proposito delle magre sorti, finora, della stragrande maggioranza dei tentativi - in Italia e in Europa, ora e nei tempi passati - di democrazia diretta e ad ampia partecipazione sociale, toccano qualcosa di davvero complesso e ambivalente, di non facile interpretazione, che attiene ai comportamenti di massa di fronte alla responsabilizzazione permanente nelle cose sociali, così come si sono manifestati anche nei periodi migliori di mobilitazione di ampi settori sociali. Tali complessità e ambivalenza, come ho cercato di spiegare in *Benicomunismo*, mettono fortemente in discussione l'interpretazione idealistica, dominante nel pensiero marxiano e in quello comunista storico, di una *natura umana* quasi geneticamente indirizzata verso il bene, l'altruismo e la solidarietà, se non impedita dai poteri - economici e politici, religiosi e famigliari - che finora hanno agito in ogni società umana organizzata.

Ho ritenuto dunque essenziale, al fine di un'esauriente trattazione sulle possibilità di una reale democrazia in una società di transizione, e tanto più in un possibile postcapitalismo, affrontare in *Benicomunismo* e approfondire qui ulteriormente, anche alla luce degli altri contributi a questo volume, la plurisecolare contesa antropologica tra i sostenitori dell'*homo homini lupus* - e cioè di un essere umano che, vedendo nell'Altro un nemico o comunque un ostacolo per il soddisfacimento dei

propri desideri, sarebbe dedito in permanenza al *mors tua vita mea,* se non venisse contrastato dalle leggi e dai poteri repressivi e di disciplinamento - e coloro che, al contrario, ritengono gli umani fortemente sociali e orientati verso la collettività, ma impediti in questa tendenza «naturale» dai poteri operanti nella società per dividere (*divide et impera*) e contrapporre, promuovendo l'individualismo più radicale.

Mi pare evidente che non di pura speculazione filosofica o antropologica si tratti, ma dell'imprescindibile tentativo di affrontare *il problema dei problemi*, cioè la possibilità di dare vita a una reale democrazia partecipata e inclusiva che coinvolga gli individui nella definizione dei criteri-base dell'organizzazione dell'*altro mondo* indispensabile. E per questo si deve indagare su quale sia nell'umanità di oggi l'orientamento prevalente nei riguardi della vita collettiva associata, e su quanto il senso del Sé e dell'individualità sia prodotto dal processo di acculturazione sociale - e quindi modificabile mutando la società - e quanto da elementi biologici atavici di ben ardua trasformazione. Interrogativi rilevanti in particolare per quelli/e della mia generazione politica, quei *sessantottini* che hanno iniziato la loro esperienza sociale - conducendola per almeno un decennio con una partecipazione d'intensità e qualità senza precedenti per l'Italia, e senza ripetizioni - con la ferma convinzione che sia una scelta libera quella di dedicare gran parte delle proprie energie e del proprio tempo, in forma gratuita, a impegni politico-sociali a carattere collettivo; e dunque agendo i più, almeno nel decennio '68-'77, con la certezza che

> *se tale tendenza non fosse combattuta dai poteri dominanti, ogni individuo vorrebbe essere protagonista della propria sorte e collocazione nella società, poter intervenire nella determinazione delle caratteristiche della vita associata, nelle modalità lavorative e nell'uso dei mezzi di produzione, nelle forme di decisionalità democratica a livello locale, nazionale e globale: e solo la manipolazione e la repressione, da parte dei poteri costituiti, verso la più ampia partecipazione democratica degli individui, finisce per ricacciarli nella passività, nell'egoismo sociale, nell'individualismo più gretto e impotente. Credo di poter dire che abbiamo a lungo assegnato all'impegno politico e alle trasformazioni sociali poteri quasi taumaturgici nell'influenzare la mente, il senso del Sé e della propria individualità in rapporto con gli altri/e, e nel favorire la solidarietà, la cooperazione e la convinzione che «noi è meglio di io». Soprattutto nelle fasi più intense dei movimenti sociali e politici, abbiamo di sicuro minimizzato il fatto che l'egoismo antisociale o asociale, il sentimento di separatezza tra la difesa del proprio Io e quella collettiva, coesistono da sempre con i valori della solidarietà e della cooperazione. E in particolare abbiamo sottovalutato quanto l'esercizio permanente della democrazia diretta, il rifiuto della delega ai professionisti della politica, con la conseguente assunzione in prima persona, ma gratuita e senza corrispettivo alcuno, di responsabilità e colpe, siano modalità di vita non solo appassionanti, ma anche, sovente, onerose e logoranti* (pp. 230-1).

Forse anche per questo, per le «raffreddature» politiche, ideologiche e culturali che i nostri calorosi entusiasmi hanno ricevuto nella società dei decenni successivi, il tema della natura umana - e più precisamente gli interrogativi su quali comportamenti siano «strutturali» e pressoché immodificabili e quali siano precipuamente culturali e quindi duttili, e dunque su quanta democraticità reale e socialità siano davvero capaci gli umani di praticare - non poteva non divenire centrale nella mia riflessione sull'ipotizzabile società postcapitalistica.

Sulla natura umana: **homo homini lupus** *o animale sociale per eccellenza? L'altruismo egoistico*

Nel tentativo di approfondire l'analisi dei caratteri, mutevoli o immodificabili a seconda delle interpretazioni, della natura umana, mi sono avvalso in *Benicomunismo* di una serie di contrapposizioni letterarie, filosofiche e politiche riassunte nel libro di Franco Cassano, *L'umiltà del male*[3], il cui tema-base così veniva presentato fin dalla copertina «*Nella partita contro il bene, il male parte sempre in vantaggio grazie all'antica confidenza con la fragilità dell'uomo. Chi vuole annullare quel vantaggio, deve riconoscersi in quella debolezza, invece di presidiare cattedre morali sempre più inascoltate*». Cassano ha cercato di dimostrare che la politica delle «sinistre» non ha mai compreso le debolezze umane, ponendosi l'impossibile obiettivo della drastica modifica della natura umana, immaginandola naturalmente orientata verso il Bene e cancellando alla radice, ideologicamente, le componenti maligne, crudeli, feroci del comportamento degli umani. E che, al contrario, le destre politiche sono state sempre abili nell'identificare e utilizzare le invarianti «deboli» dell'animo umano: e che, di conseguenza, il Male risuterebbe più «umile» e realistico del Bene, e dunque destinato di solito a vincere nei conflitti politici e sociali.

Per la verità, non m'interessava l'uso che Cassano ha fatto delle categorie Bene-Male, ben lontane dal mio modo di vedere e fuorvianti per analizzare la vera contraddizione degli esseri umani come *animali sociali*. Pur tuttavia mi è apparsa utile tale contrapposizione antropologica tra Sinistra e Destra per analizzare, attraverso i confronti politici e letterari raccolti nel volume, il rapporto tra l'agire sociale e la natura umana, partendo dalla polarità analitica tra i sostenitori dell'*homo homini lupus* e coloro che ritengono che gli umani siano la quintessenza della socialità e della vita in comunità, o addirittura *naturalmente comunisti*[4], come ha titolato Felice Cimatti un suo recente libro, su cui tornerò ampiamente nel prossimo paragrafo.

Prima di procedere, però, mi permetto un inciso corposo a proposito dell'espressione *homo homini lupus*, che è stata resa popolare fin dal XVII secolo dal filosofo e teorico politico Thomas Hobbes. L'espressione latina, letteralmente «l'uomo è un lupo per l'uomo» o «nei confronti dell'uomo», non è farina del sacco di Hobbes, perché si ritrova già nell'*Asinaria* del commediografo latino Plauto. Nel corso del Medioevo la stessa espressione, e con lo stesso significato, si ritrova poi, ad esempio, negli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam, nella *Relección primera* del giurista spagnolo Francisco de Vitoria, nel *De dignitate et aumentis scientiarum* di Francis Bacon e nell'*Epigrammata* di John Owen, e probabilmente in vari altri testi di minore rilievo. Gramsci, in una nota dei suoi *Quaderni dal carcere*, segnalava come l'espressione probabilmente dovesse la sua diffusione ad una più articolata formula di ecclesiastici medioevali che in latino volgare suonava «*Homo homini lupus, foemina foeminae lupior, sacerdos sacerdoti lupissimus*» («L'uomo è un lupo con l'uomo, la donna è ancor più lupo con la donna, il prete è più lupo di tutti con il prete»). Ma cosa volevano indicare con tale espressione Hobbes e una parte dei suoi predecessori che ne avevano fatto uso? Secondo Hobbes «*gli uomini non hanno piacere, ma al contrario molta molestia, di stare in*

3 Franco Cassano, *L'umiltà del male*, Laterza, Bari 2011.
4 Felice Cimatti, *Naturalmente comunisti*, Bruno Mondadori, Milano/Torino 2011.

compagnia di altri»[5]: cioè, l'uomo nasce solo e tale resterebbe se non costretto dalle necessità, spinto *naturalmente* da un assoluto egoismo, dall'istinto di sopravvivenza individuale e dal tentativo di sopraffare gli altri sottomettendoli ai propri voleri. Quindi, se non fosse controllato da leggi e poteri di coercizione, l'individuo sarebbe continuamente impegnato in un *bellum omnium contra omnes*, ispirato al principio feroce del *mors tua vita mea*, che non prevede torto o ragione, Bene contro Male, bensì il diritto di ognuno di fare e prendere tutto ciò che ritiene utile per sé.

Se tale visione di una *naturale asocialità* umana rappresenta uno dei due poli estremi della contesa antropologica, il richiamo al lupo, per indicare asocialità e crudeltà contro altri esemplari della propria specie, è del tutto fuori luogo. Premesso che ritengo non esistere al mondo animale altrettanto feroce e crudele verso i propri simili di quanto abbia dimostrato di essere l'uomo nei millenni di storia conosciuta, il lupo non è affatto un animale asociale, né particolarmente aggressivo verso la propria specie e neanche verso altri animali che non siano le prede per la sua alimentazione. Il lupo vive in famiglie di limitate dimensioni ma sovente anche in gruppi plurifamigliari. Uccide i suoi simili solo in particolarissimi e rari scontri per il controllo delle risorse di un territorio, ma per lo più regola i conflitti in modo non radicale. Raramente aggredisce gli umani e ancor meno li uccide, essendo un animale relativamente «timido», che assalta solo per alimentarsi: di sicuro sono molte più numerose le vittime umane dei cani, piuttosto che dei lupi. In realtà, l'avversione verso i lupi è stata generata dalle comunità agricole pastorali, essendo gli animali da allevamento le vittime preferite del lupo. Ma prima che tali comunità si diffondessero, il lupo era rispettato dai gruppi umani che vivevano di caccia: basti ricordare la leggenda fondante dell'Impero romano con i gemelli Romolo e Remo allevati da una mitica lupa.

E restituito ai lupi (e alle lupe) il dovuto, torno alla polarità delle interpretazioni sulla natura umana che nel testo di Cassano sono esposte utilizzando riferimenti letterari, filosofici e politici, che sono anche profonde analisi sul comportamento umano nei confronti del Potere. Il filo conduttore del libro è *l'umiltà del Male* e dei «cattivi», contrapposta alla *presunzione del Bene* e dei «buoni»: ma in realtà vi si esaminano opposti punti di vista sulla natura degli umani, sulla loro socialità, sui loro impulsi a cooperare o a configgere con i simili. E questo grazie alla forza del dialogo a distanza - vero asse del testo - con due opere letterarie memorabili e con un celebre dibattito filosofico-politico: 1) il capitolo dei *Fratelli Karamazov* che Dostoevskij dedicò alla figura del Grande Inquisitore; 2) la parte de *I sommersi e i salvati* in cui Primo Levi ha trattato lo sconvolgente tema della «zona grigia» nei comportamenti dei deportati nei Lager nazisti; 3) la polemica radiofonica tra Theodor Adorno e Arnold Gehlen sull'agire umano e le sue fonti primarie.

Rimandando il lettore/trice al sesto capitolo di *Benicomunismo* per un esame dettagliato dei «dialoghi a distanza», il mio intento ora è esaminare quali siano le vere contraddizioni e conflitti nei caratteri della socialità umana, quali i confini della stessa, quanto tali confini siano biologici e genetici, e dunque assai difficilmente modificabili, e quanto invece indotti culturalmente e politicamente e dunque

5 Thomas Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Bari 1974, p. 108. L'opera più nota del celebre filosofo e matematico britannico (Westport 1588-Hardwick Hall 1679) - il *Leviathan* - fu pubblicata nel 1651; mentre l'edizione delle sue Opere - bloccata dalla censura inglese perché «inclini all'ateismo, alla blasfemia e alla profanità» - fu realizzata nella calvinista Amsterdam, nel 1668.

passibili di mutamento. Lo farò tenendo in considerazione il bagaglio filosofico, culturale e politico sedimentato sul tema dalla grande fiducia che, almeno a parole, le Sinistre hanno sempre manifestato nei confronti della «bontà» e socialità cooperativa degli umani: fiducia che si è manifestata anche in una serie di espressioni *speciste*, diffuse anche in un linguaggio universale che gran parte di noi usa senza quasi farci caso: ad esempio nel popolare invito ad «essere (o restare) umani», che sottintende una positività intrinseca della natura umana; o in esclamazioni indignate come «è bestiale», detto di comportamenti particolarmente crudeli, ripugnanti o riprovevoli; o «è un animale», per mettere all'indice umani che abbiano compiuto azioni spietate o feroci; mentre «ha dato prova di grande umanità» è una tipica frase a commento di gesti generosi e altruistici.

Mi sembra che gli autori/trici dei testi che mi accompagnano in questo *Oltre il capitalismo* abbiano apprezzato il tentativo di uscire dal conflitto plurisecolare tra una lettura «buonista» della natura umana e una addirittura misantropa, per approfondire piuttosto quella che è, a mio parere, la cruciale contraddizione tra l'Io e il Noi, al fine di trovare la via per favorire ed esaltare la massima socialità possibile nei comportamenti di massa e nell'ipotetica democrazia integrale di una società postcapitalistica. Lo fa Raffaella Bolini nel suo saggio, ove, commentando le considerazioni di *Benicomunismo* sullo *specismo* diffuso non solo nella sinistra comunque intesa, scrive tra l'altro:

> *La parte più bella del libro di Piero è quella in cui scava nell'immateriale. Il sesto capitolo comincia con lo stupore critico di fronte al motto di Vittorio Arrigoni, diventato virale dopo il suo omicidio: Restiamo Umani. Quando Vittorio fu ucciso, anche io pensai che doveva essere proprio un inguaribile ottimista per pensarla così. Per parte mia, quasi al contrario, da tempo ho espunto dal mio vocabolario la frase: non fare la bestia. Non trovo una ragione per sentirci migliori degli animali. Forse perché abbiamo un'intelligenza, una coscienza, una capacità superiore? Anche se fosse vero, la usiamo per fare del male, un male continuo ed enorme, assolutamente non giustificato. Piero, in quel suo bellissimo e veramente intenso sesto capitolo, a un certo punto si ferma. Ammette di non poter trovare una risposta alle domande che lui stesso pone. E certo, chi può dire di avere la risposta? Ma nello stesso tempo, è possibile pensare che questi non siano gli interrogativi più importanti? Cosa sono davvero gli umani. Siamo votati alla distruzione o siamo salvabili. I lager su cui tanto si sofferma Piero, sono nella storia della mia famiglia - o di quella che poteva essere, visto che una parte è andata in fumo lì dentro. E probabilmente per questo anche io considero nostro impegno prioritario l'imparare a tenere a bada il nostro lato oscuro. Non faccio politica perché penso che gli umani si meritino di essere felici, ma per combattere il dolore che essi disseminano. Nei dieci anni di lavoro nelle guerre balcaniche degli anni '90, ho sempre pensato che stare nella ex Jugoslavia era come guardarsi allo specchio, a vedere quello che possiamo essere, e che dobbiamo continuamente cercare di non diventare.*

Annotazioni alle quali Bolini aggiunge un rilievo non da poco - prendendo spunto da una garbata polemica con le teorie di una parte dei movimenti antiliberisti latinoamericani - su una modalità unilaterale di affrontare «i mali del mondo», che attribuisce al capitalismo, oltre a tutte le sue gravissime responsabilità per le ingiustizie e le sopraffazioni sul pianeta, anche una sorta di mutazione genetica che avrebbe imposto agli umani dal suo avvento:

Faccio fatica ad accettare una verità molto diffusa fra i latinoamericani: che tutti i Mali abbiano origine dal 1500 - dall'affermazione del capitalismo e dalla Conquista. Dentro alla storia che sento mia ci stanno le rivolte degli schiavi e dei servi della gleba dell'antichità, così come dentro al filo nero dell'oppressione ci sono le piramidi, le torture, le atrocità contro le donne e i sacrifici umani di tantissime culture precapitaliste. Piero questo lo dice, e ne sono contenta. Perché intorno a questa capacità di andare a fondo, e più indietro, nella storia umana c'è la sola possibilità di indagare le domande vere di senso, quelle per le quali dobbiamo cercare le risposte.

Analoga sintonia sul tema traspare nei saggi di Gian Luigi Deiana, Roberto Musacchio e Maurizio Gubbiotti e anche più esplicitamente in quello di Monica Di Sisto e Alberto Zoratti, laddove, a proposito del conflitto tra Io e Noi e dell'*egoismo lungimirante,* così si esprimono:

In una eccessiva fiducia nella natura umana, soprattutto dei militanti di sinistra, Bernocchi ravvede l'errore antropologico che ha attribuito alla sinistra una sorta di «patente di superiorità morale» che ha minato dall'interno ogni spinta al cambiamento profondo. Stay human *è il mantra che Bernocchi contesta. Lo specismo del «restiamo umani» - connotato da bontà e rispetto dei propri simili - non sembra avere alcun fondamento perché, in assoluta buona fede, si mettono in ombra quei limiti dell'umano che invece vanno riconosciuti e fatti emergere in un egoismo lungimirante che è l'unico vero ponte tra «io» e «noi» agibile e solidamente fondato. Se milioni di persone dedicano tante energie ad esibire il proprio Ego politico, sociale e culturale sui social network, piuttosto che impegnarsi in imprese collettive come negli anni '60 e '70, la causa è probabilmente l'insufficienza della proposta del «noi» rispetto all'«io».*

Tuttavia, una voce critica in materia - che mi sembra derivare da una lettura della mia impostazione che non corrisponde a ciò che realmente penso - mi/ci giunge dal saggio di Simone Oggionni, che scrive:

Quella che ci viene presentata è un'analisi della realtà e della storia non frammentaria ma coerente, dialettica, sorretta da una robusta impalcatura filosofica, che emerge esplicitamente nei capitoli che affrontano i fondamenti etici, teoretici ed ontologici dell'essere umano. Le tesi che vengono proposte sono affascinanti ed impongono un dialogo. In primo luogo, Bernocchi sostiene che l'errore genetico del marxismo consista nell'aver postulato una natura umana positiva sulla base della quale si è sviluppata una costruzione sociale - il comunismo - sostanzialmente innaturale. Le aberrazioni e le abiezioni del secolo scorso (del nazismo, sopra ogni cosa) dimostrerebbero che la natura dell'uomo è istintivamente aggressiva, negativa, individualista. Il filosofo del linguaggio Felice Cimatti ha invece, recentemente (in un saggio dal titolo paradigmatico Naturalmente comunisti*), argomentato in senso opposto: il capitalismo è un fenomeno storico e non naturale ed è destinato ad estinguersi proprio perché irriducibilmente incompatibile con l'animo umano. A me pare che entrambe le tesi pecchino di «fallacia naturalistica», perché dalla descrizione dello stato di fatto derivano conseguenze etiche, confondendo essere con dovere. Penso invece - con Marx e soprattutto con Gramsci - che le condizioni storiche concrete e materiali influenzino in maniera decisiva i comportamenti e che la struttura economica incida - pur non determinando meccanicamente - sulle sovrastrutture, a partire dagli atteggiamenti culturali e dalle relazioni interpersonali. Lo dimostra proprio il caso del nazismo, che è sì la manifestazione della brutalità dell'essere umano ma che è al contempo la manifestazione della barbarie del capitalismo al*

suo più alto grado di sviluppo, all'apice dell'industrializzazione del Paese più forte dell'Europa capitalistica.

Per la verità, il mio sforzo era ed è rivolto alla dimostrazione della natura ambivalente degli umani e del fatto che l'aggressività, la negatività sociale e l'individualismo coesistono in essi con la spinta alla socialità, alla necessità dell'Altro e di una positiva relazione con esso: e penso anch'io che «*le condizioni storiche concrete e materiali influenzino in maniera decisiva i comportamenti e che la struttura economica incida sulle sovrastrutture*», perché, se così non fosse, non varrebbe la pena di fare alcun tentativo teorico o pratico, intellettuale o politico per andare oltre il capitalismo. Ma, nel contempo, non condivido la visione idealistica dei Marx e dei Gramsci a cui si rifà Oggionni che, dalla possibilità che le condizioni economiche e sociali influenzino in maniera rilevante i comportamenti umani, ne trassero la conclusione - come gran parte dei comunisti dell'Ottocento e del Novecento - che, abolendo la proprietà privata dei mezzi di produzione, automaticamente si sarebbe rivelata la *vera* natura dell'uomo, collaborativa, solidaristica, fraterna, pacifica, *comunista*. E sono in sintonia con larga parte di quanto al proposito scrive nel suo saggio Franco Russo:

*Dopo Darwin, solo sulla base della teoria dell'evoluzione è possibile orientarsi per costruire una plausibile concezione dell'essere umano, che non si può più considerare l'eccezionale creatura della dottrina cristiana, bensì un animale che si è evoluto e differenziato per fattori casuali in risposta all'ambiente naturale. Non figlio di Dio, più semplicemente un essere fragile e contingente come tutti gli altri esseri naturali. La «bontà» o la «cattiveria» non sono un'essenza, perché non si dà «un'essenza dell'umano», che indefinitivamente si costruisce nel corso degli avvenimenti naturali e storici. Marx crede, al contrario, in un'essenza umana trascendente natura e storia così come definita da Aristotele: «l'uomo per natura è un essere socievole» (*Politica*). Per rompere con l'aristotelismo bisognò aspettare Hobbes con la famosa proposizione* homo homini lupus*, tenuto a bada solo dalla potenza del Leviatano; e Kant, con la constatazione che la socievolezza era il prodotto dell'insocievolezza degli uomini... Dovremmo costruire una teoria naturalista dell'essere umano poggiando sulle conclusioni di* Descent of man*... Darwin non provava nessuna vergogna nel considerare l'umanità discendere dalla* piccola scimmia*... La teoria dell'evoluzione, la fine del mito della creazione separata delle specie, apre la via all'indagine dei più complessi problemi della* storia naturale *dell'essere umano... Darwin, lungi dall'abbassare l'umanità, innalza il mondo animale: l'essere umano differisce in grado, non in specie dagli animali. Attraverso l'evoluzione naturale si è in grado di spiegare le forme* alte *dell'organizzazione dell'essere umano: lingua, ragione, coscienza, società. Insomma, è sulla naturalità che Darwin fonda le qualità umane.*

È certamente corretta la visione darwiniana dell'umano come «*animale pensante, prodotto dell'evoluzione storico-naturale, essere fragile e contingente come tutti gli altri esseri naturali*», il quale «*differisce in grado non in specie dagli altri animali*» ed è precipuamente animale *storico*, cioè particolarmente in grado di evolvere e mutare. Così come è sbagliato concluderne (Aristotele) che esso sia di per sé «*animale sociale*» o addirittura, idealisticamente (Marx), che sia dotato di un'essenza trascendente che verrebbe recuperata e esaltata solo nel comunismo che rappresenterebbe «*l'appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo*»[6]: visioni errate

6 K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 224-6.

perché cancellano un corno della contraddizione tra l'Io e il Noi, laddove l'uomo è *animale egotista* non per cattiveria ma per *naturali* (nel senso di genetiche) ragioni, e principalmente per la necessità strutturale di difendere la propria individualità, che è affiancata dall'altrettanto naturale bisogno di stare *in società*. Bisogno quest'ultimo leggibile, però, come una forma evoluta di egoismo, appunto come espressione di quell'*altruismo egoistico* che ho descritto in *Benicomunismo* come manifestazione non disprezzabile della contraddizione tra Io e Noi e come elemento cruciale per ogni ragionamento sui limiti e sulle potenzialità della socialità umana.

Il punto essenziale, a mio parere, è la contraddizione, che sembrerebbe insita naturalmente nel comportamento umano, tra l'istintuale *difesa del Sé* e *la protezione del collettivo*, sia esso gruppo famigliare o di identità di classe e ceto, o di affinità politica e culturale. Seppure non credo che si possa dire nulla di definitivo, possiamo supporre che i comportamenti umani siano sì in buona parte il frutto delle dinamiche sociali, delle forme educative collettive, dei rapporti di classe e di ceto e dell'influenza dei poteri costituiti, ma che pur tuttavia resti un *quid* che attiene alla singolarità biologica di ognuno/a: insomma «*le idee non passeggiano nel cielo*»[7], ma neanche sono il prodotto meccanico delle sole condizioni sociali. Il che rende plausibile che la malleabilità e duttilità, e dunque *trasformabilità,* degli umani, delle loro idee e comportamenti abbiano dei limiti, e quindi che donne e uomini non siano riplasmabili *ad libitum* - tramite un cambiamento radicale delle regole del gioco sociale - per orientarli in maniera netta verso la solidarietà, l'eguaglianza, l'amore per gli altri e per il loro benessere. E comunque ritengo che il ricorso, a proposito della natura umana, a categorie etiche come la lotta tra il Bene e il Male o tra «l'essere» e «il dover essere», siano forme di idealizzazione di un contrasto che sembra avere in realtà una fonte biologica inevitabile e non circoscrivibile con strumenti ideologici, filosofici o morali.

> *Gli umani, come tutti gli esseri senzienti, hanno inscritto in sé un «codice di autotutela», di difesa da qualsiasi cosa che presumano dannosa. Fin dai primi contatti con il mondo esterno tutti gli esseri viventi percepiscono una differenza tra i propri simili e gli altri percepiti come non affini: da qui, un allentarsi delle difese istintive nei confronti dei primi e un accentuarsi delle stesse verso i secondi. La condizione umana però è del tutto specifica, perché il nostro meccanismo emozionale assai sofisticato dà immediatamente al neonato/a - forse per garantirne la massima protezione - il senso della fragilità, dell'insicurezza dell'essere. E questo ha ben poco a che fare con la struttura sociale. La quasi totalità dei nascituri parte con una esperienza traumatica nella fuoriuscita dall'utero: la luce improvvisa, i rumori, i getti massicci di bruciante ossigeno nei polmoni sono un insieme di sensazioni sgradevoli che trasmettono subito la sensazione dei pericoli insiti nel mondo esterno. I primi passi degli umani sono condizionati da una ricerca della sicurezza che si concentra spasmodicamente sugli individui più prossimi, a partire dalla madre, con cui si cerca egoticamente un rapporto esclusivo, solo parzialmente trasferibile su altri esseri percepiti come affini. Ma l'esclusività del rapporto con la madre o con l'adulto più prossimo e amoroso, se in prima battuta appare rassicurante e scaccia la sofferenza provata entrando in un mondo ignoto, in un secondo momento rafforza la coscienza dell'insicurezza dell'esistenza. Il bambino/a nota che il soggetto «rassicu-*

7 La frase è del sociologo francese Pierre Bourdieu e si riferisce ironicamente all'Iperuranio di Platone, appunto quel «mondo delle idee» ove, nelle teorie platoniane, gli esseri umani dimorerebbero prima di incarnarsi sulla Terra.

rante» è a sua volta instabile nella garanzia del rapporto, e deve prendere atto dolorosamente che il mondo non ruota intorno a sé e che gli altri non esistono solo per rassicurarlo e assisterlo come se fosse l'unico essere vivente al mondo. Questa forma di «megalomania biologica» dipende ben poco dal contesto sociale e culturale, apparendo come una inevitabile esigenza costituente dell'individuo e del suo Ego in formazione. Mentre per la gran parte delle altre specie, il distacco da tale «megalomania» - dalla pretesa di essere al centro dell'universo - pare rapido, per gli umani il conflitto dura invece a lungo, forse per tutta la vita[8].

Ammesso che si condivida questa mia lettura del punto di partenza delle contraddizioni tra l'Io e il Noi, si potrebbe forse obiettare che questa eventuale radice del conflitto dipenda proprio dalle forme di educazione del neonato: se non fosse che abbiamo alle spalle circa trenta secoli di storia umana, di cui abbiamo tracce, con la costante riproposizione di tali dinamiche. Dunque, appare assai più plausibile che le specificità del cervello umano provochino un'accentuata crescita, rispetto agli altri animali, del senso del Sé e che dunque sia piuttosto *naturale* (nel senso di biologico) il potenziale conflitto tra l'individuo e gli altri. Il ché, però, non esclude affatto, anzi, che tale conflittualità, seppure avente una base genetica, poi

sia smussabile con un forte intervento sociale e culturale, che crei le migliori condizioni per attenuare il contrasto. Il bambino ai primi passi probabilmente subisce una scissione interiore forte tra il tentativo di difendere solo se stesso, come gli comandano gli istinti genetici, e la constatazione che, per sopravvivere e poi vivere decentemente, ha bisogno degli altri/e, dalla madre in poi, pur se essi/e non lo collocano, come vorrebbe, al centro del mondo. Se così è, tale «bambino interiore» è destinato a rimanere per tutta la vita in ognuno/a di noi, influenzando i comportamenti, i pensieri, le azioni. Per alcuni ricercatori spirituali o studiosi della mente umana[9]*, «il bambino interiore in panico» sarebbe addirittura fonte della maggioranza delle nostre risposte verso gli stimoli esterni che consideriamo negativi o pericolosi. E cioè, il ricordo ben radicato nell'inconscio delle paure, vergogne, umiliazioni, abbandoni, subiti nella realtà o nella percezione durante i primi rapporti con gli altri, viene riesumato ogni volta che da adulti si ricreano condizioni che sembrano attaccare o ferire l'Io che, pur maturato nel frattempo, resta sensibile al riaprirsi di vecchie ferite*[10].

Dunque, l'organizzazione sociale può e deve avere un ruolo cruciale nel consentire all'Ego di entrare meno possibile in conflitto con l'Altro e, proprio in base all'*altruismo egoistico*, far percepire ad ognuno/a che la socialità gli è vantaggiosa e che la vita collettiva non è il luogo dove *il bambino interiore* debba necessariamente rivivere esperienze di umiliazione, dolore, frustrazione, panico, conflitto permanente. Senza però, al contempo, illudersi che si possa creare un'armonia «comunista» in grado di annullare l'Io nel Noi (e basti riandare alle negative esperienze in tal senso del «socialismo reale»), in quanto, seppure il senso del Sé e il desiderio di espanderlo dev'essere limitato in qualsiasi società dall'inevitabile presa d'atto che nessun individuo può pretendere di essere il centro dell'universo, ciò non cancella l'aspirazione di ognuno/a ad avere le attenzioni, la stima e l'amore del mondo esterno almeno quanto gli altri/e, in una «gara» mai del tutto eliminabile.

8 *Benicomunismo*, cit., pp. 251-2.

9 Si veda ad esempio Krishnananda (Thomas Trobe) e Amana (Gitte Demant Trobe), *A tu per tu con la paura*, Feltrinelli, Milano 2010.

10 *Benicomunismo*, cit., p. 253.

Al proposito, andrebbero rivisti alcuni comportamenti sociali che in genere sono condannati da chi auspica una democratizzazione della società e un impegno collettivo per una sua gestione solidaristica, partendo dal termine-chiave usato da secoli per indicare la molla principale dell'asocialità umana e dell'indisponibilità per le imprese collettive: *l'egoismo*. Se interpretato correttamente, esso non deve apparire ostativo per la diffusione di una reale democrazia partecipata e per la socializzazione dei Beni comuni, visto che la difesa della propria individualità è un insopprimibile impulso genetico, come per gli altri animali è la difesa dell'incolumità.

La costruzione dell'Io umano e il suo potenziamento sono certamente processi assai più complicati, invasivi e conflittuali (verso i propri simili) dell'istinto biologico all'autodifesa dei restanti esseri viventi: ma sarebbe impresa errata e fallimentare provare a costruire qualsiasi progetto sociale e politico basandosi sul tentativo di eliminare l'egoismo, inteso come difesa e rafforzamento dell'Ego, e della dissoluzione dell'Io nel Noi, modello formicaio. Ciò che una società solidale ed egualitaria può e deve ripromettersi è favorire l'equilibrio tra la difesa individuale e la partecipazione all'agire collettivo. Ma questo non richiede la cancellazione (peraltro impossibile) dell'egoismo, quanto piuttosto la promozione di tutte le forme possibili di *altruismo egoistico* (ho fornito in *Benicomunismo* alcuni esempi in materia), attitudine che non esclude affatto la cura dell'Ego, come della propria integrità fisica e mentale. Un'adeguata organizzazione sociale e una reale democrazia devono invogliare l'individuo a incontrarsi con gli altri umani e a cooperare in modo da ricavarne anche vantaggi personali, rendendo insomma il cosiddetto *altruismo*, e cioè la disponibilità a cooperare con (e ad aiutare) l'Altro, vantaggioso e proficuo anche per l'Io. Certo, tali sintesi non appaiono semplici e vanno intelaiate in una dialettica costante che metta in conto sempre la possibile conflittualità tra i due poli (Io-Noi), e non solo la pacifica mediazione, e dunque non si proponga mai l'eliminazione forzosa di uno dei due termini della dialettica sociale. E la qualità del *benicomunismo*, o comunque di una società non capitalistica, si misurerebbe anche sulla capacità di moderare e di gestire in maniera incruenta tali inevitabili conflitti, che poi sono contrasti e storie «*di potere e supremazia* - come sottolineava felicemente Vitale - *cominciate da quando, ancora nella felice condizione naturale, un uomo, ballando intorno al fuoco nel villaggio, voleva dimostrare agli altri di essere più bravo*»[11]. Un Ego che si esprima solo nel conflitto risulterebbe per lo più destinato alla sofferenza e all'autolesionismo non meno di uno disarmato di fronte agli scontri e alle divergenze e in grado di vivere solo in un clima artificiale di totale non conflittualità.

Qualcosa di simile rispetto al termine «egoismo» vale per quello, imparentato, di *opportunismo*, epiteto che si usa di solito contro coloro che non s'impegnano nei conflitti sociali né si spendono per lotte collettive. Se l'egoismo al fondo non è altro che la difesa e il potenziamento costante e irriducibile dell'Ego, l'opportunismo, in positivo, potrebbe essere definito come il sistematico *culto delle opportunità*, ossia la ricerca delle migliori condizioni per sé, indipendentemente da cosa appaia meglio per gli altri. Però, il comportamento opportunistico (come quello egoistico, di cui è filiazione) arriva fino a dove gli Altri, o più precisamente l'organizzazione sociale, consentono. È dunque responsabilità di una struttura sociale e politica includente e davvero democratica quella di porre paletti a tali comportamenti, non già chiedendo

11 E. Vitale, *Contro i beni comuni*, cit., p. 47.

all'individuo di rinunciare a decidere cosa sia meglio e *opportuno* per sé, ma valorizzando i vantaggi e l'utilità del Noi, del contesto sociale collettivo. Starà in primo luogo a coloro che più hanno introiettato tali vantaggi - i quali, pur definiti *altruisti* o *idealisti*, in realtà hanno fatto un saggio investimento *egoistico* nella socializzazione, che ha potenziato e valorizzato le loro individualità - evitare che in una società davvero democratica qualcuno/a cerchi di prendere tutto senza nulla dare. E sulla falsariga di questo riesame critico di certi termini comportamentali e psicologici, persino sentimenti e sgradevoli sensazioni - considerati dannosi per chi voglia impegnarsi in tentativi di profonde modifiche sociali, partecipando a conflitti collettivi rischiosi - come la *paura*, l'*umiliazione,* la *vergogna* e il *senso di colpa*, appaiono, a mio parere, non solo ineliminabili, ma addirittura necessari per un equilibrato sviluppo umano, e come tali non esorcizzabili con anatemi ideologici e politici.

> *Ritengo che la Paura sia il sentimento umano più forte e di certo quello su cui da sempre si fondano i poteri di alcuni umani su altri. Però, la Paura è una sensazione così decisiva nella conservazione dei viventi che, se per incanto ne fossimo privati, la nostra vita durerebbe pochissimo, perché compiremmo atti così rischiosi da venir spazzati via in poco tempo. Anche vergogna, umiliazione e senso di colpa, pur essendo sensazioni abrasive e che ognuno/a vorrebbe evitare, segnano percorsi di iniziazione nei rapporti dell'Io con gli altri, indispensabili per porre limiti alla «megalomania biologica» dell'individuo. Per certi versi equivalgono alle forme, a volte cruente, che tante specie animali usano per stabilire i rapporti nel gruppo, per limitare l'invadenza del singolo, per dare un monito ad ognuno su ciò che è in grado di fare. Che questo meccanismo di limitazione reciproca sia fondamentale, lo si può vedere quando un'improvvisa espansione del proprio potere personale rimetta l'individuo nella condizione del neonato «megalomane» che voleva essere al centro del mondo. La Storia, e anche la politichetta nostrana, è stracolma di testimonianze sull'effetto che il Potere determina in individui che fino ad un momento prima sembravano consapevoli del giusto rapporto tra il proprio Ego e la collettività. Anche il sottrarsi al conflitto ha pressoché sempre una motivazione autoprotettiva: non confliggo con un Potere perché penso che me ne vengano più danni che benefici, perché ritengo che la mia parte non sia abbastanza forte per vincere, perché non credo che affermare un ideale mettendo a rischio alcune posizioni materiali che mi sono conquistato sia un buon affare*[12].

Una parte significativa dei comportamenti considerati asociali e acollettivi - nel solco dell'*ognuno è Caino a suo fratello* - è comprensibile riferendoci al *mix* psicologico e comportamentale indotto dalle categorie mentali che qui ho (ri)definito come *egoismo*, *opportunismo* e *paura*, mix che va letto, a mio parere, come un'espressione di autodifesa. In *Benicomunismo* ho dato questa lettura anche a proposito di contesti estremi come quelli dei *Lager* nazisti descritti da Primo Levi, il quale, sulla base della propria tragica esperienza di deportato, fu costretto a verificare come vi dominasse la forma più agghiacciante del *mors tua vita mea*. In generale, in luoghi e situazioni sottomessi ad un potere tirannico l'individuo non vede per sé possibilità di salvezza se non piegandosi totalmente al Potere: e in un certo senso, in tali contesti la difesa dell'Io vale persino per i pochissimi che sfidano il Potere e ne vengono travolti. Per essi il senso della dignità personale e il rifiuto della sottomissione sono talmente radicati nell'intimo che il loro rinnegamento sarebbe un

12 *Benicomunismo*, cit. p. 255.

tale colpo mortale all'Ego da far preferire, tacitando l'istinto di sopravvivenza, la morte piuttosto che il cedimento agli aguzzini. Da questa angolazione si può comprendere la sofferenza postuma fino al suicidio dello stesso Levi, lacerato mortalmente nell'animo, certo per avere vissuto l'incredibile ferocia e abiezione umana dei *Lager,* ma forse ancor più per non riuscire, nonostante il passare degli anni, ad evitare di vivere come *colpa* il fatto di esserne scampato, mentre tanti altri/e (i «migliori», secondo Levi) vi erano stati sterminati.

> *Anche gran parte della violenza e dell'odio razziale, politico o etnico potrebbe ancora essere inclusa in una degenerata visione della difesa del Sé: di fronte a qualcosa che viene vissuta come una possibile minaccia ai caratteri fondanti, culturali, morali o materiali, del mio Ego e di quello di coloro che assimilo a me, reagisco anche con la violenza razzista per eliminare il potenziale pericolo. Questa malformazione dell'Ego non arriva però a spiegare* - ho scritto in *Benicomunismo - la passione, manifestatasi innumerevoli volte nella Storia umana, per la sofferenza altrui, anche quando l'oggetto delle torture e delle violenze più sadiche non aveva in alcun modo minacciato l'individuo torturatore: il ché sembrerebbe convalidare l'ipotesi di un fondo oscuro di pulsione di morte e sopraffazione che, lungi dal costituire una forma estrema di difesa del Sé, soddisferebbe un pauroso bisogno autogeno di infliggere danno e dolore ad un proprio simile. Ma ritengo che questo aspetto vada al di là della mia capacità d' interpretazione* (p. 256).

Questo pensavo e scrivevo ieri. Oggi, dopo ulteriore approfondimento del tema, mi sento di aggiungere che probabilmente l'ingigantimento dell'Io, seppur in una forma spaventevole, passa anche attraverso queste forme ferocissime di sopraffazione dell'Altro. Senza voler escludere la tematica freudiana della «pulsione di morte», sono arrivato alla conclusione che disporre totalmente della vita altrui, al punto da poter «giocare» crudelmente con il corpo di un individuo o di larghe masse, potrebbe far sempre parte, seppur in modo aberrante, della *megalomania del bambino interiore* che - come nell'esplosione di cupidigia di potere e di possesso che colpisce individui «normali» in casi di improvviso potenziamento del proprio ruolo, rivelandone l'esaltato desiderio di essere al centro del mondo - ricava da questo totale potere di vita e di morte una sorta di estrema realizzazione dell'Ego.

A modo loro, l'assassino, il torturatore, il massacratore e lo stragista *si fanno Dio*, non costruttori, ma pur tuttavia distruttori a loro piacimento di vite e di mondi. Se la mia opinione fosse giusta, ne deriverebbe il non poter attribuire neanche queste orripilanti manifestazioni della natura umana solo a feroci psicopatologie individuali, legate magari ad infanzie particolarmente deviate, ma doverle elencare tra le possibili varianti, in grado di colpire a largo raggio, dei comportamenti umani e dei più pericolosi desideri d'ingigantimento dell'Ego. Per inciso. Anche per il santo, per il martire, per il rivoluzionario che danno la propria vita per la collettività, c'è un ritorno di potenziamento dell'Ego senza il quale, credo, tali imprese sarebbero impossibili: ma in questo caso l'estensione dell'Io avviene tramite l'identificazione con il Noi e dunque mediante un'impresa positiva per la collettività, all'opposto degli esempi, precedentemente citati, distruttivi per la socialità.

Ciò malgrado, però, neanche tale modello andrebbe prospettato come norma generale, perché resta sacrosanto l'aforisma *beata quella collettività che non ha bisogno né di santi né di eroi*, non essendo la santità e l'eroismo una pratica generalizzabile e permanente a livello di massa.

Ma tornando ad espressioni meno estreme dei desideri di espansione dell'Ego, mi pare utile aggiungere ai comportamenti che possono ostacolare la socializzazione e la collaborazione dell'Io con il Noi un esame sommario dell'*identificazione* e dei desideri di *egemonia* e di *autocentralità* (per sé e/o per il gruppo affine): meccanismi che incidono assai sull'attività collettiva e, in prospettiva *benicomunista*, sulle *chances* di successo di una democrazia davvero egualitaria e partecipata. Nel capitolo precedente ho contestato a Hardt e Negri, tra le altre cose, la velleitaria e pericolosissima (sullo sfondo si rischia di intravedere il Pol Pot che eliminò fisicamente in Cambogia tutte le «identità non proletarie») proposta di *cancellazione delle identità*, ritenute foriere di conflitti e di conservatorismo. I due si riferivano soprattutto a identità etniche, nazionali, religiose, razziali, famigliari: ma il fatto è che gli umani possono identificarsi - e per lo più ne sentono un forte bisogno - con qualsivoglia gruppo, idea, impresa, con la stessa convinzione che con i simili per colore della pelle, etnia o nazionalità. Ci si identifica con la classe o il ceto (oggi poco i salariati), con la nazione, con la città e con il quartiere (o contrada, vedi Siena), con una squadra di calcio e pure con il proprio sito, blog o gruppo Facebook o Twitter. Nei partiti e nelle organizzazioni politiche e sindacali ma anche nei movimenti, ci si identifica nella propria struttura o nell'ultima campagna condotta e si diventa *quella* organizzazione o campagna: per cui si può avere un'identità renziana, berlusconiana o grillina; ma anche un'identità Cobas o Cgil, del Centro sociale X, o No Tav, No Grandi Opere, No Muos, No Ttip, No Biocidio ecc.. sovente con la stessa intensità, malgrado gli interessi individuali «di bottega» siano garantiti dai grandi partiti e sindacati, ma non dalle organizzazioni sociali e sindacali alternative e tantomeno dai movimenti, e dunque ci si identifica spesso indipendentemente dai ricavi economici e di potere che ne derivano.

La forza dell'*identificazione* è relativamente indipendente dal soggetto che fornisce identità: seppure chi di noi è impegnato in organizzazioni sociali, sindacali o politiche ritiene la nostra identità strutturata ben più rilevante e «seria» - e in effetti socialmente lo è - rispetto magari al legame di chi s'identifica con una contrada di Siena o in una squadra di calcio: la connessione può essere vissuta in maniera altrettanto potente e provocare deformazioni significative negli intenti originari. Così, il partito o il sindacato, ma anche il Centro sociale o un movimento, che dovrebbero essere strumenti di trasformazione e non *fini*, possono diventare, obiettivo primario di potenziamento, innescando meccanismi concorrenziali anche aspri e un desiderio di affermazione che si trasferisce dall'Io personale all'Ego di gruppo e provoca la spasmodica ricerca della cosiddetta *egemonia*, che, da tematica politica mirante al successo di obiettivi e princìpi, assai spesso si trasforma in uno scontro anche brutale per la vittoria di un *marchio* politico su altri, magari avulso dai contenuti, che mutano disinvoltamente con le stagioni.

Pur tuttavia, come per gli altri comportamenti di autoaffermazione, la ricerca di identità appare saldamente radicata nell'animo umano. Dunque, come per gli altri *egotismi*, considero inutile, e anzi controproducente, pensare di eliminare o ignorare le identità: lo sforzo costante verso una società democratica ed egualitaria dovrebbe fare in modo che almeno le identità che intendono battersi per tale società evitino i tentativi di sopraffazione o volontà egemonica nei confronti delle altre componenti, magari discordanti su questa o quella tematica, impiantando alleanze e coalizioni paritarie, operanti sulla base del più largo consenso, anche come modello

di possibile democrazia integrale. E come provvisoria conclusione sull'auspicato, necessario equilibrio tra difesa/cura del Sé e del Noi collettivo, confermo quanto già scritto in *Benicomunismo*, e cioè che la modalità di azione dovrebbe essere quella di una permanente sollecitazione dell'*altruismo egoistico*.

> *Esso non è un prodotto naturale, spontaneo o automatico dell'Ego. Si tratta di creare le condizioni affinché i singoli possano verificare che ciò che tutela la propria difesa e realizzazione coincide con ciò che avvantaggia la collettività. Però tali condizioni: a) devono essere liberamente scelte da ognuno/a, senza imposizioni; b) non sono date una volta per tutte; i conflitti sociali non spariranno mai, ci saranno sempre contraddizioni in una collettività; vaticinare una totale Armonia Sociale, può solo provocare l'occultamento delle contraddizioni e, alla fine, la repressione di esse e dei suoi protagonisti più deboli; c) non vanno elargite da Potenti a Sudditi, ma devono poter essere controllate e gestite direttamente dagli interessati: dal ché il valore supremo della democrazia integrale che consenta a tutti/e di influire su questo delicato equilibrio di «altruismo egoistico», non realizzabile in un contesto in cui la democrazia è appaltata a professionisti del Potere, che hanno interessi propri e distinti da quelli della collettività. In tal senso del tutto squilibrate risultano le storie sociali del neoliberismo predatorio così come quelle del «socialismo reale»: nel primo caso l'incentivazione assillante alla lotta spietata di tutti/e contro tutti/e non può di certo consentire l'equilibrio tra i due poli della contraddizione umana; nel secondo caso, il tentativo di annullare l'interesse individuale in un presunto interesse collettivo sociale - determinato unilateralmente dal Partito Unico - non poteva che provocare un equivalente squilibrio. Di fronte al monopolio del potere, la grande maggioranza degli individui ha reagito con la non collaborazione economica, il disinteresse verso il proprio lavoro e il presunto «sforzo comune», il boicottaggio, la coltivazione dei propri piccoli spazi di autonomia. D'altra parte la feroce competizione capitalistica, anche quando comporta per sé vantaggi materiali, logora non solo i più deboli e indifesi: ne è la riprova l'elevata insoddisfazione sociale che si manifesta pure nelle nazioni che hanno goduto del maggior benessere economico. Istintivamente, milioni di individui percepiscono che Noi è meglio che Io, cioè che la continua lotta per sopraffare l'altro non solo è estenuante ma non dà alcuna garanzia di duratura autotutela. Però, bisogna vedere se il Noi salvaguarda davvero i singoli e la comunità o se è un espediente per subordinare tutti al potere di chi sostiene di lavorare per il bene comune, mentre costruisce le proprie fortune* (pp. 256-7).

Naturalmente (beni)comunisti?

Per un ulteriore approfondimento dei temi legati all'intreccio tra azione politica e natura umana - al fine di indagare le possibilità reali di una società egualitaria postcapitalistica e a democrazia integrale - mi servirò di un dialogo a distanza con un testo dal titolo emblematico, *Naturalmente comunisti*, e con il suo autore, Felice Cimatti, linguista legato all'impostazione di Noam Chomsky, che insegna Filosofia del linguaggio all'Università della Calabria. Su che genere di comunista sia Cimatti, tornerò più avanti perché non è un elemento decisivo nel dialogo critico che avvierò con il suo lavoro che, fin dal titolo, si propone di dimostrare la *naturale* propensione degli umani alla socializzazione, alla vita comunitaria e, per estensione, a una società che elimini la proprietà privata e «comunistizzi» le strutture economiche e politiche. Nella diatriba tra natura umana determinata culturalmente o biologicamente, Cimatti propende nettamente per la prima tesi.

Esiste un modo «naturale» di vivere per gli esseri umani? Il libro nasce da questa domanda e prova a rispondere in modo affermativo. Sì, c'è una vita naturale per l'umano, e non è quella che sta attualmente vivendo. La tesi di questo libro è che la vita sotto il sistema economico-sociale chiamato capitalismo è una vita innaturale, che molto poco si adatta alla nostra natura biologica. Per questa ragione è un sistema che deve essere abbandonato. E può essere abbandonato perché, diversamente dai disfattisti secondo i quali è l'unico modo di vivere, una vita diversa, e migliore, è a nostra disposizione. La vita naturale, al contrario, è quella che Karl Marx chiama «comunismo». La tesi consapevolmente inattuale del presente volume è che il comunismo è il modo di vivere che meglio realizza le potenzialità biologiche, naturali, della specie umana, mentre il capitalismo, all'opposto, è quello che più le umilia e deprime, con la prospettiva finale di annientarle[13].

Certo, può stupire chi legge il libro di Cimatti il fatto che l'autore parli di comunismo come se fosse un contemporaneo di Marx, nutrendo, malgrado le clamorose smentite storiche novecentesche, la stessa fideistica certezza nel potere palingenetico, di per sé, dell'abolizione della proprietà privata: perché nel testo non c'è neanche una riga di spiegazione del fallimento del *comunismo reale* novecentesco in decine di paesi del mondo. O meglio: una riga c'è, ma è nell'ultima pagina di copertina, quella riempita dall'editore, laddove si legge: «*Il disastro umano e storico del comunismo reale, finito con la caduta del Muro di Berlino, ha fatto credere a molti che il capitalismo fosse non soltanto il modello economico vincente, ma addirittura l'unico possibile e natural*». Ma poi, in tutto il libro al «*disastro umano e storico*» non si fa il minimo accenno né si tenta un'interpretazione di esso in sintonia con la tesi che l'abolizione della proprietà privata sia la carta decisiva per far emergere la parte «buona» e *naturale* degli umani.

Visto come ho trattato, sia in *Benicomunismo* sia in questo volume, l'idealismo del Marx politico - e la tetragona ripetizione da parte del comunismo novecentesco di *mantra* che sfuggono a qualsiasi spiegazione del suddetto «disastro» e del trionfo dello stalinismo, nonché a una riflessione sulle vie da seguire per non ripeterlo - ci si può domandare il perché di questo mio dialogo critico con il testo di Cimatti. Gli è che l'autore presenta, in maniera più raffinata di quel che in questi anni molti tardocomunisti sono riusciti a fare (merito forse delle buone influenze chomskyane), un'antologia dei tanti *topoi*, «luoghi» costanti e ineliminabili, di una visione *buonista* e idealistica degli umani che ha imperversato per lunghissimo tempo nell'elaborazione teorica e politica marxista. È ad esempio la convinzione che traspare dal brano appena citato: il capitalismo sarebbe un sistema «*innaturale*» estraneo alla «*natura biologica*» umana, all'opposto del comunismo che invece esalterebbe tale natura. È una convinzione profondamente errata, ma viene da lontano. Ha le sue radici nelle tesi del Marx politico, espresse in particolare nelle opere di propaganda, a partire dal *Manifesto,* laddove si disegnava la borghesia capitalistica come «*incapace di rimanere ancora più a lungo la classe dominante della società... (e) incapace di dominare perché incapace di assicurare al suo schiavo l'esistenza persino nei limiti della sua schiavitù... l'esistenza della borghesia non è più compatibile con la società*». La storia ha abbondantemente dimostrato che non era così: non solo il capitalismo è rimasto il sistema dominante, ma ha

13 F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 1-2.

esteso di gran lunga, rispetto all'epoca di Marx, il proprio comando e la propria penetrazione mondiale. A riprova che, diversamente dal pensiero idealistico e antropologicamente *naïf* sulla natura umana, di essa il capitalismo coglie, interpreta, esalta ed esaspera alcune caratteristiche, di cui il Marx analista del Capitale probabilmente era consapevole mentre, credo altrettanto coscientemente, il Marx politico metteva in ombra per galvanizzare la lotta contro il sistema, dipingendolo come più fragile e *innaturale* di quanto effettivamente fosse.

Potremmo dire che capitalismo e (beni)comunismo esaltano caratteristiche opposte, ma tutte ben radicate nella parte biologica e istintuale della natura umana. Il primo porta al parossismo l'egotismo unilaterale e competitivo, la cupidigia di potere e di possesso, l'*individualismo combattente,* la lotta di tutti contro tutti e il premio ai vincitori che guadagnano con la vittoria tutto il bottino: insomma il trionfo organizzato e incentivato di quella che di solito, facendo sempre torto agli animali, si definisce «legge della giungla». A tale «legge» una parte dell'animo umano è sensibile, in contrasto però con l'altra parte, quella che ho definito *altruismo egoistico*, cioè la consapevolezza che, piuttosto che lottare con l'Altro, è bene allearcisi, per il bene proprio e comune. Guai dunque a pensare che, come sottintende Cimatti, il sistema che combattiamo, essendo «innaturale», sia destinato di per sé a sparire. Lo stesso Cimatti, però, manifesta qualche incertezza se più avanti scrive:

> *La natura dell'animale umano è di non avere una sola vita naturale di fronte a sé. La nostra biologia è quella di poterci costruire la nostra vita. Di tutte queste potenzialità il capitalismo ne esalta e ne sviluppa soltanto una, l'«avere cose»*[15].

Verrebbe da dire: buona la prima (frase), discutibile la seconda, errata e unilaterale la terza. E cioè: è vera la pluralità di opzioni «naturali» a disposizione di ogni essere umano, che può scegliere tra l'individualismo e la socialità, tra privilegiare l'Io o il Noi. Ma sempre con i limiti fin qui citati: da un punto di vista biologico la difesa di se stessi è ineludibile; e dunque è assai dubbio che ci si possa «*costruire la vita*» su un piano esclusivamente concettuale, come se gli umani fossero plasmabili a piacere e si potesse eliminare ogni pulsione istintuale verso la pura difesa del Sé. Del tutto sbagliata, infine, la terza frase, una distinzione manichea secondo la quale il capitalismo è solo la società dell'*avere* mentre il comunismo sarebbe la società dell'*essere*.

Credo che, malgrado una pletora di filosofi, letterati e pensatori si siano cimentati nei secoli sulla distinzione tra le due categorie, nessuno/a sia mai riuscito/a davvero a tracciare una netta linea di divisione tra di esse. L'*avere* contiene una vasta gamma di contenuti e caratteristiche: si possono *avere* ricchezze materiali e oggetti di consumo, ma anche desideri e speranze, idee e sentimenti, conoscenze e amori; oppure, avere potere, ruoli sociali rilevanti, forti ambizioni, protagonismo. Anche l'*essere* è categoria sfuggente: si può *essere* intelligenti e colti, amanti dell'arte e della natura; ma si può anche essere potenti e aggressivi, feroci e sfruttatori. Quindi, andrebbero evitate rozze semplificazioni usate per dimostrare che il capitalismo è solo la società che induce al possesso spasmodico di oggetti e alla cancellazione di ogni cura della propria personalità, mentre la società che vogliamo sarebbe imperniata sulla realizzazione completa di un *essere*, destinato a vivere di spiritua-

14 K. Marx-F. Engels, *Manifesto*, cit. p. 75.
15 F. Cimatti, *op. cit*., p. 5.

lità e pienezza interiore. Alla fin fine, malgrado i bombardamenti pubblicitari, sta ad ogni individuo la decisione di quanto assecondare questa pressione: e d'altra parte non è che la propaganda dell'*essere* comunisti da parte dello stalinismo novecentesco fosse meno invadente, aggressiva fino alla violenza estrema.

È invece condivisibile la polemica di Cimatti contro le tesi (opposte a quelle sugli umani *naturalmente* comunisti) della *psicologia evoluzionistica* e in particolare del sociobiologo Edward Wilson: una lettura meccanicistica della natura umana come incapace di prefissarsi «*uno scopo che vada al di là degli imperativi creati dalla sua storia genetica*»[16], visto che la mente umana sarebbe «*costruita in una maniera che la... costringe a fare delle scelte con uno strumento puramente biologico. Se il cervello umano si è evoluto grazie alla selezione naturale, persino le capacità di scegliere particolari giudizi estetici e credenze religiose devono aver avuto origine dal medesimo processo meccanicistico*»[17]. Secondo Wilson e un'intera scuola di pensiero antropologica (e politica), la natura umana sarebbe già fissata, attraverso i passaggi della sua evoluzione biologica, in maniera irreversibile e immutabile.

> *La mente umana non è una «tabula rasa» su cui l'esperienza disegna complesse figure. Essa... è un dispositivo di esplorazione dell'ambiente che prende in considerazione certi tipi di scelte e non altre e poi, per disposizione innata, propende per un'alternativa rifiutandone altre... I particolari del processo decisionale distinguono gli esseri umani l'uno dall'altro, ma le regole che vengono seguite sono tanto strette da produrre un'ampia sovrapposizione delle decisioni prese da tutti gli individui e una convergenza tanto intensa da poter essere definita natura umana*[18].

Cimatti contesta giustamente l'idea che la natura umana sia fatta solo di istinti biologici, predeterminati nell'evoluzione e non modificabili, e che dunque l'umano veramente *naturale* sia quello delle origini, agli albori dei tempi, dato che «*i meccanismi che erano adattamenti a un antico modo di vivere non necessariamente saranno adattativi nel mondo moderno*»[19].

> *Secondo la sociobiologia la mente umana, come conseguenza della sua conformazione naturale, non si trova a proprio agio nel mondo della cultura, nel mondo umano successivo al Pleistocene*[20]*... Questa considerazione è particolarmente rilevante quando si tratta di stabilire qual è. se ne esiste una, la vita giusta per gli esseri umani. Se esiste una natura universale umana che consiste in una serie di «meccanismi psicologici evolutivi» adattati alle condizioni di vita del Pleistocene, allora la vita giusta sarà quella che valeva in quelle condizioni; ciò significa in particolare, che il modo di vita moderno di molte società umane è da considerare non naturale. La vita giusta esiste, ma non è per esempio quella che aumenta la giustizia sociale o l'eguaglianza, ma è quella dell'orda primitiva degli antenati della nostra specie*[21].

16 Edward Wilson, *Sulla natura umana*, Zanichelli, Bologna 1980, p. 5.
17 *Ibidem*, p. 6.
18 *Ibid*., p. 49.
19 Cit. da John Tooby-Leda Cosmides-Jerome Barkow, «Evolutionary psychology and conceptual integration», in *The adapted mind*, Oxford University Press, New York 1992, pp. 5-6.
20 Il Pleistocene è, nella scala dei tempi geologici, la prima delle due epoche in cui è suddiviso il Quaternario (l'altra, l'Olocene, è attualmente in corso). È compreso tra 2,58 milioni e 11.700 anni fa. La datazione della fine del Pleistocene viene fatta coincidere con l'arretramento dell'ultimo ghiacciaio continentale e corrisponde, in paleoarcheologia, alla fine dell'età paleolitica.
21 F. Cimatti, *op. cit*., p. 17.

Si tratta in effetti di una tesi assurda sul piano scientifico e reazionaria, una volta calata nel dibattito politico-sociale, che vorrebbe trasferire la fissità della mente dell'uomo preistorico ad oggi, considerando addirittura *innaturale* l'adattamento di essa (in realtà sparita da decine di secoli, essendosi modificata proprio con lo scambio sociale) alla civiltà e alla cultura odierne. Ma Cimatti per così dire, piega troppo il bastone dall'altra parte, sottovalutando gli istinti ancora operanti e non eliminabili per via culturale. A Wilson che scrive, a proposito dell'etica umana:

> *Nella misura in cui i principi sono scelti dalla conoscenza e dalla ragione lontani dalla biologia, essi possono essere, almeno in teoria, non darwiniani... Il grande dilemma spirituale, e l'interessante problema filosofico che ciò solleva, è il seguente: può l'evoluzione culturale dei valori etici superiori acquistare una propria orientazione e un proprio impulso e sostituire completamente l'evoluzione genetica? Penso di no. I geni tengono la cultura al guinzaglio... Il cervello è un prodotto dell'evoluzione. Il comportamento umano - come le più profonde capacità di risposta emotiva che lo sospingono e lo guidano - è la tortuosa tecnica grazie alla quale il materiale genetico umano è stato e sarà mantenuto integro. La moralità non ha altra funzione ultima dimostrabile... Le forme di organizzazione sociale più elaborate, malgrado le loro apparenze esteriori, servono in ultima analisi da veicolo del benessere individuale, verso il vantaggio darwiniano del singolo essere umano e dei suoi parenti più stretti*[22],

così risponde Cimatti:

> *Se la moralità non ha altra funzione se non quella puramente biologica di aumentare la diffusione del materiale genetico umano... (se) l'etica naturale non è mai disinteressata, un'etica interessata può dirsi ancora un'etica?... Per Wilson il futuro rappresenta un pericolo perché è nel passato che si trova la natura umana. La conseguenza finale di questo ragionamento è che un mondo giusto, un mondo in cui i diritti dell'altro non vengano stabiliti in rapporto alla sua maggiore o minore vicinanza genetica con noi, diventerà possibile solo andando oltre la nostra natura*[23].

Se l'unilateralità estremista di Wilson e degli psicoevoluzionisti politicamente fornisce ricco materiale alle posizioni più conservatrici o reazionare, un opposto unilateralismo impedisce però a Cimatti di accettare la parte non contestabile delle tesi wilsoniane, concentrata nell'affermazione che «*l'evoluzione culturale dei valori etici superiori*» non può «*sostituire completamente l'evoluzione genetica*». Insomma, la natura umana non coincide con l'istinto primigenio dell'uomo delle caverne, tuttavia alcuni istinti fondamentali sono ineliminabili (e lo saranno sempre, credo). E per fortuna, visto che ogni individuo ha come obbligo genetico l'autoconservazione e la difesa del Sé, ostacoli insormontabili per chi (non Cimatti) vede il comunismo come una *società-formicaio* basata sull'annullamento delle individualità.

Peraltro, l'idealismo sull'umanità «naturalmente comunista» impedisce a Cimatti di rispondere alla sua stessa domanda - se un'*etica interessata* si possa ancora chiamare etica - non riuscendo a spiegarci di cosa sia fatta un'*etica disinteressata* e come possa divenire possibile, a livello di massa, che un individuo accetti l'imposizione di criteri morali e sociali che vadano radicalmente contro i propri interessi. In realtà, nessun astratto valore etico può far dimenticare il Sé, a cui si può chiedere di accettare un equilibrio tra il Noi e l'Io ma non di sacrificare siste-

22 E. Wilson, *op. cit.*, pp. 111-17.
23 F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 18-20.

maticamente il secondo al primo. Cosicché si può dire che ogni etica sia, seppur in forme diverse, *interessata*: ho interesse a sostenere e praticare una certa etica e un comportamento sociale conseguente se credo che in tal modo la vita della collettività favorisca e difenda la mia partecipazione ad essa. In definitiva, possiamo considerare punto cruciale etico la massima «*non fare agli altri quello che non vorresti venisse fatto a te*» o, in positivo, «*fai agli altri quello che vorresti venisse fatto a te*»: è l'applicazione collettiva di questi princìpi, e non già l'annullamento dell'Io o il disvelarsi subitaneo della «naturale» bontà e socialità umana, a poter costituire il substrato di una società postcapitalistica egualitaria.

Penso per esempio che il signor X, che si ritiene *virtuoso* eticamente, consideri gravi offese all'umanità il massacro, la strage, la tortura e anche il «semplice» assassinio, non per *imprimatur* divino (tant'è che la grande maggioranza degli uomini e donne accetta tranquillamente le stesse violenze se fatte agli altri animali; e una parte di essi, *non virtuosi*, le infliggono pure agli altri umani), ma perché non vuole essere massacrato, torturato e neanche ammazzato: e in nome di questa elementare forma di autodifesa, è disposto/a a rinunciare a uccidere (o torturare) chi lo danneggi gravemente nella vita quotidiana. Queste motivazioni, a mio parere, valgono più o meno per ogni principio etico: che affermiamo non già perché, come nel mito platoniano dell'Iperuranio, abbiamo magicamente visitato quel mondo celeste venendo così a conoscenza dei veri e assoluti princìpi morali, ma perché presumiamo che tali princìpi - come pure quelli relativi a una possibile società senza sfruttamento, guerre e ingiustizie sociali - consentirebbero la miglior vita possibile non solo agli altri, ma in primo luogo a noi stessi. Dunque, è vero che una natura umana costruita solo intorno «*alla nozione di istinto, e quindi orientata verso il passato, non è in grado di spiegare la variabilità del comportamento umano e soprattutto l'orientamento verso il cambiamento e il futuro della nostra specie* (p. 23)»: a patto però di non estremizzare la tesi al punto da ritenere possibile (e magari auspicabile) l'annullamento di *ogni* istinto, e in particolare di quelli preposti alla difesa e alla valorizzazione della propria individualità.

Analogamente, ritengo che vada seguita una simile *aurea via di mezzo*[24] (seppur non nel senso datole da vari *neoconfuciani*, che praticano l'indifferenza e l'accettazione dell'esistente) nella contesa teorica che Cimatti ingaggia con una posizione ideologica, culturale e politica che è opposta a quella degli psicoevoluzionisti, espressa in maniera esemplare e celebre da Arnold Gehlen[25]. Nel sesto capitolo di *Benicomunismo* ho trattato dettagliatamente la visione antropologica del filosofo tedesco e la sua contrapposizione a quella della Scuola di Francoforte e di Adorno

24 Il concetto di *aurea via di mezzo*, attribuito dai discepoli a Confucio, è molto simile all'*aurea mediocritas* del poeta latino Orazio. Quest'ultima aveva un senso ben diverso dall'uso attuale che si fa di tale espressione (tratta dalle *Odi* II, 10, 5). In latino, infatti, la *mediocritas* non assumeva il valore spregiativo che ha l'italiano «mediocrità», ma indicava lo «stare in una posizione intermedia», tenendosi lontani dagli eccessi e rispettando appunto «il giusto mezzo». Anche per il confucianesimo la «via di mezzo aurea» intende esprimere un atteggiamento del genere di fronte alla vita, una *moderazione ottimale* nei giudizi e nelle posizioni prese al momento di valutare persone, cose e concetti.

25 Per saperne di più sull'antropologia del filosofo tedesco Arnold Gehlen (Lipsia 1904-Amburgo 1976) si può leggere il suo libro più noto: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo,* del 1940, profondamente rivisto e corretto negli anni '70.

in particolare: e a quelle pagine rimando per un approfondimento in materia, mentre qui approfitterò della polemica a distanza di Cimatti con Gehlen per chiarire ulteriormente il mio punto di vista *mediano* tra i due poli del contrasto. L'epicentro del pensiero antropologico di Gehlen è racchiuso nella convinzione che gli umani siano non solo privi di istinti immutabili, ma non abbiano neanche una natura specifica, né una base psicobiologica determinata o una struttura evolutiva definita.

> *L'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze, nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo, in senso essenzialmente negativo... Difetta di istinti autentici e durante l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto; in altre parole: in condizioni naturali, originarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra*[26].

In questo passaggio, in effetti, l'argomentazione si presenta superficiale, al limite del puerile. La lunghezza del periodo in cui gli umani sono indifesi non è un argomento significativo: peraltro anche i «*predatori pericolosi*» sono, nei primi mesi di vita, del tutto fragili. E men che meno è sostenibile la tesi dell'«*inadattamento*» o delle *«non specializzazioni»*, visto che la specie umana ha dimostrato l'esatto opposto, e cioè la massima capacità di adattarsi all'ambiente esterno e di specializzarsi, sviluppando attraverso il pensiero, il linguaggio e il conseguente sviluppo tecnico e scientifico una serie di strumenti difensivi e offensivi, che ovviassero alle effettive limitatezze fisiche, se confrontate con la forza degli animali «predatori». Divenendo animale altamente pericoloso, offensivo e «predatore», e certamente iperspecializzato, in grado ora, volendo, di eliminare la gran parte delle altre specie animali o comunque di sottometterne tante, come ha fatto nella realtà, trasformandole in cibo di massa, nella forma dell'allevamento/macellazione, o imprigionandole in mille forme, fino a torturarle e vivisezionarle per i propri fini. Il ché tra l'altro dimostra l'inconsistenza dell'altra tesi di Gehlen, quella secondo la quale gli umani «*difettano di istinti autentici*»: in realtà l'istinto di sopravvivenza, di difesa, sviluppo e potenziamento del singolo individuo è fortissimo negli umani, al punto da spingere il cervello ad elaborare i più efficaci strumenti al proposito, producendo un'incontrastata supremazia su qualsiasi altra entità biologica (magari escludendo virus e batteri, con i quali la «partita» resta quantomeno aperta). Non è dunque difficile per Cimatti contestare questa parte delle tesi di Gehlen.

> *Ma è biologicamente giustificato sostenere che l'uomo non abbia specializzazioni corporee e mentali? Un piccolo umano comincia a parlare una lingua in pochi mesi, e in meno di due anni sviluppa sorprendenti capacità linguistiche, non sembra affatto privo di specializzazioni, al contrario il suo cervello è predisposto per imparare una lingua e il suo corpo per ascoltare e produrre suoni linguistici. Senza tali predisposizioni biologiche nessun animale è in grado di imparare a parlare e ad usare un oggetto complicato come una lingua umana... Per Gehlen la natura umana, in modo simmetrico e contrario alla concezione della psicologia evoluzionistica, è quella di «un essere irrimediabilmente inadeguato», segnato da una «sprovvedutezza biologica unica». Il corpo «naturale» umano è quindi «nudo»... Se però osserviamo il mondo umano reale, non troviamo mai un essere umano nudo in questo senso radi-*

26 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

cale: anche l'umano più primitivo ha sempre con sé almeno un'arma, poi un contenitore per l'acqua, una sporta per il cibo e così via[27].

Non si tratta di un contenzioso puramente ideologico e culturale: da tali premesse Gehlen trae un'esaltazione dell'assoluta necessità delle istituzioni coercitive e repressive, visto che gli umani sarebbero indifesi, sbandati, incapaci di decidere. E che questa visione antropologica abbia portato Gehlen e i suoi sostenitori ad assumere un ruolo molto conservatore da un punto di vista sociale e politico, era quanto facevo notare nel sesto capitolo di *Benicomunismo*.

Secondo Gehlen l'uomo è sprovvisto, a differenza degli animali, di quegli schemi preordinati di comportamento che sono forniti dagli istinti e quindi è «un essere organicamente manchevole». Egli ha un costante bisogno di istituzioni, che gli consentano di rendere stabile la sua condotta, sottraendolo all'imprevedibilità che nasce da quella profusione di stimoli che lo rende differente e più esposto rispetto agli animali... (Così) le istituzioni divengono una «seconda natura» che agevola la vita dell'uomo immettendola nei binari della routine e dei ruoli e consentendogli di agire senza ogni volta dover tornare a scegliere e pensare... Mentre Adorno vede in questa esteriorizzazione e oggettivazione delle istituzioni un'alienazione, una patologia storico-sociale che l'uomo deve combattere per conquistare la propria libertà, per Gehlen la funzione vitale delle istituzioni sta proprio nella loro capacità di liberare le spalle degli uomini dal fardello di dover prendere decisioni su tutte le questioni della loro vita. Esse aiutano gli uomini in quanto producono un esonero dai rischi che nascerebbero se si affidassero alla loro autonomia[28].

Che è poi, più o meno, anche la tesi sostenuta da Cimatti.

Non viene chiesto all'animale lo sforzo, e l'incertezza, di decidere cosa è ciò che si trova di fronte: a questa domanda hanno già risposto i suoi istinti che lo guidano con sicurezza. Gehlen spesso descrive questa situazione con parole confortanti, quasi di rimpianto. Del tutto diversa, invece, la situazione umana, che al contrario vive la condizione di un radicale «disancoraggio da un ambiente preciso»[29]*. La caratteristica distintiva del mondo, perché per Gehlen non esiste un ambiente umano, è che al suo interno «l'uomo è soggetto ad una profusione di stimoli assolutamente estranea alla natura animale, ad una piena 'senza scopo' di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare... Gli sta di fronte, in termini negativi, un mondo di sorprese, dalla struttura imprevedibile che va esperito con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti»*[30]*... Il primo compito dell'umano è ridurre il rischio mortale a cui è esposto e quindi «trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita»*[31]*. La premessa antropologica di Gehlen è la condizione originariamente deficitaria dell'umano... L'animale umano, che viene al mondo senza inibizioni istintive, diventa così un essere intrinsecamente pericoloso, perché privo di una determinata natura biologica... Per Gehlen l'animale umano è così «un essere da disciplinare»... In questa descrizione della vita è implicito un programma politico e sociale reazionario*[32].

27 F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 24-5.
28 F. Cassano, *op. cit.*, pp. 52-4.
29 A. Gehlen, *op. cit.*, p. 62.
30 *Ibidem*, p. 63.
31 *Ibid.*
32 F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 28-30.

Ora, è fuor di dubbio che vada rifiutata una lettura della specie umana *misantropa* come quella di Gehlen, laddove si suppone che la vita sarebbe tanto più facile e gradevole per uomini e donne quanto più fosse simile a quella dei non umani, caratterizzata da una «*benefica assenza di domande*» e da una tale predominanza degli istinti che uomini e donne non debbano neanche «*immaginare un'altra possibilità*» di azione, poiché scelte e decisioni procederebbero «*senza arresti o dubbi, con la forza di convinzione di ciò che è naturale*». Pur tuttavia, non vanno trascurati due punti forti dell'argomentazione di Gehlen. Il primo riguarda il diffuso atteggiamento umano riguardo alle responsabilità sociali e alla partecipazione ai processi decisionali. Come sottolineava Cassano, per Gehlen gli umani hanno assoluto bisogno di istituzioni coercitive e gerarchiche pittosto che egualitarie e democratiche, che diventino una *seconda natura* la quale instradi la loro vita in una *routine* che permetta loro di agire senza essere obbligati ogni volta a dover scegliere, con i conseguenti rischi di sbagliare e le successive penalizzazioni. La forza delle istituzioni starebbe dunque nel fatto che tolgono dalle spalle degli umani il fardello della decisionalità su quel che riguarda la loro vita in società, esonerandoli dagli oneri della scelta e del possibile errore.

Effettivamente la fuga dalle responsabilità dei processi decisionali collettivi è una costante nel comportamento della grande maggioranza degli umani, con la conseguente delega a quei pochi/e che però si riservano poi il diritto di decidere per tutti/e, annullando ogni reale democrazia partecipata. Solo che Gehlen sbaglia grossolanamente attribuendo questa atteggiamento - scansare i rischi e gli oneri dell'impegno sociale collettivo - al fatto che uomini e donne sarebbero sprovvisti degli schemi preordinati di comportamento forniti dagli istinti: il ché li renderebbe «*esseri organicamente manchevoli*», causando instabilità nella loro condotta di vita in assenza di istituzioni che li controllino e li guidino. Non è la «manchevolezza» genetica o la carenza di istinti a frenare la gran parte degli umani quando si tratta di partecipare a imprese collettive e di assumersi responsabilità di scelta all'interno dei processi sociali, ma al contrario proprio la risposta elementare al più potente degli istinti, la difesa della propria individualità. Decidere significa anche confliggere, contrastare, farsi dei nemici, rischiare l'errore e le conseguenze sociali di esso. Ciò che, ad esempio, l'esperienza di mezzo secolo mi ha insegnato è che, malgrado noi Cobas si sia tentato di agevolare la partecipazione e la responsabilizzazione collettive, il meccanismo di delega delle decisioni ad altri/e resta largamente maggioritario, non già per «manchevolezze» istintuali, ma perché una partecipazione e una decisionalità permanenti sono onerose e logoranti. Perché fare tutto ciò senza poterne ricavare tangibili vantaggi individuali, si domandano in tanti/e?

L'istinto, così come suggerisce alla gazzella di «scansare» il conflitto con il leone, consiglia agli umani di evitare conflitti, contrasti e impegni che, oltre ai rischi e ai possibili insuccessi, non diano anche gratificazioni, prebende, premi concreti. Insomma, torniamo all'*altruismo egoistico*: a livello di massa, ci si impegna stabilmente in iniziative, imprese e battaglie collettive solo se si ritiene che ciò sia compatibile con miglioramenti della propria condizione individuale, cioè se la partita tra dare e avere è vantaggiosa o almeno non in perdita. D'altra parte abbiamo una valanga di esempi di individui che sembravano passivi e amorfi finché i danni sociali non li colpivano direttamente, divenuti vere furie una volta che sono stati presi di mira da questo o quell'evento o provvedimento, in prima persona e senza

possibilità di fuga. Dal ché la mia convinzione che la partecipazione collettiva, fondamentale per ogni seria trasformazione sociale, non richieda mutamenti biologici ma un'efficace miscela di interessi collettivi e difesa individuale. C'è poi una seconda considerazione di Gehlen che è rilevante, ed è il bisogno di istituzioni che gli umani hanno sviluppato nel tempo.

> *L'interna instabilità della vita istintuale umana appare quasi senza limiti. Sono le forme inibitorie fisse e sempre anche limitanti, lentamente sperimentate nel corso dei secoli e dei millenni quali il diritto, la proprietà, la famiglia monogamica, il lavoro diviso in modo determinato, che hanno spinto e disciplinato le nostre pulsioni e intenzioni... Queste istituzioni non sono in alcun senso naturali, e possono venire molto rapidamente distrutte... E quando si abbattono i puntelli, noi ci primitivizziamo molto velocemente*[33].

Gehlen coglie un'indubbia caratteristica della natura umana come si è modellata almeno negli ultimi 30 secoli, pur se di nuovo sbaglia bersaglio quando individua la causa del bisogno di istituzioni nella debolezza e incostanza di uomini e donne nei processi decisionali e nell'assunzione diretta di responsabilità sociali. Le strutture istituzionali, alle quali viene consegnato il monopolio dell'uso della forza, della dissuasione e della repressione/punizione, sono state pressoché sempre accettate a causa della necessità di regole condivise e fatte rispettare anche con la forza, che non costringano l'individuo ad attendersi in ogni momento assalti frontali da parte dell'Altro e a doversi attrezzare di conseguenza. Anche nei processi rivoluzionari, dopo una breve sospensione di autorità, alle vecchie istituzioni ne sono sempre succedute altre, anch'esse depositarie del monopolio del controllo, della forza, della dissuasione. In effetti, quella che Gehlen chiama la *primitivizzazione* dei comportamenti umani nelle fasi in cui crollino le vecchie istituzioni ma non sia in corso alcun processo rivoluzionario che si proponga di istituirne di nuove e migliori, è una costante storica (e a tutte le latitudini) innegabile: e basterebbe guardare anche solo alla barbarie degli ultimi decenni nei luoghi di guerra dove si sono disgregate le comunità nazionali senza che si delineasse un nuovo equilibrio istituzionale e sociale.

Ad incidere in questa ricerca della stabilità e di strutture istituzionali riconosciute, non c'è solo la paura del caos e l'incertezza di vita nei rapporti tra l'individuo e la collettività ma anche la coscienza del fatto che nella società, come generalmente in natura, il vuoto non esiste e l'assenza di istituzioni condivise lascia spazio a «istituzioni» delinquenziali (vedi da noi il *doppio Stato* esistente laddove più forti e potenti sono le strutture delle mafie organizzate) e alla guerra per *bande*, con strumenti generalmente più feroci, violenti, spietati e gerarchici di quelli mediamente usati dagli Stati per imporre i loro voleri.

La polemica di Cimatti con le tesi di Gehlen si ripropone poi nel conflitto con il pensiero dell'*homo homini lupus* di Hobbes, a cui ho già accennato nelle pagine precedenti. «*Gli uomini non hanno piacere, ma al contrario molta molestia, di stare in compagnia di altri*», è il punto di partenza, già citato dal *Leviatano*[34], per le valutazioni di Hobbes sui singoli Ego che, chiusi nella propria solitudine e nella

33 Arnold Gehlen, *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 91.
34 Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 108.

conflittualità permanente con l'Altro, necessiterebbero del controllo costante e coercitivo di un Potere esterno perché «*è manifesto che, durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di ogni uomo contro ogni altro uomo*»[35]. Ed è certamente puntuale la fotografia critica che Cimatti fa di questa visione disperante della vita, della società e della natura umana, misantropa fino alla paranoia sul piano psicologico.

> *[Per Hobbes] il proprio simile è naturalmente un nemico. A fondamento di questa impostazione c'è «la libertà, che ciascun uomo ha, di usare il suo potere come egli vuole per preservare la sua natura, cioè la sua vita, e di fare perciò qualunque cosa egli crederà, secondo il suo giudizio e la sua ragione, che sia il mezzo più adatto a quello scopo. Per libertà si intende... la mancanza di impedimenti esterni»*[36]*. Se l'animale umano non ha bisogno, per diventare umano, delle relazioni sociali, se nasce libero in questo senso radicale, se la socialità è l'effetto di un artificio, allora l'altro non può che essere, appunto, un ostacolo e un pericolo. «Poiché la condizione dell'uomo... è una condizione di guerra di ognuno contro un altro, nel qual caso ognuno è governato dalla propria ragione e non c'è niente che egli possa usare, che non gli sia d'aiuto, nel preservare la sua vita contro i nemici, ne segue che ogni uomo ha diritto su ogni cosa, anche sul corpo l'un dell'altro (*Leviatano*, p. 113)». L'ultima e più disperante conseguenza del radicale individualismo di Hobbes è la negazione di ogni forma di giustizia originaria: «da questa guerra di ognuno contro ognuno risulta anche che niente può essere ingiusto. La nozione del diritto e del torto, della giustizia e dell'ingiustizia non vi ha luogo. Dove non esiste legge, non esiste giustizia... La giustizia e l'ingiustizia non appartengono alle facoltà né del corpo né dell'anima, altrimenti esse potrebbero trovarsi in un uomo, che fosse solo nel mondo, come il senso e le passioni. Esse sono (invece) qualità che si riferiscono agli uomini in società, non in solitudine (pp. 111-12)»*[37].

Questo ipotetico uomo hobbesiano che avrebbe «*molta molestia di stare in conpagnia degli altri*», è davvero una fotografia irreale della natura degli umani, che nascerebbero «solitari» (evento materialmente impossibile) e così vorrebbero restare a vita. Ma ancora più lontana da una reale e concreta antropologia, è la convinzione hobbesiana, sferzata a buona ragione da Cimatti, di un essere umano desideroso di totale e illimitata «*libertà di usare il suo potere come egli vuole per preservare la propria vita, e di fare perciò qualunque cosa egli crederà che sia il mezzo più adatto a quello scopo*».

Sul tema della libertà, faccio una breve digressione che mi permette di dare anche una risposta a Russo che nel suo saggio si domandava come mai, in *Benicomunismo*, avessi usato la parola *libertà* solo associata ad aggettivi o complementi di specificazione, ma mai in assoluto come espressione suprema dell'individualità umana. Potrei cavarmela utilizzando le drastiche considerazioni in materia di Gustavo Zagrebelsky, che sui principi *assoluti*, etici e politici, ha molto riflettuto e molto scritto.

> *Tanto più il concetto è generale e astratto, tanto meno è determinato in particolare e in concreto. Questo vale per la libertà: libertà di e da che cosa? Di questo genere*

35 *Ibidem*, p. 109.
36 *Ibid*., pp. 112-13.
37 F. Cimatti, *op. cit*., pp. 102-3.

*di principi, tanto più se ne celebra la generale validità, tanto più li si svuota. I criteri assoluti sono tutti privi di contenuto. Già Montesquieu, realista e nemico dei voli pindarici, aveva osservato (*Lo spirito delle leggi*, libro XI, cap. II): «Non c'è parola che abbia ricevuto tanti significati quanto la libertà. Gli uni l'hanno presa come facilità di liberarsi di coloro ai quali avessero attribuito poteri tirannici; altri, come facoltà di eleggere coloro ai quali dovessero obbedire; altri, come diritto di portare le armi e di esercitare la violenza; alcuni, come privilegio di non essere governati che da uomini della propria nazione o dalle proprie leggi». Se avessimo voglia di leggere il* Mein Kampf*» di Hitler, troveremmo che per lui la libertà aveva a che fare con l'intolleranza fanatica, il militarismo, la purezza della razza, il giovanilismo, la liberazione dal peso della cultura, il disprezzo del pacifismo e dello spirito egualitario, l'espansionismo, la sopraffazione del più debole da parte del più forte: l'uomo libero come «superuomo», «signore della terra». Che ha a che vedere questo modo di intendere la libertà con, ad esempio, il primo articolo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1848: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti»? Nulla*[38].

Benché la mia idea di libertà sia certo più vicina a quella di Russo piuttosto che a quella di Zagrebelsky, devo ricordare a Franco che la libertà del singolo individuo non può mai essere incondizionata. La libertà è sempre e comunque *condizionata*: ed ogni essere umano, ad di fuori di eccessi di megalomania o di misantropia alla Hobbes, ne è generalmente consapevole. Non esiste una libertà che non abbia «*impedimenti esterni*», come vagheggiava Hobbes, o che, come scrive Russo (che pure è agli antipodi), «*non deve sottostare ad alcuna limitazione sociale*». Ogni libertà personale deve fare i conti con gli altri/e, non può essere consentito al singolo di agire a danno della collettività per garantirsi la totale espansione dell'Ego e dei propri interessi in una logica di *individualismo combattivo*, non ci può essere la «piena libertà» di sfruttare gli altri, di dominarli con la forza, di opprimerli e di esercitare su di essi ogni sorta di violenze che il proprio Ego voglia mettere in atto *liberamente*. Anche l'umano più potente sa che esistono limiti alla sua libertà: e se li ignora, e usa il suo potere per scavalcarli, è cosciente che il suo arbitrio è unicamente basato sulla forza e che, dunque, domani potrebbe venir meno, pagandone le conseguenze. In generale, la grande maggioranza degli individui, a meno di non poter contare su un potere personale illimitato, accetta un condizionamento reciproco e una limitazione delle proprie libertà, venendo a patti con gli altri, visto che al contrario della paranoica visione di Hobbes, gli uomini e ancor più le donne in larga maggioranza non solo non amano la guerra permanente, ma sopportano a malapena anche il conflitto prolungato. Quel che importa ai più è poter addivenire a un'equa mediazione tra la libertà individuale e l'interesse collettivo, che non sottometta la prima alla seconda, ma che non consenta neanche l'arbitrio dell'Io nei confronti della società organizzata: e in definitiva anche questo rimanda a modalità di democrazia partecipata che consentano a ognuno/a, in una società egualitaria, di contribuire alla ricerca di tale buona mediazione.

Tornando allo scritto di Cimatti, mi pare che tale dialettica tra l'Io e il Noi sia invece assente, o comunque trascurabile, quando l'autore, accantonate le critiche ai vari sostenitori dell'immodificabilità della natura umana, passa a descrivere cosa gli faccia credere che la nostra specie sarebbe *naturalmente comunista*.

38 Gustavo Zagrebelsky, «Il valore della dignità», in *La Repubblica*, 12 settembre 2014.

Il problema della natura umana è il problema del possibile... Tale esperienza è il principale effetto del fatto che siamo l'unica specie animale in grado di usare una lingua. Questa capacità è fissata nella nostra dotazione biologica, e quindi l'esperienza del possibile rientra nella natura umana... Secondo Chomsky ciò che è innato nella facoltà del linguaggio si riduce a una proprietà fondamentale, presente solo nella specie Homo sapiens, la capacità della cosiddetta «infinità discreta»[39]*, in base alla quale da «un insieme finito di elementi» si può generare «una matrice potenzialmente infinita di espressioni discrete»*[40]*... Questa proprietà permette di assemblare combinazioni di segni linguistici a cui non corrisponde nulla di effettivamente esistente... In questo modo diventano accessibili al pensiero cosciente anche entità che non esistono realmente, semplicemente perché possiamo individuarle come un nuovo oggetto dicibile... Il carattere biologico distintivo dell'animale umano è il concetto linguistico, che significa che è biologicamente predisposto a immaginare/pensare entità che non esistono (ancora) nel mondo. Il possibile può così comparire nella nostra vita, questa è la natura umana, di pensare il non reale, il possibile*[41].

Di questa impostazione non sorprende tanto la centralità attribuita al linguaggio nel determinare le caratteristiche della natura umana: per un linguista di professione ci può stare una tale enfasi. Stupisce invece come Cimatti possa davvero ritenere che l'uso del linguaggio determini di per sé una *naturale* tendenza degli umani verso il comunismo, visto che esso è stato usato nel corso dei secoli - e continua ad esserlo - per le cose più sublimi e per quelle più infami, dai più raffinati artisti e dai più crudeli torturatori, per il bene delle collettività e per la più efferata violenza verso di esse, per elevare la giustizia e l'eguaglianza, ma ancor più per ingannare i popoli e sottometterli ai voleri delle oligarchie. E sorprende altrettanto che si ritenga indirizzato di per sé verso una superiore socialità l'istinto biologico dell'*infinità discreta*, cioè la capacità di immaginare come possibile qualcosa che non esiste ma che ci potrà essere, e dunque la disponibilità al cambiamento, all'innovazione, alla trasformazione. Questa capacità vale, ad esempio, per il capitalismo tanto quanto per il (beni)comunismo. Fu proprio Marx, punto di riferimento assoluto per Cimatti, ad esaltare con enfasi l'attitudine allo sconvolgimento dell'esistente da parte di quella borghesia che «*ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria*». Furono Marx ed Engels, a celebrare la caratteristica dominante della borghesia capitalistica che

ha distrutto le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache, ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali... ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa... ha spogliato della loro aureola quelle attività che erano considerate degne di venerazione e rispetto, ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati, ha strappato il velo di tenero sentimentalismo che avvolgeva i rapporti di famiglia e li ha ridotti a un semplice rapporto di denari[42].

E non è forse vero che da allora il capitalismo, pur difendendo con ogni mezzo i rapporti di proprietà, ha continuato a trasformare le società, il mondo materiale e

39 Cit. da M. Hauser-N. Chomsky-T. Fitch, «The faculty of language: what is it, who has it and how did it evolve?», in *Science*, n. 298/2002, p. 1571.
40 *Ibidem*.
41 F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 38-9, 43.
42 K. Marx-F. Engels, *Manifesto*, cit., pp. 58-9.

quello mentale, le condizioni di vita quotidiane e le idee di miliardi di persone? Poteva forse Marx anche solo vagamente immaginare che nel secondo decennio del Duemila il capitalismo più aggressivo economicamente, più capace di invadere il mondo con i suoi prodotti - il capitalismo di Stato cinese - avrebbe avuto alla guida un partito «comunista»? Decisamente più realistiche, dopo le enfatiche considerazioni a sostegno del *naturo-comunismo*, appaiono invece alcune domande, e anche una parte delle risposte, che Cimatti si/ci fa successivamente.

> *La natura umana è indefinitamente plastica? O non esiste un'essenza umana? A questo punto possiamo abbandonare questa contrapposizione, che sempre più appare improduttiva e concentrarci invece sul tema della negoziazione del confine tra naturale - e quindi dato, da accettare perché la natura è fatta così - e culturale, ossia ciò che è in nostro potere fare, o non fare... Questa conclusione lascerà insoddisfatto chi vuole poter indicare con sicurezza cosa nel comportamento umano è biologico, innato, iscritto nel genoma, e cosa invece non lo è*[43].

In realtà la conclusione non sarebbe di per sé insoddisfacente, fermo restando che un elemento certamente iscritto nel genoma umano è la difesa, la cura e il rafforzamento di se stessi. La *negoziazione* con l'Altro e la conseguente socializzazione non sono ricadute inevitabili dell'uso del linguaggio, ma il risultato di una constatazione che già l'infante umano non può evitare: ho bisogno degli altri! Il «negozio», o meglio la mediazione tra le due esigenze, è un'operazione che il singolo fa con i caratteri propri della sua individualità, ma anche in base alla socialità che gli viene proposta e alle *regole del gioco* che si trova davanti: ed è per questo che non si può sostenere di per sé la *naturalità* dell'essere o del divenire (beni)comunisti. Una società siffatta, che superi il capitalismo e pratichi la gestione collettiva dei principali mezzi produttivi e finanziari e dei Beni comuni, è una *possibilità*, non una certezza deterministica o la realizzazione della nostra *vera* genetica. Ed è per la stessa ragione che, piuttosto che crogiolarsi nelle vetero-certezze marxiane sull'inevitabilità del socialismo, bisogna dedicare il massimo impegno a chiarire, nella teoria e nella pratica, proprio le «regole del gioco» e prima di tutto le forme di una democrazia partecipata: perché se il comunismo di cui Cimatti o altri/e parlano assomigliasse a quello staliniano, oggi l'Io e il Noi sarebbero d'accordo nel rigettarlo, visto che la mediazione tra gli interessi individuali e generali prevede il *conflitto*, e che esso, seppur in forme attenuate rispetto al capitalismo, andrà sempre messo in conto nella vita collettiva: considerazione quest'ultima sulla quale Cimatti conviene.

> *Il disaccordo è la fisiologia delle relazioni umane perché il fondamento della politica paradossalmente ha come prima e fondamentale conseguenza «l'assenza di ogni fondamento, la pura contingenza di ogni ordine sociale. C'è politica soltanto perché nessun ordine sociale è fondato in natura, e nessuna legge divina è in grado di mettere ordine nelle società umane»... La politica non è, allora, un'attività eventuale , a cui solo qualche umano può dedicare del tempo se non ha altro da fare: la politica è l'azione biologicamente fondamentale in cui ogni umano prende la parola e la propone alla comunità... Il conflitto rappresenta allora il fondamentale «meccanismo di socializzazione» attraverso cui gli umani diventano umani... Non può esistere un ordine sociale che esaurisca la potenza del possibile, perché ogni ordine è nient'altro che un ordine effettivamente reale tra tutti quelli umanamente possibili. Il con-*

43 F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 47, 52-3.

flitto non rappresenta allora l'eccezione, bensì la fisiologia delle comunità umane, perché ci sarà sempre qualcuno la cui parola non viene riconosciuta, e che quindi lotta perché venga riconosciuta (pp. 61-4).

Questa sarebbe l'impostazione giusta: riconoscimento della permanenza del conflitto - che non riguarda però solo l'affermazione del proprio *diritto di parola* ma anche il contrasto che periodicamente si presenta tra interesse personale e collettivo - e nessuna illusione sulla linearità dell'abnegazione pubblica e della solidarietà sociale, con la necessità di farsi carico, tutti/e, della politica come strumento-chiave per dar senso all'ordine sociale democratico; e da tale punto di vista c'è sintonia con quanto ho sostenuto in *Benicomunismo* a proposito della *democrazia come dovere*, tema che riprenderò nelle prossime pagine. Ma la sintonia svanisce affrontando gli ultimi capitoli del testo, ove l'idealismo unilaterale del Marx politico viene addirittura accentuato e la tesi del *natural-comunismo* estremizzata, agganciata alla potenza «comunistizzante» del linguaggio.

Ogni esemplare della specie Homo sapiens ha letteralmente bisogno dell'altro per lo sviluppo anche della propria stessa anatomia. Quello umano è un organismo che in isolamento, cioè al di fuori delle relazioni sociali, è naturalmente incapace di realizzarsi e tantomeno di sopravvivere... C'è società perché l'umano, per natura, ha la parola; il nesso tra comunità e lingua (e quindi la facoltà del linguaggio) è originario. Finché questo nesso viene mantenuto, la vita non soltanto può essere possibile, ma può anche approssimarsi alla condizione di vita giusta... per natura è in tuti gli esseri umani la spinta verso la «comunità, che esiste per rendere possibile una vita felice (Aristotele, Politica*)». In questo capitolo esaminiamo i due casi connessi in cui questa condizione viene infranta e quindi due situazioni in qualche modo innaturali: quella in cui l'individuo si appropria delle risorse pubbliche e ne fa un uso privato, e quella in cui le entità pubbliche, «i fatti sociali», si staccano dalla relazione coevolutiva con gli esseri umani, proponendosi come forme di vita autonome e autosufficienti. Sono due aspetti complementari della condizione di vita contemporanea, quella del capitalismo* (*ibid*., pp. 100-1).

Ora, si può anche sorvolare sulla palese esagerazione per cui gli umani non sopravviverebbero al di fuori delle relazioni sociali. A meno che non ci si riferisca ai neonati, nei secoli lo hanno fatto milioni di persone, pur affrontando difficoltà rilevanti. Ma la fatica di vivere in isolamento nulla dice sul *bisogno di comunismo*, visto che gli umani hanno dimostrato, in tutta la loro storia, di poter vivere in *qualsiasi* tipo di comunità, comprese le più oppressive, violente, gerarchizzate e ingiuste. Ciò che soprattutto è inconsistente in questa impostazione è: a) che sia il linguaggio a rendere, attraverso la comunità, «*possibile una vita felice*»; b) che sia di per sé *innaturale* la proprietà privata e che solo dall'avvento del capitalismo l'individuo si appropri delle risorse pubbliche e ne faccia un uso privato «*e le entità pubbliche, "i fatti sociali", si stacchino dalla relazione coevolutiva con gli esseri umani, proponendosi come forme di vita autonome e autosufficienti*».

Il massimo sviluppo del linguaggio, e delle attività sociali, letterarie e artistiche connesse, è da sempre coesistito con ingiustizie, violenze e abusi di potere di ogni tipo: parole e scritti sono stati assai sovente usati per imprese ignobili e per subordinare i molti al potere dei pochi. La vita felice, di cui parla Aristotele, poteva essere tale per l'oligarchia delle *polis* greche, ove però la tanto esaltata «democrazia» escludeva la metà della popolazione, quella femminile, fuori da ogni processo deci-

sionale e considerata in genere dai maschi dominanti poco sopra le altre specie animali; si basava sulla schiavitù generalizzata egli individui; considerava i migranti inurbati, più o meno come fanno oggi i moderni xenofobi, non degni di avere i diritti di cittadino.

In merito all'«innaturalità» della proprietà privata, Cimatti ignora il senso comune della maggioranza dell'umanità, che al contrario considera l'impulso ad appropriarsi di beni e ricchezze, piccole o grandi, del tutto naturale. Lo scontro epocale con il capitalismo non lo si vince dimostrando che *ogni* proprietà privata va contro la natura umana. I (beni)comunisti, e in genere coloro che vogliono superare il capitalismo, devono essere in grado di dimostrare che la gestione privatistica non di qualsiasi bene ma dei principali mezzi di produzione e finanziari, della ricchezza pubblica, dei Beni comuni ambientali e sociali, dei servizi pubblici, dell'istruzione, della sanità, della natura ecc.. non è solo ingiusta, ma soprattutto dannosa e pericolosa per l'intera specie umana e per le altre specie animali e vegetali, e che provoca miseria diffusa, ingiustizie sociali profonde e guerra permanente. E in più va evitata ogni nostalgia *passatista*, quel pensiero, già visto in Mattei e altri «benecomunisti», che attribuisce al solo capitalismo l'appropriazione delle ricchezze comuni e l'autonomizzazione delle «*entità pubbliche*», come appare evidente nelle frasi seguenti.

> *Che succede quando i «fatti sociali» si irrigidiscono e si presentano di fronte all'animale umano come cose immodificabili, come eventi fisici?... Si assiste a un curioso rovesciamento: alcune forme storiche si presentano come fenomeni geologici, immodificabili ed eterni. La relazione coevolutiva si arresta, non è più l'umano che si adatta ai «fatti sociali» e viceversa; questi ultimi, nel tempo del capitalismo avanzato, diventano cose inattaccabili e immodificabili, che si tirano fuori dalla relazione coevolutiva. Di più, in questo mondo alla rovescia i «fatti sociali», trasformati in cose, pretendono di dettare loro, agli esseri umani, come e perché vivere... Ora la vita stessa degli esseri umani dipende da una forza oscura e misteriosa che i «fatti sociali» - come le merci e il denaro - esercitano su di loro; non c'è più coevoluzione, ma sono gli umani a doversi adattare, se vogliono sopravvivere ai «fatti sociali»* (pp. 114-16).

Insomma, sembrerebbe che per Cimatti solo dall'avvento del capitalismo «*sono gli umani, se vogliono sopravvivere, a doversi adattare ai fatti sociali*». Ma non è stato sempre così in tutte le società? Quello che vale oggi per il salariato, per l'operaio o il precario non fa il paio con la stessa subordinazione e sottomissione dello schiavo romano o del manovale/costruttore delle Piramidi, del servo della gleba medioevale o della sguattera delle corti rinascimentali? Forse che «*forme storiche*» come l'Impero romano o quello cinese, il regno dei Faraoni o il dominio plurisecolare di Bisanzio/Costantinopoli non si presentavano, pure esse, come «*fenomeni immodificabili ed eterni*» con addirittura alle spalle «*un'emanazione divina*»? Per caso le comunità di quelle epoche e di quei luoghi erano davvero *naturali*, e dunque da rimpiangere nel confronto con il capitalismo? Mi pare davvero sconcertante (oltre che assai poco marxista) la sottovalutazione delle infamie delle precedenti società classiste, oligarchiche e analogamente sfruttatrici dei molti da parte dei pochi, dopo decine di secoli segnati da regni e imperi, re e imperatori che hanno fatto strame dei diritti degli individui anche senza bisogno di intestarsi proprietà private. Ma forse le parti del libro che più spiegano perché Cimatti - e altri/e che come lui teorizzano la *naturalità* del comunismo, pur senza definirne le caratteristi-

che economiche, politiche e sociali - abbia evitato di analizzare la disastrosa materializzazione di tanti princìpi comunisti nel socialismo di Stato del Novecento (nonché il sostegno acritico fornito ad esso dalla grande maggioranza dei comunisti del secolo scorso), sono quelle conclusive, a partire dal peana per la funzione del *lavoro* nella realizzazione umana.

> *Nel lavoro che produce un valore d'uso l'operaio realizza la sua umanità, afferma la sua perizia e la sua creatività... Il problema del lavoro non è un problema economico bensì antropologico; in gioco c'è la possibilità dell'operaio in quanto essere umano, di rimanere umano in un mondo di cose, di valori di scambio, di denaro come valore di per sé... L'esistenza naturale degli animali umani consiste nel lavoro, nell'attività - inscritta nella loro costituzione biologica - in cui contemporaneamente costruiscono il proprio ambiente e se stessi... L'animale umano non lavora per caso, ma per necessità biologica; detto altrimenti, il lavoro lo definisce come animale, come il nutrirsi d'erba specifica la fisiologia del ruminante... E se non c'è lavoro, la natura umana non si realizza. Il lavoro non è soltanto un mezzo attraverso cui l'umano si procura da vivere, è il suo modo di vivere come umano. Non è un rimedio o un fastidio di cui potrebbe fare a meno... Ci sono due condizioni connesse perché il lavoro umano rimanga umano e quindi rimanga naturale: 1) che il lavoro mantenga il suo carattere intrinsecamente sociale; 2) che l'oggetto prodotto dal lavoro rimanga a disposizione di chi l'ha prodotto*[44].

Qui l'esaltazione del lavoro assume toni epici e paradossali, andando ben oltre lo stesso Marx e persino l'operaismo novecentesco più unilaterale. Che l'operaio «*realizzi la propria umanità con il lavoro*» mi pare una sorta di bestemmia nei confronti di chi, se potesse, eviterebbe con entusiasmo di avere qualsiasi dovere lavorativo. A meno di far coincidere il lavoro con qualsiasi *libera attività* di uomini e donne - ma allora staremmo parlando di *opere*, di *opus* contrapposto proprio al *labor* - sconcerta la mitologia «cimattiana» delle proprietà palingenetiche del lavoro (purché produca *valori d'uso* e non *di scambio*): metterlo in questa veste al centro della società comunista auspicata appare, tanto più dopo la penosa esperienza dello stachanovismo sovietico, davvero respingente. E altrettanto ben poco attraente è questa specie di neo-Medioevo «comunista» in cui ognuno/a dovrebbe prodursi da sé gli oggetti necessari, tutti «*a disposizione di chi li ha prodotti*» affinché il lavoro rimanga «*umano e naturale*».

In verità, quel *liberarsi dal lavoro*, che nell'anticapitalismo post-'68 europeo e occidentale è risuonato con grande frequenza nei movimenti dei salariati e degli studenti, mi sembra di gran lunga più *umano* e *(beni)comunista* di ogni recupero della mitologia lavorista. Esso intende appunto liberare l'impiego del tempo di vita proprio da obblighi lavoristi, limitando al minimo indispensabile questi ultimi (ho già ricordato come lo stesso Keynes deridesse le smanie per il lavoro, suggerendo che tre ore al giorno potessero bastare per «placarle»), piuttosto che vedersi costretti, persino più che nel capitalismo, a dedicare gran parte di tale tempo a prodursi da soli gli oggetti necessari per una esistenza dignitosa. E questo culto del lavoro (e in particolare di quello operaio e manuale, *il fabbricarsi gli oggetti da soli*) si ripresenta vistosamente nelle ultime pagine di *Naturalmente comunisti*.

44 *Ibidem*, pp. 122-3, 141-2, 147-8, 152.

Il comunismo è «la soppressione positiva della proprietà privata, in quanto appropriazione della vita umana, e di ogni estraniazione e quindi il ritorno dell'uomo... alla sua esistenza umana, cioè sociale»[45] (p. 164)... *Il comunismo è quindi il futuro biologico della specie umana perché «la soppressione della proprietà privata..rappresenta la completa emancipazione di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani»*[46]. *Nel comunismo il lavoro non diventa un oggetto estraneo rispetto al lavoratore, ma ne realizza l'umanità... è la prospettiva della «appropriazione della realtà umana, l'attualizzazione della realtà umana»*[47] (p. 168-9).

Facendosi forza di queste citazioni marxiane, Cimatti ripropone la stessa idealistica fiducia di Marx - il quale, però, a differenza nostra, non ebbe la possibilità di assistere alla smentita storica delle sue previsioni - nel potere palingenetico dell'abolizione della proprietà privata al fine della piena realizzazione umana e del trionfo del comunismo, come se l'intero Novecento fosse passato invano e i «socialismi reali» non avessero dimostrato in abbondanza come tale abolizione - consegnando i mezzi di produzione e la ricchezza collettiva allo Stato e alla neoborghesia in esso insediata - non sia bastata né a realizzare la presunta, *vera* natura umana né, semplicemente, a rendere la società più democratica, egualitaria, giusta e solidale. Posizione paradossale se confrontata, come segnalavo all'inizio, con l'apodittica (ma sacrosanta) affermazione dell'ultima di copertina (quella che in genere più consultano i potenziali lettori/trici) a proposito del «*disastro umano e storico del comunismo reale*».

Cimatti, come tanti altri comunisti novecenteschi, ripropone un comunismo che non è niente di più, o di altro, rispetto agli auspici idealistici del Marx politico *d'antan*, non provando neanche ad accennare a qualcosa di diverso e di più fondato alla luce dei «*disastri*» novecenteschi; e per certi versi va anche al di là del «non buttiamo il bambino con l'acqua sporca» perché ignora del tutto «l'acqua sporca». E però, riassumendo vari stilemi e convinzioni ancor oggi in circolazione in una parte non irrilevante dell'anticapitalismo mondiale, mi ha aiutato a descrivere meglio lo scarto tra tale comunismo novecentesco e il *benicomunismo*, o comunque si voglia chiamare quella società postcapitalistica che nel precedente volume ho iniziato a tratteggiare, e che in questo nuovo testo cerco, grazie anche ai contributi degli altri autori/trici, di delineare e approfondire ulteriormente.

Le condizioni necessarie per una democrazia integrale

Se non si ritiene che la natura umana sia di per sé e biologicamente orientata verso la socialità disinteressata, l'eguaglianza e la solidarietà, non si possono studiare le modalità di una possibile democrazia integrale e partecipata, postcapitalistica o meno, in termini solo economici, politici e giuridici, ma è indispensabile valutarne anche la compatibilità con l'inevitabile mediazione tra l'Io e il Noi, tra la difesa della singola individualità e la necessità della collaborazione collettiva. Quel «*si sta con gli altri perché conviene*» di Hobbes, che tanto disturbava Cimatti, è in

45 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, p. 108.
46 *Ibidem*, p. 112.
47 *Ibid*., p. 111.

realtà un elemento imprescindibile di riferimento, a patto di valutare adeguatamente il senso del «*conviene*». Si tratta di uno *scambio sociale*, che deve tener conto che non si può puntare, nel costruire un'impresa collettiva, su un generalizzato e dominante *altruismo disinteressato*. E cioè vanno fatti i conti con un'esigenza di gran parte degli uomini e donne di questo tenore: mi impegnerò per una democrazia partecipata solo se essa terrà conto anche dei miei bisogni e interessi, mentre non farò niente per essa se, vedi «socialismo di Stato», sarà la copertura di una nuova forma di dominio ove una casta/classe politicante si arroghi il diritto di decidere cosa sia meglio per me. Nel primo caso ci sarà la mia disponibilità a cooperare, nel secondo, reagirò con indifferenza e passività, oppure, se vincerò la paura, con aperta ostilità. Quella che Cimatti ha chiamato *reciprocità forte*, cioè la tendenza umana a cooperare con gli altri/e, coesiste con la difesa dell'Io e dunque abbisogna di regole politiche e sociali favorevoli.

Intrecciando questa consapevolezza con gli adeguati parametri economici, politici e sociali, possiamo ricercare quelle che ci sembrano le *condizioni necessarie*, anzi indispensabili, per tentare di impostare una democrazia reale e partecipata, una volta eliminati i vincoli imposti dal dominio capitalistico: e a mio parere un formidabile ostacolo da superare è la gestione politica *professionistica e privatistica* delle istituzioni, del Potere, della democrazia. Ho cercato di spiegare dettagliatamente in *Benicomunismo* come e quanto il capitalismo moderno abbia investito nella Politica, come strumento ineliminabile di gestione dello Stato, e nello Stato come altrettanto fondamentale *capitalista collettivo* in grado di compensare i deficit indotti dall'assenza di programmazione e coordinamento del capitale privato e famigliare: e ho ripreso il tema all'inizio di questo capitolo, con abbondanti riferimenti al mio testo precedente. Da questa piena integrazione nell'apparato statale ed istituzionale dei partiti, in particolare quelli di «sinistra», ne è conseguita una progressiva omologazione dei partiti stessi e dei campi parlamentari e istituzionali in tutto l'Occidente, sul modello statunitense. Cosicché, attualmente il Sistema consente e mette in mostra solo divergenze su aspetti secondari della gestione sociale, non già sul compito principale della politica istituzionale che è quello di difendere, sviluppare e rappresentare al meglio il capitale nazionale nella competizione mondiale. Chi condivide queste analisi, dovrebbe arrivare a una nitida conclusione: le forme politiche istituzionali e partitiche dei principali paesi capitalistici, il *professionismo politico* di una ristretta parte della società che gestisce lo Stato e le istituzioni - utilizzandoli a proprio beneficio e possedendoli di fatto, non dovendo rispondere alla collettività se non tramite la richiesta di un periodico voto di delega in bianco - non garantiscono alcuna reale democrazia e non sono utilizzabili per radicali trasformazioni nella gestione economica e sociale.

La professionalizzazione della Politica e le caratteristiche castali dei partiti provocano la degenerazione irresistibile dei bisogni primari che motivavano i programmi di essi. Una volta che le fortune economiche e sociali dei ceti politici di mestiere dipendono dal successo del partito di appartenenza nel gioco istituzionale, le piattaforme, gli ideali e la rappresentazione teorica che caratterizzerebbero la formazione di appartenenza svaniscono e il Partito viene vissuto come una azienda il cui successo sul mercato politico può determinare un salto di qualità nella collocazione sociale e di potere dei suoi ceti dirigenti. Se dunque non ci limitiamo a fotografare i partiti (o i sindacati Cgil-Cisl-Uil, inseriti anch'essi nella gestione statuale) sulla base di ciò

che dicono di sé stessi, ma in base agli interessi concreti dei loro professionisti, capiamo come sia impossibile che essi rinuncino spontaneamente alla gestione del potere e consentano, tramite una specie di eutanasia, lo sviluppo di una democrazia integrale ed egualitaria, che elimini la gestione privatistica di mezzi di produzione e Beni comuni ma anche ogni forma di privilegio derivante dalla politica professionistica. Dunque, come la statalizzazione integrale dei mezzi di produzione non coincide affatto con la loro socializzazione, così la democrazia parlamentare e partitica, basata sul professionismo politico, non può partorire da sé la partecipazione democratica di massa e la garanzia di una vera giustizia economica, sociale e ambientale[48].

Se si condividono queste affermazioni, si pone un interrogativo fondamentale: è possibile gestire la politica e la società evitando di affidarle a professionisti che in esclusiva svolgano quell'attività, traendone potere, vantaggi e privilegi? E diffondendo invece la gestione politica e istituzionale (perché di istituzioni se ne avrà comunque bisogno) tra una larghissima parte degli individui, *distribuendola* su gran parte della società, realizzando così una reale socializzazione del potere?

Se guardiamo ad esempio allo sviluppo (in Italia) della partecipazione politica di massa - soprattutto a partire dal '68 ma senza trascurare i movimenti contadini, operai e popolari degli anni '50 e della prima parte dei '60 - non c'è dubbio che il principale ostacolo alla diffusione della democrazia partecipativa e al netto ridimensionamento della politica come professione separata sia venuto dal Sistema, dall'insieme del potere economico e finanziario del capitalismo privato e di quello di Stato. La «sinistra» parlamentare e sindacale, a partire dal Pci e dalla Cgil, ha messo in campo barriere altrettanto forti di quelle della destra per impedire il libero sviluppo di forme di democrazia diretta, di non delega e politica-volontariato da parte di settori sociali, sindacali e politici, vissuti come concorrenti, «neonati» da eliminare nella culla. E mi pare indubbio che, al contrario, per consentire una partecipazione diffusa alla gestione delle cose sociali, non delegata a mestieranti interessati alla carriera da borghesia di Stato, sarebbe cruciale stabilire regole del gioco che favoriscano tale partecipazione e inibiscano il più possibile la trasformazione della politica e della decisionalità sociale in professioni ben remunerate ed oligarchiche[49].

Però, queste considerazioni non bastano a spiegare quanto di ambivalente e contraddittorio si è verificato nel corso del Novecento, e anche nel nuovo secolo, a proposito della partecipazione di massa ai processi di democrazia diretta, e nei riguardi della *responsabilizzazione permanente nelle cose sociali*, almeno per quel che si è potuto rilevare nei periodi di maggiore mobilitazione in ampi settori della società, soprattutto nel mondo occidentale e in Italia. Per quel che mi riguarda, oggi mi pare chiaro quanto - soprattutto nei periodi più vivaci, partecipati e fecondi di attività dei movimenti sociali e politici - noi, come protagonisti di tali movimenti, minimizzassimo il perdurare, sotto la superficie in agitazione, delle contraddizioni che la difesa dei propri immediati interessi individuali creavano al di là delle apparenze, in particolare per quell'impegno costante e collettivo, non finalizzato alla difesa del proprio «particolare», che richiedevamo a noi stessi/e e agli altri/e come modalità costante di vita e di azione sociale. In *Benicomunismo* ho riportato alcuni aspetti dell'esperienza dei Cobas, non perché li ritenga di per sé una forma superio-

48 P. Bernocchi, *Benicomunismo*, cit., p. 229.
49 *Ibidem*, p. 230.

re di organizzazione, quanto piuttosto perché, essendo un tentativo unico - per l'Italia e a livello internazionale, con dimensioni di molte decine di migliaia di persone coinvolte - di struttura al contempo sindacale, politica, sociale e culturale, basata non sul professionismo retribuito, ma sul volontariato e la militanza non stipendiata, abbiamo potuto verificare più di altri, per quasi tre decenni, le estreme difficoltà di partecipazione democratica e continuativa, se non fondata sui princìpi dell'*altruismo egoistico*. E credo sia utile riprendere tali considerazioni e riflessioni allargandole ad altri aspetti, al fine di esaminare le forme della democrazia reale possibile e le condizioni necessarie affinché essa si attui in una società postcapitalistica, ma inizi pure a fare prove sostanziose qui ed ora.

> *[Come Cobas] ci siamo imbarcati dal 1987 in una impresa considerata a livello internazionale al di là del possibile: e cioè costruire e far vivere quotidianamente una struttura sindacale nazionale, operante in tutti i settori del lavoro dipendente, senza professionisti della contrattazione pagati per svolgere l'attività di sindacalisti, sulla base della sola partecipazione volontaria e gratuita dei lavoratori/trici stessi. Per la verità, i Cobas sono qualcosa di più di un'organizzazione solamente sindacale, perché vi si affianca una significativa attività politica (senza però proiezioni istituzionali), una sociale a vasto raggio e una culturale. La parte maggioritaria della nostra attività riguarda la difesa delle condizioni di lavoro e di vita dei salariati della scuola, del lavoro privato e del pubblico impiego, ma anche delle strutture sociali e dei Beni comuni (scuola, sanità, ambiente, energia, trasporti, poste e telecomunicazioni ecc.) ove operano tali lavoratori/trici. Al di fuori dell'Italia, non esistono esperienze analoghe di sindacati di dimensioni significative che agiscano solo su base volontaria, senza distaccati dal lavoro e sindacalisti stipendiati. L'attività sindacale è massimamente impegnativa, ci si deve occupare anche dei conflitti e delle esigenze più minute sul posto di lavoro e a volte persino di contrasti tra lavoratori/trici che mettono in campo il peggio dell'individualismo, e bisogna farlo senza soluzione di continuità e con la massima responsabilizzazione (un errore può costare il lavoro a varie persone): il che, almeno in teoria, dovrebbe valere anche per molti protagonisti della politica e del sindacalismo di professione, i quali però si accaparrano poteri, gratificazioni e prebende adeguate* (pp. 231-2).

Gran parte degli ostacoli nel nostro percorso ci sono stati frapposti da tutti quei poteri che nelle loro pluriformi articolazioni padronali, politiche e sindacali - di «destra» o «sinistra», dai livelli più alti alle propaggini periferiche - hanno fatto il possibile per rendere la nostra impresa massimamente improba, usando soprattutto clamorose trasformazioni in senso oligarchico e monopolista della democrazia sindacale imposte *in primis* da Cgil, Cisl e Uil e dalla politica istituzionale «di sinistra», dal momento della nascita dei Cobas, attraverso un lungo elenco di malefatte che le varie articolazioni del Potere hanno commesso in più di 25 anni nei confronti nostri e di ogni tentativo di difesa dei lavoratori/trici che non accettasse le regole del sindacalismo professionistico di Stato. Al di là di questi pur enormi ostacoli, che hanno condizionato tutto il resto, abbiamo però incontrato grandi difficoltà nel cercare di attivare un diffuso impegno stabile e scevro da richieste di «ritorni» e vantaggi privati: il ché ha finito per oberare un numero limitato di ipermilitanti Cobas - in parte con un passato di grande partecipazione politica, per lo più «movimentista», negli anni Sessanta e Settanta - con un carico e tempi di lavoro da professionisti ma senza che tale gravoso onere fosse (o sia) mitigato/compensato da

retribuzioni o altri benefici materiali.

> *Abbiamo verificato nelle condizioni sociali attuali che: a) il numero di persone intenzionate a mettersi a disposizione di un'attività pubblica non retribuita e continuativa è decisamente limitato; b) assumersi impegnative responsabilità sul piano sociale senza contropartite economiche e vantaggi personali, appare ai più per nulla appetibile; c) la passione per le cose sociali e gli affari del mondo, che ha animato un decennio di movimenti in Italia, non è affatto una costante dei comportamenti umani; e che invece sembrerebbe esserlo piuttosto il suo contraltare, e cioè la paura del conflitto, delle responsabilità e delle conseguenze di esse sul proprio «status», o la paura in generale, come potentissima molla che influenza l'agire (o meglio: il non agire), provocando inazione, passività e subordinazione. Si può sostenere che sono la struttura e il funzionamento quotidiano del Sistema a provocare la fragilità delle forme di autorganizzazione e di democrazia diretta, che invece sarebbero ciò che la grande maggioranza degli individui sceglierebbe, se potesse farlo liberamente e senza conseguenze negative. Resta però il fatto che, se la trasformazione e il successo di una vera giustizia sociale ed economica dipendono non dai sistemi di professionismo politico e dalla statalizzazione della produzione e della società, ma da una vera socializzazione dei processi decisionali in merito alla gestione dei principali mezzi di produzione e Beni comuni, quest'ultima richiede l'assunzione in prima persona, da parte della maggioranza dei cittadini/e, di forme di democrazia diretta, partecipata ed egualitaria* (pp. 232-3).

Ci interroghiamo da anni su come sia possibile che la partecipazione diretta si affermi a livello di massa, e non solo tra ristrette avanguardie che negli anni rischiano o di logorarsi, rinchiuse in un ghetto politico e sociale, o di essere inglobate nella sudditanza al Sistema integrandosi in nuove caste politiche estranee ad ogni forma di vera democrazia partecipata. Interrogativi che valgono sia in una società capitalistica sia in una prospettiva extracapitalistica, avendo presente che la partecipazione non può essere concentrata solo in brevi contingenze sotto l'impulso dei movimenti periodici e dei riflettori dei mezzi di informazione - che sovente offrono ai protagonisti dei movimenti la possibilità di aprirsi rapidamente l'accesso alla politica istituzionale - salvo poi prosciugarsi quando gli impegni continuativi rientrano nella *routine*, a luci spente e senza applausi.

Mi vado sempre più convincendo che, a partire da una profonda sperimentazione all'interno della società capitalistica, ogni prospettiva di nuova società egualitaria e solidale deve prevedere una trasformazione dello stesso concetto di democrazia che, nelle forme opportune, dovrebbe evolversi da solo diritto anche a *dovere collettivo*, dovere sociale primario per ognuno/a: fermo restando che la *democrazia come dovere* andrebbe intesa come possibilità a portata di mano e non come obbligo giuridico o costrizione politico-ideologica. Ma se questo è l'obiettivo da perseguire - partendo da diffuse sperimentazioni in una fase di transizione - bisogna analizzare le condizioni indispensabili (e compatibili con l'altruismo egoistico, cioè con il non danneggiare se stesso nella tutela degli interessi collettivi) per la sua realizzazione, le quali non possono riguardare solo la futura società, quasi che scaturisca magicamente dalla precedente, ma vanno sperimentate nelle pratiche interne all'attuale società, pur consapevoli che il Sistema tende costantemente ad ostacolarle e a non offrire il contesto necessario per nuove e reali forme di democrazia partecipata di massa.

In base allo studio di innumerevoli esperienze di movimento e di democrazia diretta, soprattutto degli ultimi decenni, e alla mia personale pratica di mezzo secolo in questi ambiti, a livello nazionale e internazionale, credo di poter enucleare una serie di condizioni indispensabili, ma per nulla semplici da realizzare, per sottrarre la gestione democratica al monopolio delle oligarchie dei professionisti della politica e dell'economia.

La *prima condizione*, che potrebbe sembrare ovvia, ma che è per lo più inesistente in quasi tutte le attuali società, è che gli organi di democrazia diretta abbiano effettivo *potere statuale*: e cioè che le loro decisioni non valgano solo come espressione della volontà di settori sociali che resistono al Sistema, ma che vengano riconosciute come operative a livello istituzionale e abbiano valenza collettiva e giuridica. Prendiamo ad esempio i Comitati in difesa dell'Acqua pubblica che si sono costituiti durante la vittoriosa, e qui già ampiamente citata, campagna referendaria del 2011. In una società postcapitalistica tali strutture avrebbero dovuto ricevere un'istituzionalizzazione reale, divenendo organi effettivamente decisionali *erga omnes*: ossia, ricevuto il mandato da un referendum di massa con una maggioranza schiacciante, avrebbero dovuto essere incaricati di verificare la realizzazione del mandato referendario. Nella società attuale, invece, in un'Italia dominata dalla famelica volontà delle centrali economiche e politiche di privatizzare i Beni comuni, la volontà di tali strutture, pur titolari di un mandato attribuito loro da decine di milioni di cittadini/e, è stata schiacciata dalla politica professionistica istituzionale che ha cancellato la richiesta inequivocabile che veniva da un voto popolare stramaggioritario, intraprendendo senza pudore la strada opposta.

È evidente che è assai improbo, e alla lunga scoraggiante, partecipare a strutture democratiche la cui decisionalità non viene riconosciuta e in qualche modo garantita anche formalmente. E se è comprensibile l'intenzione di ostacolare fortemente lo sviluppo di tali nuove forme democratiche in una società capitalistica, un simile ostracismo lo ha vissuto la democrazia di base e diretta in maniera anche più drastica nelle società del «socialismo reale» che hanno concesso ad organismi estranei alla macchina del Partito-Stato dominante solo funzioni di copertura del reale potere. Mentre attualmente neanche le pur rilevanti esperienze in America latina, a cui più volte ho fatto riferimento in quanto innovative per la transizione oltre il capitalismo, sono esenti da tentativi della politica professionista di marginalizzare gli sforzi di trasferire la democrazia al di fuori dei tradizionali palazzi del Potere.

Qualora e laddove la cessione di potere a nuove strutture di democrazia diretta fosse realizzata, occorrerebbe una *seconda condizione*, senza la quale la prima rischierebbe il logoramento: perché tali strutture, costituite da non professionisti, se acquisissero potere decisionale riconosciuto, richiederebbero ai loro membri un impegno continuativo e oneroso, che entrerebbe continuamente in contrasto con gli spazi individuali. Realizzare tale impegno offrendo, senza alcun vantaggio materiale in cambio, la disponibilità di tutto il proprio tempo extralavorativo (o di gran parte di esso), a partire dagli attuali orari medi intorno alle 40 ore settimanali, può valere per avanguardie militanti, ma non a livello di massa. Dunque, una seconda *conditio sine qua non*, per il dispiegamento di una democrazia di massa, dovrebbe essere l'inclusione *nell'attività lavorativa dell'esercizio democratico*, evitando l'imposizione del sacrificio di quasi tutto il proprio tempo extralavorativo per svolgere adeguatamente tale esercizio.

Non è difficile immaginare, almeno sulla carta, strutture di democrazia diretta ad esempio nelle scuole, negli ospedali, nei trasporti, nella gestione dei Beni comuni, acqua, energia, smaltimento rifiuti, telecomunicazioni, poste e in tutti i luoghi pubblici di un certo rilievo: ed anche, nel quadro di una socializzazione dei principali mezzi di produzione, nei luoghi industriali, commerciali, distributivi di una qualche dimensione rilevante. Da una parte i lavoratori/trici direttamente operanti nel luogo in questione; dall'altra - con una forma di integrazione analoga a quello che ad esempio esiste oggi, nei Consigli di Istituto delle scuole italiane, tra lavoratori/trici, genitori e studenti - i rappresentanti delle parti sociali più direttamente coinvolte in tali luoghi pubblici.

> *La democrazia come dovere ed esercizio continuativo richiede che essa diventi per tutti/e (come possibilità, non come costrizione), una parte dell'attività lavorativa, dello stesso valore e dello stesso peso di quella produttiva di beni o servizi. L'enorme sviluppo tecnico degli ultimi decenni - che Keynes aveva previsto quando nel 1930 disegnò un futuro in cui a fini produttivi sarebbero potute bastare tre ore al giorno di lavoro ciascuno/a*[50] *- renderebbe possibile un impegno nella produzione di beni e servizi per ogni individuo intorno alle 20 ore, e altre 20 (fino alle attuali 40 settimanali medie) dedicate alla gestione democratica dei Beni comuni, delle strutture sociali e delle produzioni più rilevanti. Ad ostacolare o impedire questo enorme progresso sociale sarebbe (sarà) solo il Sistema, il potere capitalistico privato e di Stato? O un impegno del genere cozzerebbe comunque con la natura umana per come si presenta oggi globalmente? Che magari tenterebbe di usare in maniera individualistica le 20 ore da dedicare alla gestione democratica, o rifuggendone o impiegandole esclusivamente per propri interessi privati?*(pp. 234-5).

Ritengo che la risposta alle ultime domande non la si possa avere se non tramite un periodo piuttosto lungo di sperimentazioni a livello di massa, ben difficilmente

50 «Il problema economico non è il problema permanente della razza umana. Gli indefessi creatori di ricchezza potranno portarci tutti, al loro seguito, in seno all'abbondanza economica. Ma saranno coloro che sanno tenere in vita e portare a perfezione l'arte stessa della vita, e che non si vendono in cambio dei mezzi di vita, a poter godere dell'abbondanza quando verrà... Per ancora molte generazioni l'istinto del vecchi Adamo rimarrà così forte in noi che avremo bisogno di un qualche lavoro per essere soddisfatti. Turni di tre ore al giorno e settimana lavorativa di quindici ore possono tenere a bada il problema per un buon periodo di tempo... Quando l'accumulazione di ricchezza non rivestirà più un significato sociale importante, interverranno profondi mutamenti nel codice morale. L'amore per il denaro come possesso, e non come mezzo per godere i piaceri della vita, sarà considerato una passione morbosa, un po' ripugnante, una di quelle propensioni a metà criminali e a metà patologiche che si consegnano con un brivido allo specialista di malattie mentali... Rivaluteremo 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 genete meravigliosa capace di trare un piacere diretto dalle cose. Ma attenzione! Il momento non è ancora giunto. Per almeno altri cento anni dovremo fingere che il giusto è sbagliato e che lo sbagliato è giusto, perché quel che è sbagliato è utile, e quel che giusto no» (John Maynard Keynes, *Prospettive economiche per i nostri nipoti,* 1930).

Parole tanto più condivisibili ora che ci avviciniamo alla scadenza della «profezia» centenaria. Ma una parte del tempo liberato (le 20 o 25 ore medie a disposizione) andrebbe dedicato alla gestione politica e amministrativa dell'ipotetica nuova società benicomunista, se si vorrà evitare di ritrovarci con ingiustizie sociali, economiche e ambientali non molto dissimili dalle attuali. E andrebbe fatto ogni tentativo affinché il processo parta già ora, dall'interno della società esistente, attraverso un duro scontro con i Poteri.

effettuabili, tuttavia, all'interno di questa società, che prevede sì l'esonero retribuito, parziale o integrale, dal lavoro produttivo per gruppi di persone, le quali però svolgono l'attività di sindacalisti o politici di professione, riportandoci alla contraddizione che entra in ballo nel momento in cui il distacco dall'attività produttiva porta il singolo ad identificarsi non con l'interesse collettivo della struttura ove dovrebbe esercitare controllo e gestione democratica, ma con l'organizzazione (partito, sindacato o altro) che gli garantisce il distacco. Pur tuttavia, anche nel contesto attuale, si può agevolare la partecipazione distribuendo ad esempio il tempo del distacco dal lavoro tra un numero ampio di persone, con *part-time* tra attività politiche, sindacali o istituzionali e l'attività lavorativa che fornisce reddito.

Come Cobas abbiamo finora dimostrato - pur non avendo, a causa del monopolio Cgil-Cisl-Uil, forme di distacco parziale o totale dal lavoro - che si può acquisire una significativa competenza in merito a rilevanti questioni sindacali, politiche e sociali senza divenire professionisti istituzionalizzati, e continuando ad esercitato la preesistente attività lavorativa; ma, come già detto, lo facciamo a detrimento di parti considerevoli di vita privata, scelta che, almeno in base alle nostre esperienze, non sembrerebbe poter divenire modello di massa neanche in un contesto sociale diverso. La democrazia come dovere, cioè, può funzionare per grandi numeri di individui solo se si può conciliare con gli altri interessi e attività personali e se risulta utile per la difesa e il miglioramento delle condizioni sociali sia della collettività sia del singolo.

E a tal fine, dovrebbero essere garantite, anche altre condizioni essenziali, a partire da un effettivo controllo sui *processi di delega* che anche la democrazia integrale deve mettere necessariamente in conto. Pur sostituendo il professionismo politico, sindacale e istituzionale con una partecipazione diffusa, non si possono escludere adeguate forme di delega nei processi decisionali. Non potendo svolgere su ogni tema, e permanentemente, mega-assemblee nazionali o territoriali, nella trasmissione dal piano locale a quello nazionale o dal piano settoriale a quello complessivo, ogni livello dovrebbe comunque delegare rappresentanti per riportare gli orientamenti al livello successivo/ superiore. Per esemplificare: dovendo coordinare a livello nazionale gli orientamenti locali di conduzione scolastica o ospedaliera, dell'energia o della mobilità, dell'acqua o delle comunicazioni, appare inevitabile, anche in un contesto antigerarchico e di democrazia partecipata, attribuire tali compiti a delegati/e, incaricati di confrontarsi al livello successivo e di operare congiuntamente per arrivare a decisioni nazionali condivise.

Ma il *vulnus* a una democrazia reale, almeno finora, non è venuto dal processo di delega in sé, finalizzato al coordinamento nazionale e generale delle decisioni locali e settoriali, ma dal ruolo che quasi sempre assumono i delegati stessi. Nei passaggi decisionali delegati si annidano infatti sostanziose possibilità di creare *nuovi professionisti* inamovibili, che, annullando la dialettica tra i vari livelli decisionali e rendendosi rappresentanti permanenti di essi, in genere avocano a sé poteri specifici elitari, traendone vantaggi e prebende, che isteriliscono il processo democratico dal basso verso l'alto, riproducendo il meccanismo castale, politico e amministrativo. Dunque, le regole, le forme e i vincoli per evitare tale distacco e garantire la salvaguardia di veri processi democratici decisionali dovrebbero essere, fin d'ora, al centro dell'attenzione della società coinvolta, ed in particolare dei soggetti più impegnati nei processi di trasformazione. I rimedi sembrerebbero chiari: deleghe a rotazione,

con mandato specifico e non generalizzato, controllo di base su quanto svolto al livello superiore, ampia conoscenza dei temi trattati anche per i non delegati/e. E a quest'ultimo proposito, una *quarta condizione* indispensabile per realizzare una vera democrazia è la *diffusione delle conoscenze*, del sapere tecnico, specifico, istituzionale e legislativo. Diventa pura retorica la rotazione dei delegati/e e il controllo dal basso se le conoscenze necessarie per giudicare l'operato di coloro che partecipano ai livelli superiori della decisionalità non sono equidistribuite: se non si hanno sufficienti saperi in merito ad un conflitto o ad una norma legislativa, ad una trasformazione sociale o ad una modifica produttiva, non si potrà ostacolare la formazione di rinnovate burocrazie, poteri separati, nuove oligarchie.

In tal senso vale la pena citare nuovamente la nostra esperienza - questa volta come Cobas Scuola, la struttura Cobas più «anziana», nata tra la fine del 1986 e l'inizio del 1987, nonché la più strutturata nazionalmente - di democrazia interna e di diffusione delle conoscenze. La struttura-base dei Cobas è provinciale: e le assemblee provinciali eleggono tre volte l'anno delegati/e per le Assemblee nazionali che, in media ogni quadrimestre, discutono e deliberano a tutto campo, avendo statutariamente poteri sovrani su ogni tema, come accade in genere per i congressi nazionali delle organizzazioni tradizionali (vi si può anche cambiare lo Statuto e le ragioni sociali, seppure a maggioranza qualificata). Tra un'Assemblea e l'altra il ruolo decisionale spetta a un Esecutivo nazionale (eletto annualmente) che, come indica il termine, è incaricato di eseguire le decisioni assembleari e, solo in caso di necessità davvero nuove rispetto a quelle emerse nell'ultima Assemblea, può deliberare autonomamente con maggioranza qualificata (almeno i due terzi). Ebbene, seppure la maggioranza dei membri dell'Esecutivo sia costituita - a causa delle difficoltà già citate - da militanti di lungo corso, pur tuttavia le conoscenze complessive di natura professionale, sindacale e giuridica, indispensabili per praticare una consapevole democrazia, non sono affatto concentrate solo in tale struttura, come accade nelle organizzazioni classiche che solitamente hanno un vertice che monopolizza le conoscenze. Al di fuori dell'Esecutivo molti militanti producono e diffondono attraverso le liste telematiche giornali, bollettini e materiale specialistico, gestiscono seminari, video e conferenze, offrendo ampiamente le conoscenze e contribuendo a creare le condizioni affinché ogni iscritto/a (ma anche simpatizzanti o semplici «curiosi») possa dotarsi di un bagaglio di saperi professionali, sindacali e giuridici che consentirebbero loro di affrontare conflitti e confronti anche con la burocrazia ministeriale.

Ovviamente sono consapevole delle differenze di «scala» tra una democrazia realizzata tra decine di migliaia di lavoratori/trici e la costituzione di meccanismi analoghi che coinvolgano milioni di persone. Ma l'esempio aiuta a dimostrare che tale trasferimento non è di per sé impossibile, a patto che siano realizzate almeno le cinque condizioni indispensabili che ho premesso finora (tempo a disposizione, interessi materiali del Noi non opposti a quelli dell'Io, organi democratici dotati di effettivo potere costituente, continuità e non frattura tra strutture apicali e di base nel processo decisionale, disponibilità delle conoscenze necessarie). C'è pero un'ulteriore condizione di rilevante importanza per l'edificazione di una democrazia integrale, che riguarda la *formazione delle leadership* e il rapporto di esse con il restante corpo sociale coinvolto. Che nelle organizzazioni come nei movimenti, emergano delle figure più significative, più capaci e più dedite con tutte le proprie

energie a una specifica impresa politico-sociale, è inevitabile, a meno di teorizzare la perfetta identità delle forze, delle capacità e delle volontà di tutti gli uomini e donne. Dunque che esse appaiano e si alternino sulla scena (valorizzati dalla «società dello spettacolo»), mi sembra fisiologico e di per sé non incompatibile con una reale democrazia. Purché, però, il/la leader lavori per il rafforzamento del processo democratico e dei progetti sociali a cui è finalizzato, *non contrapponendo il proprio Io al Noi*; e a patto che non utilizzi la *leadership* per concretizzare un proprio potere personale, distaccato e superiore a quello della struttura democratica da cui è emerso, facendo uso di tale potere per autonomizzarsi e per ricavarne una serie di privilegi materiali.

E a tal proposito l'esemplificazione della nostra esperienza Cobas può interessare nuovamente il lettore/trice. Sono da parecchio tempo il *portavoce* dei Cobas scuola e, seppur da meno tempo, della Confederazione Cobas, che è l'insieme dei Cobas delle federazioni di settore e di categoria, e non una struttura superiore e sovrastante le federazioni (di conseguenza non c'è separazione tra gli incarichi di settore e quelli confederali). Ho certamente una visibilità nazionale superiore ad ogni altro militante Cobas, con una presenza non irrilevante su giornali e Tv, i quali danno un rilievo maggiore alle mie parole rispetto ad ogni altro nostro esponente localmente o nazionalmente conosciuto. In sintesi, si può dire, sperando che non suoni autocelebrativo, che io sia da parecchi anni *l'uomo-immagine* dei Cobas.

Pur tuttavia, il mio potere decisionale non è affatto superiore a quello degli altri componenti dei nostri Esecutivi nazionali. Non posso prendere alcuna decisione, almeno su questioni di un qualche rilievo, in maniera autonoma, prescindendo dalle Assemblee nazionali e dagli Esecutivi; né, a maggior ragione, posso usare la carica di portavoce per vantaggi materiali o privilegi particolari. Insomma, pur sottolineando nuovamente che sto parlando di un'esperienza che coinvolge decine di migliaia di persone e non milioni, resta il fatto che la presenza di leader-immagine non porta necessariamente a *vulnus* della democrazia.

Laddove ciò avviene - ad esempio con i quattro principali partiti italiani attuali - attraverso la costituzione di vere e proprie strutture personalizzate (il Pd di Renzi, il M5S di Grillo-Casaleggio, la Forza Italia berlusconiana e la Lega di Salvini), la concentrazione del potere decisionale nel leader è sì un effetto snaturato del carisma personale, ma soprattutto il risultato di una forte carenza democratica della struttura stessa, che consente la mutazione dell'uomo (o donna) immagine in capo incontrastato e autoritario.

Ci sono poi diversi interrogativi su altre condizioni necessarie per la realizzazione di una democrazia integrale per una società postcapitalistica - ma da sperimentare fin d'ora - che alcuni dei contributi a questo volume hanno messo particolarmente in evidenza. Ad esempio quelli avanzati da Ivan Scarcelli sulle possibilità di una reale gestione democratica dei Beni comuni.

> *In che modo è possibile conciliare le istanze delle comunità locali con quelle generali e universalistiche? Come può fondarsi e reggersi il rapporto e il dialogo tra le diverse comunità, in assenza di un accordo condiviso sui beni comuni «generali»? Se poi questo accordo deve essere raggiunto, quali soggetti sono deputati a sottoscriverlo? Insomma, esiste ancora, nel progetto benicomunista, una forma di mediazione fra locale e nazionale, fra locale e globale? La domanda è importante, se immaginiamo che - proprio in virtù della potenziale conflittualità fra i diversi beni*

comuni e fra le diverse concezioni di essi - in assenza di un punto di riferimento comune/generale, ciascuna comunità possa rivendicare l'utilizzo pieno e incondizionato del proprio diritto all'autodeterminazione, rifiutando di riconoscere come comuni beni potenzialmente essenziali per la sopravvivenza di una comunità «sovralocale». Non ci si può affidare solo a criteri soggettivi («decido io singola comunità cosa è bene comune per me»), ma bisogna anche far ricorso a qualche criterio oggettivo che presupponga un accordo «universale» sui beni comuni essenziali. Certo, introdurre criteri oggettivi complica il discorso - anche perché bisogna stabilire chi e in che modo raggiunge l'accordo, immaginando percorsi di condivisione ad ampio raggio territoriale, che non si pongano in contrasto col principio di autodeterminazione delle comunità - ma essi fungono da punti fermi costituzionali ai quali è arduo pensare di poter rinunciare. Se però vi sono punti fermi di rango costituzionale, questi pongono inevitabilmente qualche limite alla libertà decisionale delle singole comunità, relativizzando la portata della loro autodeterminazione, ossia collocandola entro un quadro generale di rapporti intercomunitari normati, sia pure attraverso delicate e articolate procedure di democrazia partecipativa.

Scarcelli avanza domande di notevole rilievo, alle quali però già fornisce una serie di risposte, o almeno le sottointende: ed io credo di essere in sintonia con esse. Premetto però che ho dei dubbi sull'uso prevalente del termine *comunità*, per definire i soggetti della democrazia partecipata di massa, perché mi sembra che faccia pensare a un raggruppamento umano aconflittuale, nel quale la collocazione territoriale elimini le differenze sociali, di classe, di ceto, di reddito. È vero che in alcuni territori - penso alla Val Susa e alla sua lotta incrollabile contro il devastante Treno ad Alta velocità (Tav) che i governi di questi anni continuano cocciutamente a voler imporre - una lotta comune di lunga durata può mostrare una comunità coesa e omogenea. Ma ciò è determinato da una resistenza/opposizione ad un gravissimo *vulnus* territoriale, che minaccia di investire tutti i cittadini/e; mentre il *sociale organizzato* (non un'indistinta *società civile*), con le sue precise strutture costituite, è abitualmente attraversato da contrasti, conflitti e differenze di vario genere che esigono luoghi di sintesi per rispondere agli interrogativi di Scarcelli. E d'altra parte nella stessa comunità di Val Susa, se i governi rinunciassero finalmente alla distruttiva Alta velocità, ricomparirebbero assai probabilmente le differenze sociali, di reddito, di posizione lavorativa e sociale che in questi anni sono passate in secondo piano a causa del conflitto-base con l'avversario comune.

Ciò premesso, ritengo che le risposte avanzate da Ivan tra le righe siano quelle giuste, sia a proposito delle mediazioni indispensabili tra locale e globale, sia per le necessarie *costituzionalizzazioni* in materia di decisionalità sui Beni comuni e, per estensione, sull'intera gestione economica, politica e sociale a livello locale e nazionale, nella prospettiva di quella nuova società che Scarcelli chiama *socialismo dell'autodeterminazione*. Così come non può esistere per nessuno/a una libertà assoluta, priva di limiti e che colpisca o ignori la libertà altrui, così non può realizzarsi l'*autodeterminazione assoluta*, e cioè il diritto, sempre e comunque, di ignorare tutto il mondo circostante ed operare in base solo alle proprie volontà locali, di categoria, di ceto sociale. Come per la libertà individuale così per l'autodeterminazione della società organizzata in strutture territoriali bisognerà stabilire nuove regole costituenti, attraverso un *iter* democratico, dialettico e certamente impegnativo, tra istanze locali, nazionali e globali. Tuttavia, come per le libertà individuali, anche per l'autodeterminazione occorreranno regole e leggi di difesa e conserva-

zione di alcuni diritti indiscutibili e *indisponibili* alla «sottomissione» a qualsiasi decisionalità collettiva, anche la più limpida e democratica possibile. Così come esistono *diritti inalienabili* dell'individuo, che non possono essere sottoposti a votazione e annullati - riconosciuti da leggi e Costituzioni - analogamente nuove leggi e articoli costituzionali dovrebbero garantire una serie di diritti non cedibili da parte dei cittadini/e di un territorio e del suo *sociale organizzato*, in difesa di ciò che venga considerato dalla grande maggioranza delle persone un Bene comune. Alcuni diritti universali (istruzione, sanità, acqua, ambiente salubre, territorio non inquinato ecc.) andrebbero garantiti sempre, e su di essi quelle che Scarcelli chiama comunità territoriali devono poter decidere con piena autodeterminazione: ad esempio, la costruzione del Tav, che devasterebbe l'ambiente in Val Susa, non può essere sottoposta a consultazione nazionale.

Invece, ci sono numerosi casi in cui i diritti possono entrare in contrasto anche nella stessa «comunità» territoriale, a seconda della collocazione sociale e lavorativa: come è accaduto per l'Ilva di Taranto, la nota fabbrica siderurgica inquinante e mortifera, che è stata difesa a lungo a livello sindacale in nome della conservazione, a qualunque costo, del diritto al lavoro degli operai ivi occupati, ma entrando in palese contrasto con il diritto alla salute dell'intera cittadinanza (operai *in primis*), fortemente danneggiata dagli scarichi della fabbrica. In un tale contesto, dopo aver cercato una soluzione che concili i diritti al lavoro e alla salute, il potere decisionale non potrebbe comunque spettare alla «comunità» di fabbrica, ma ai cittadini/e di Taranto o eventualmente esteso a territoriale circostante, fermo restando che in una società ove fosse garantita oltre alla giustizia sociale ed economica anche quella ambientale non dovrebbe essere consentito comunque per legge, un tale livello di inquinamento.

In generale, sia la conciliazione tra la difesa di diversi, o diversamenti intesi, Beni comuni, sia la mediazione tra istanze locali e nazionali, va affidata, in un processo di socializzazione e democratizzazione diffusa, ad un *corpus* di regole valide comunque e costituzionalizzate, che difendano i diritti collettivi e individuali inalienabili; e per il resto ad una dialettica democratica tra territori e tra diverse istanze sociali che, partendo dal locale, potrebbero ad esempio ricongiungersi in *Camere nazionali* (preferibilmente due, per far esprimere in una più la complessità territoriale e nell'altra in prevalenza quella sociale, categoriale, lavorativa) rappresentative di strutture consiliari articolate sia per territorio sia per presenza delle varie componenti ed esigenze sociali dei lavoratori/trici dipendenti, del piccolo lavoro autonomo, dei settori popolari, ove i conflitti e le divergenze possano essere composti con processi di democrazia *consensuale* e non *agonistica*. Sottolineando ancora, come fa Scarcelli nel brano che segue, che la democrazia integrale (uso il termine nel suo senso letterale, come qualcosa che «*non manca di alcuno dei propri elementi costitutivi, che è intero, completo*»[51]) deve prevedere stabilmente la differenza, il conflitto, il confronto, la mediazione e la ricomposizione dei contrasti in una sintesi accettabile dalle parti sociali coinvolte.

> *Il mezzo per risolvere i conflitti è proprio la democrazia partecipativa o «integrale», elemento caratterizzante della prospettiva politica benicomunista: infatti l'autodeterminazione e la democrazia dal basso non sono sinonimi di «armonia prestabili-*

51 Devoto-Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1979, p. 1441.

ta», ma sono mezzi che consentono alle persone e alle comunità di risolvere autonomamente e limpidamente i loro contrasti e trovare punti di incontro soddisfacenti fra le diverse istanze, senza interventi esterni autoritativi e paternalistici... Il passaggio dalla democrazia della delega alla democrazia integrale non si può dare per scontato: non è un processo «necessitato» né un percorso che si costruisce automaticamente a partire dalle forme della democrazia rappresentativa. Il passaggio dalla delega alla partecipazione diretta richiede una vera e propria «trasformazione sistemica»(e dunque non effimera) nel rapporto fra persone «comuni» (gli attuali governati) e responsabilità politica... Quella che Bernocchi definisce «democrazia integrale, radicale e partecipata» si può realizzare soltanto se si comincia a considerare la democrazia, come egli scrive, un «dovere collettivo, spettante ad ogni cittadino/a e non più soltanto un diritto». Questo cambiamento - che è al tempo stesso mutamento di senso, di contenuti e di pratiche - deve confrontarsi con difficoltà rilevanti, veri e propri nodi irrisolti che giungono a toccare la natura umana.

Anche il brano di Scarcelli che segue mette a fuoco alcune delle difficoltà rilevanti, dei «*nodi irrisolti*», riprendendo in particolare il tema cruciale delle modalità decisionali, partendo dal contrasto, analizzato in *Benicomunismo* (cfr. soprattutto il paragrafo su «Le nuove forme dei movimenti altermondialisti»), tra la democrazia *consensuale* e quella che ho chiamato *agonistica*.

Le pratiche della partecipazione sono tuttora in fase di rodaggio, con alterne fortune; bisognerà forse sperimentarle su più vasta scala, ma presumibilmente si dovranno individuare correttivi per evitare squilibri e aumentare l'effettiva inclusività delle procedure - una democrazia integrale che pratica l'esclusione di qualsivoglia parte della collettività è una contraddizione in termini, ma l'inclusione integrale non è d'altro canto facile da ottenersi di primo acchito. E non è neanche semplice estendere il metodo della decisione «per consenso» su vasta scala. Bisogna poi anche considerare che la democrazia partecipativa non si può concedere il lusso di deludere le aspettative: ai primi sintomi di inefficienza o di «ingovernabilità»... si potrebbe diffondere la nostalgia per la certezza della decisione, che richiamerebbe «in servizio permanente» la democrazia della delega. Bernocchi tutto questo lo mette in evidenza, ad esempio quando critica l'atteggiamento di coloro che si tuffano nelle esperienze di democrazia partecipativa con un entusiasmo tanto acceso quanto effimero: la democrazia integrale non può ridursi ad una «moda stagionale», perché altrimenti è destinata a fallire.

Le sperimentazioni in corso verso una democrazia integrale, partecipata, di massa - persino laddove, come in alcuni paesi latinoamericani con governi popolari, sono coinvolti vasti settori popolari - sono effettivamente ancora *in rodaggio*, e non consentono di trarre indicazioni definitive e univoche. Pur tuttavia, l'estensione del processo partecipativo sta dimostrando, ovunque lo si sia sperimentato, che la democrazia integrale non è utopia e che, oltre ad essere più giusta ed egualitaria, può essere pure più funzionale e stabile nei suoi «prodotti», malgrado una maggior lentezza e complessità. Cosicché un numero sempre crescente di persone sta capendo e/o sta verificando di persona che

anche se sembrerebbe che le slow decisions *facciano perdere più tempo rispetto alle* fast decisions*, se queste ultime sono traumatiche per minoranze significative, se non sono sufficientemente mature e non davvero condivise tra i principali settori sociali interessati... vengono vanificate con la sottrazione (e cioè: mi hai imposto una deci-*

sione, ma non lavorerò per essa e tu sbatterai il muso) e quindi richiedono assai più tempo per arrivare ad una nuova decisione condivisa e operativa»[52].

Oltre a risultare ingiusta, la democrazia autoritaria - che si basa su una pratica che definisco *agonistica*, con le varie componenti sociali che si battono come sul ring per affermare il predominio dei propri interessi specifici - sempre più sovente si dimostra assai meno efficace, nel medio e lungo periodo, per risolvere i conflitti sociali e trovare una sintesi decisionale, rispetto a una democrazia *consensuale,* elemento di mediazione dei contrasti, che certamente è più faticosa e complessa ma anche più costruttiva e risolutiva, soprattutto se nuove regole ne garantissero quelle indispensabili condizioni di base descritte finora. Mediazioni e sintesi complesse, e da verificare attraverso sperimentazioni concrete e di massa, ma la cui semplificazione non può avvenire sulla base di rinnovati modelli di *reductio ad unum* in ipotetici Partiti unificanti, nè attraverso processi *egemonici* da parte di qualche forza politica che si presenti come interprete unica della volontà popolare, replicando la convinzione dei Partiti-Stato novecenteschi di saper interpretare i bisogni e le volontà delle forze sociali meglio dei diretti interessati. Tendenza che mi pare si presenti, seppur con stile più raffinato, anche nel saggio di Roberto Morea, il quale pure parte da osservazioni condivisibili sulle difficoltà delle varie strutture sociali, di movimento, partitiche o sindacali italiane di *fare coalizione* e di darsi un programma condiviso di ampio respiro:

Non sembra [che i movimenti] riescano a fare aggregazioni che possano allargarsi a una dimensione generale e, spesso, neanche a raggiungere lo scopo per cui sono nati. Il distacco da ogni forma di rappresentanza e il rifiuto di assumere un ruolo politico fanno sì che non vadano oltre la protesta, senza intaccare il contesto generale che li sovrasta e impedisce loro ogni possibilità di condizionare i governi e le imprese e di diventare un punto di riferimento per una protesta generalizzata... Una semplice alleanza corre il rischio di frantumarsi davanti al primo scoglio, magari proprio per quelle differenze che tanto gelosamente vengono custodite e che oggi impediscono di fare battaglie comuni. Una condizione sociale così frammentata non aiuta a sentirsi parte di un corpo più ampio... È necessario ripensare come ricostruire una forza capace di «mettere insieme i pezzi» e che sia portatrice di un'alternativa condivisa. L'idea di una alleanza potrebbe essere utile, anzi indispensabile, se inserita dentro un percorso per la creazione di un soggetto unitario, capace di unire i singoli in un disegno generale di società... una forza calma che riesca ad essere punto di riferimento costante e continuativo. Un luogo in cui si ricostruisca l'idea di sé come classe, articolata e diversificata ma cosciente di sé. Questo è il nodo da porre all'ordine del giorno, come trasformare le tessere di quella frammentata immagine di sé che oggi siamo in un mosaico che ricomponga un disegno unitario... Questo è il ruolo di una organizzazione politica, un moderno partito, che sia un intellettuale collettivo e non uno strumento di potere centralistico e verticale, dove poter confrontare e definire gli interessi generali e le linee politiche.

Pur con tutte le cautele che Morea usa per rinnovare la proposta di un *«moderno partito»* come *«intellettuale collettivo»* (vecchia illusione gramsciana), resta la convinzione che le alleanze, oggi, e la gestione politica di un'intera società, domani, possano realizzarsi attraverso la sintesi di un partito politico, certo rinnovato nella

52 *Benicomunismo*, cit., p. 277.

forma di ipotetica «*forza calma*», ma comunque in grado di realizzare dal suo interno l'unificazione tra le varie esigenze nonché un'egemonia di contenuti, di modelli di potere e di gestione sull'intera società. Ma la storia del Novecento ci ha ampiamente dimostrato, a Est e a Ovest, che non sono mai esistiti partiti con influenza di massa e rilievo nella società che si siano limitati ad agire da «intellettuale collettivo», mentre i loro membri, disincarnati e *angelicati*, ignoravano gli interessi personali, di casta o di classe, per mettersi al servizio dell'unificazione del fronte popolare o anticapitalistico. Se comunque, a Morea e ad altri/e che la pensano similmente, si può imputare un peccato di onesto idealismo, non va dimenticato che nella realtà dell'ultimo secolo teorie non dissimili sono servite ai partiti e ai loro esponenti - «proletari» o popolari, comunisti o socialdemocratici - per mettere i propri interessi di corporazione in primissima fila, traducendoli in potere (assoluto nel «socialismo reale», ma rilevante anche ad Occidente) statuale, sociale ed economico, con annessi *benefit* e privilegi.

E le contraddizioni tra *particolare* e *generale*, tra i conflitti che riguardano un settore sociale e quelli che coinvolgono gran parte della popolazione, non dipendono dalle forme dell'organizzazione politica, da quelle che Roberto chiama «*forme liquide di relazione*» e neanche solamente dall'avversario «*che alimenta la divisione*», ma hanno radici non estirpabili nella dialettica tra Io e Noi, tra interessi circoscritti, ma a portata di mano, e interessi «storici» potenziali, sovente non facili da comprendere per la persona non politicizzata. Certo, tali differenze, che si ripresentano costantemente, possono mettere in crisi alleanze e coalizioni, ma sta ai settori sociali interessati dipanarle, trovandone la miglior composizione. D'altra parte, se non ci si riferisce a modelli idealistici di partito - che Morea descrive come «*un punto di riferimento ove riconoscersi come comunità, con una visione condivisa dell'interesse generale*» - e si guarda a coloro che, in nome del proletariato e del comunismo, hanno percorso il Novecento, è facile verificare che essi hanno più spesso ingigantito differenze e conflitti «in seno al popolo», piuttosto che realizzarne la compensazione.

Dunque, sia nei processi di trasformazione e di possibile, seppur forse lunga, transizione verso un nuovo sistema sociale, sia in una auspicata futura democrazia integrale, si dovrà procedere attraverso *alleanze e coalizioni* tra le rappresentanze effettive dei settori di popolazione interessati a rovesciare il sistema liberista, a garantire i Beni comuni e le condizioni economiche dei salariati, del piccolo lavoro autonomo e dei settori popolari più deboli, mediante strutture organizzate in cui le diverse componenti si possano confrontare, anche tra contrasti, in maniera paritaria e reciproca.

E poi, nel possibile *benicomunismo* (o socialismo dell'autodeterminazione, del XXI secolo, comunismo libertario o come si voglia chiamare la società del postcapitalismo), la sintesi programmatica e sociale non verrà da un partito unificante incaricato di imporre un'arbitraria *reductio ad unum*, ma da strutture *consiliari* locali, territoriali, di settore e di rappresentanza sociale, magari culminanti, come già accennato, in *Camere nazionali* ove si confrontino interessi, obiettivi e programmi. Tali Camere saranno composte non da supposti partiti unificanti, ma dalle dirette componenti sociali, che in quel contesto dovrebbero realizzare la sintesi legislativa e programmatica, procedendo dal «locale» con deleghe *ad hoc*, sui contenuti e non su mandati in bianco tipici della attuale democrazia parlamentare, ove

si guadagna con il voto *una tantum* il diritto di agire a proprio piacimento e in assoluta indipendenza dai programmi e dai temi presentati in campagna elettorale.

Una tale democrazia richiede l'abbandono di concetti ingannevoli come quello di *egemonia* nonché dei princìpi derivati dalla condensazione collettiva della megalomania individuale dovuta alla riemersione del *bambino interiore*, l'infante che siamo stati e che si illudeva di essere al centro del mondo. Tra i motivi della grande difficoltà di costituire in Italia paritarie *alleanze e coalizioni* anti-Sistema di una qualche solidità e durata ci sono, a mio parere, entrambi questi elementi velleitari e dannosi: l'autoconvinzione della priorità e centralità assoluta dei propri temi e obiettivi; e l'idea, parallela, di poter esercitare tale centralità ipotetica come egemonia sull'intero fronte del cambiamento. Se guardiamo in particolare ai movimenti di questi anni e a tante strutture sociali autorganizzate, non è difficile riscontrare una sorta di autocelebrazione diffusa, simile appunto alla sindrome che ho definito del *bambino interiore*, quella regressione individuale che ci porta in alcuni momenti della vita a rivivere l'esperienza infantile del credersi, e di voler essere, il centro del mondo. Analogamente, movimenti conflittuali e strutture autorganizzate, gruppuscoli o sindacati pur combattivi vivono sovente la succitata sindrome, teorizzando la supposta centralità delle proprie tematiche e delle lotte che conducono, come se fossero la sintesi di tutte le spinte trasformative, unificanti e conglobanti l'intero arco dei possibili conflitti anti-Sistema, o addirittura, nelle elaborazioni più autocelebrative, «*un modello prefigurante di un'altra società*».

Spesso sono le *leadership* dei movimenti nascenti o in via di consolidamento o anche delle strutture sociali conflittuali a teorizzare centralità totalizzanti, in nome di esperienze ove peraltro la maggioranza degli attivisti si occupa per lo più solo della propria lotta e dei propri obiettivi, senza velleità «tuttologhe». In tal modo, i/le leader finiscono per riprodurre la stessa identificazione nella propria impresa, pur non istituzionalizzata, che si è manifestata fin dall'Ottocento nei partiti e nei sindacati tradizionali, e in genere in tutte le strutture centralistiche e verticali. In tale processo di identificazione e autocelebrazione, si sviluppa in particolare quella *voglia di egemonia*, che è il principale avversario della realizzazione stabile e solidale di alleanze e coalizioni. L'idea *egolatrica* che i propri temi e lotte, i propri desideri e bisogni siano i più rilevanti e i più unificanti va di pari passo con la convinzione che ciò possa trascinare, dietro all'Ego collettivo di una parte della società, anche tutte le altre componenti di un possibile fronte anti-Sistema, garantendo a tale Ego sociale un ruolo egemonico di conduzione dell'intera collettività.

Ma nessuna componente sociale o politica, che rappresenti settori popolari anche di un certo rilievo, può sussumere l'intero fronte della possibile trasformazione antiliberista e anticapitalistica. La ricerca spasmodica dell'egemonia contrasta vistosamente con la democrazia integrale, partecipata, di massa, ove ogni componente sociale deve potersi autorappresentare liberamente, trovando in un contesto di potere costituente riconosciuto la sintesi e le mediazioni tra le proprie e le altrui esigenze di giustizia sociale, economica e ambientale. Sono in realtà i poteri oligarchici che desiderano e impongono egemonia: scimmiottarli in campo antagonista e anticapitalistico significa solo minare alle radici ogni prospettiva di *alleanze anti-Sistema*, di coalizioni di media e lunga durata, di *fronte anticapitalistico* in prospettiva, in una transizione verso la fuoriuscita dalle società dominate dal profitto, dalla mercificazione globale, dalla guerra.

Certo, nei processi di opposizione e resistenza al Potere e tanto più in una fase di trasformazione e transizione verso una nuova società, ci saranno periodi in cui un tema, una componente sociale, una proposta politica e programmatica avranno più forza, più influenza, più potere trascinante di altre, esercitando un ruolo sociale prevalente. L'importante è sapere - e comportarsi di conseguenza - che tale prevalenza, o centralità, sarà comunque transitoria e che da essa non se ne debbano trarre posizioni egemoniche di potere all'interno di un'alleanza sociale operante democraticamente, poiché le coalizioni, per vivere adeguatamente e non deperire in fretta, devono essere paritarie, solidali ed espungere da sé le tentazioni di «dominio» nella teoria e nella prassi.

In conclusione. Ho analizzato qui una serie di condizioni che a me paiono necessarie, anzi indispensabili, pilastri *sine qua non* per la costruzione di una democrazia integrale e partecipata a livello di massa. Presumo che altre se ne possano aggiungere e che alcune di quelle che ho delineato siano anche contestabili. Ma la domanda finale potrebbe essere: ok, condizioni necessarie, indispensabili, ma anche sufficienti? Credo su tale questione sia bene far permanere un saggio punto interrogativo. Si tratta, come ho tante volte detto e scritto, di una materia decisiva per ogni progetto di trasformazione e di fuoriuscita dalle società capitalistiche, sulla quale le risposte verranno solo dalla pratica, *sul campo*, dei prossimi anni, nel corso di una probabilmente lunga e complessa sperimentazione sociale di massa, dalla quale emergeranno più precisamente le forze del mutamento: e forse le risposte sperimentali non saranno neanche univoche per un discreto lasso di tempo. Sarà comunque una tale pratica, diffusa a livello globale, a verificare se una democrazia integrale, generalizzata e coinvolgente la grande maggioranza degli uomini e donne a livello nazionale e planetario - la democrazia come *dovere universale* - sia davvero alla portata degli umani o se, anche in condizioni rinnovate, la delega a più o meno ristrette «cupole» di *professionisti del Potere* sia il destino inevitabile e metastorico dell'umanità.

Dunque, poiché «*per avere diritti è necessario essere responsabile dei diritti per tutti... una nuova Carta dei diritti umani abbisogna anche di una Carta delle responsabilità umane... e vivere è un negoziato tra i desideri e diritti individuali e quelli degli altri*»[53]. E poiché è ancora da dimostrare su larga scala che l'*altruismo egoistico* possa essere la molla psicopolitica per la buona riuscita di tale «negoziato» e per spingere la grande maggioranza dei lavoratori/trici e dei settori popolari a impegnarsi in prima persona per realizzare una società giusta ed egualitaria, concluderei, con Scarcelli, che oggi non siamo in grado di affermare con certezza assoluta (come fece Marx a suo tempo, sbagliando di grosso, per la dittatura del proletariato) che il *benicomunismo* - o come si voglia chiamare la società postcapitalistica a democrazia integrale, indispensabile per il bene dell'umanità e dell'intero sistema di vita - sia davvero la «*soluzione definitiva*», ma che vada considerata «*una scommessa con fondamenta concrete e grado di probabilità incerto*».

53 C. Gryzbowski, *op. cit.*

5. IL CAPITALISMO REALE, L'EUROPA NELLA CRISI E LA TRANSIZIONE

Il ruolo degli Stati, il capitale finanziario, la globalizzazione

Gli argomenti di *Benicomunismo* sui quali ho verificato posizioni più dissimili, sia nei dibattiti sia in una parte dei contributi a questo nuovo testo, sono quelli contenuto nel capitolo (ottavo) sulla crisi, ove presentavo i miei convincimenti sulla natura del capitalismo odierno, sulla cosiddetta globalizzazione, sul ruolo del capitale finanziario e sulla funzione degli Stati come capitalisti collettivi: il tutto nel quadro della crisi economica e finanziaria esplosa nel 2008 e tuttora perdurante, allmeno in buona parte dell'Europa. La trattazione di quegli argomenti partiva dalla necessità impellente di sfatare alcuni tenaci e diffusi luoghi comuni che stavano incidendo, e che ancor oggi pesano gravemente, sulla capacità dei movimenti e delle organizzazioni antiliberiste e anti-austerity di reagire adeguatamente alla crisi e di trovare i giusti bersagli da raggiungere nei conflitti in corso. Così, allora, sintetizzavo i punti analitici del pensiero maggioritario tra le opposizioni nazionali ed europee, che intendevo confutare:

> *In gran parte dei giudizi sulla crisi, salta agli occhi il clamoroso scambio tra cause ed effetti: ad esempio l'espansione enorme del ricorso agli strumenti finanziari, nelle loro forme più velenose, e alla massima esposizione monetaria da parte degli Stati, invece di venir valutata come il tentativo estremo di sfuggire alla crisi strutturale del capitalismo occidentale, viene considerata la fonte primaria di essa. In genere, tale diffusa «vulgata» si fonda sui seguenti punti: a) il capitale finanziario parassitario ha sostituito come principale fonte di profitto e di interesse per i capitalisti privati il capitale «produttivo»; b) la finanza è oramai una gigantesca piovra che, coordinata a livello globale con strumenti extraistituzionali, soffoca inesorabilmente la parte «sana» dell'economia anche dei paesi più forti, e detta legge agli Stati come alle popolazioni; c) gli Stati, anche quelli più potenti, non sono in grado di contrastare il dominio del capitale finanziario transnazionale e dunque non hanno più un vero ruolo dirigente, non riescono più ad amministrare neanche il capitale «pubblico» nazionale e devono rincorrere i diktat dei mercati e piegarsi ad essi; d) il potere della Politica è ridotto ai minimi termini anche negli Stati più rilevanti, la democrazia istituzionale è di fatto annullata e i partiti e i Parlamenti sono al puro servizio dei grandi gruppi finanziari multinazionali e delle banche; e) in particolare in Europa a dirigere le danze sono la Bce, il Fmi e la Commissione Europea mentre i governanti nazionali sarebbero solo agenti di quello che qualcuno ha chiamato il governo unico delle banche*[1].

Queste tesi sembrano resistere ad ogni confutazione da parte della realtà, che pure in questi sette anni di crisi ha picchiato duro su ognuna di esse, fino a dimo-

1 *Benicomunismo*, p. 293.

strarne l'inconsistenza. In tutta la storia del capitalismo, mai gli Stati (quelli più ricchi e potenti, ovviamente) erano intervenuti così massicciamente per sostenere il capitalismo privato delle banche, delle assicurazioni, delle imprese finanziare e industriali, con esborsi che hanno raggiunto globalmente le migliaia di miliardi di dollari, senza i quali nessuna multinazionale o grande finanziaria e nemmeno un *trust* tra le principali di esse avrebbero potuto evitare il tracollo dell'intero sistema.

Oltretutto, il sistema capitalistico privato ha dimostrato una volta per tutte di non essere in grado, neanche a un passo dalla catastrofe, di agire in maniera unificata e coordinata, e neanche di poter interrompere la feroce competizione per la conquista di nuovi mercati, in una logica di *mors tua vita mea* che solo l'intervento degli Stati ha potuto compensare. Anche per la perdurante crisi in Europa, gli eventi di questi anni dovrebbero aver dimostrato come la Ue sia una struttura fragilissima al cui interno la Germania e i suoi satelliti cercano di imporre le proprie regole, mettendo gli altri capitalismi nazionali più deboli al servizio dell'ennesimo, maldestro tentativo imperialistico tedesco, conservando per sé una forte capacità di intervento statale e puntando a bloccare invece la possibilità di manovra degli Stati dell'area mediterranea mediante la camicia di forza dei vincoli di bilancio, del rapporto Pil-debito pubblico e del Fiscal Compact. Mentre le burocrazie europee, con il volto di Barroso o di Juncker, e malgrado i tentativi di Draghi di ridurre l'austerity e l'egemonia tedesca, hanno riconfermato di non avere un reale potere autonomo in grado di scavalcare i voleri degli Stati dominanti, della Germania in primo luogo, e d'imporre davvero una linea economica e politica espansiva, risultando alla fin fine la Bce nel mirino della Bundesbank e delle Banche nazionali più forti piuttosto che il viceversa. Pur tuttavia, è mio dovere segnalare, nel dialogo con gli altri autori/trici che contribuiscono a questo volume, come una parte di essi/e non sia d'accordo su tali considerazioni. Non lo è ad esempio Morea che scrive:

> *La parte di* Benicomunismo *meno convincente è... l'indagine del processo che chiamiamo globalizzazione e il ruolo che all'interno di essa svolgono gli Stati. Con la* deregulation *reganiana/thatcheriana si è aperta la «fase liquida della modernità». I manager hanno sostituito i padroni nelle fabbriche e questi ultimi si sono trasformati in azionisti di maggioranza. Il risultato è che è venuto meno il riferimento concreto della controparte, anche nei momenti di lotta. A questo si aggiunge il fenomeno dello sganciamento tra produzione industriale e territorio... con produzioni spostate in paesi che consentono alle imprese di non applicare neanche le più elementari regole sindacali, inaccessibili a ogni forma di controllo e tassazione degli Stati... Le delocalizzazioni sono divenute la regola imperante sottraendo il lavoro non solo dal luogo di origine dell'impresa, ma da qualsiasi radicamento sia con il luogo che con le persone che lo vivono... Altra trasformazione fondamentale è quella avvenuta nella relazione tra capitale e Stato. Sinora lo Stato ha avuto un ruolo di regolatore e redistributore delle risorse; un compito che fungeva da pacificatore tra capitalisti e lavoratori e da controllore tra gli stessi equilibri capitalisti interni ed esterni, proteggendo, attraverso la tassazione delle importazioni, il mercato interno... La definizione di «capitalista collettivo» definisce bene l'insieme di interessi che questo accorpava... Questi vincoli sono stati spazzati via dall'evoluzione capitalistica... L'accentramento dei processi economici in forme finanziarie sottrae oggi agli Stati il ruolo di redistributori e di indirizzo delle politiche economiche, demandando queste decisioni a istituzioni finanziare come la Bce e il Fmi, che di fatto costituiscono la «summa» degli interessi capitalistici.*

Anche le obiezioni di Alfio Nicotra derivano da valutazioni teoriche e politiche analoghe, sia per quel che riguarda la presunta subordinazione degli Stati ad organi transnazionali, sia per la sopravvalutazione dell'integrazione dei capitali finanziari, sia per la convinzione (peraltro giustificabile, visto che Marx e Engels la davano per realizzata quasi 170 anni fa) dell'avvenuta «*mondializzazione del mercato e della forza-lavoro*».

> *Le delocalizzazioni, la mondializzazione del mercato e della forza-lavoro, hanno macinato smarrimento e perdita di identità di classe del mondo del lavoro. Che la bandiera del profitto rappresenti un moderno internazionalismo (purtroppo del capitale) e che le bandiere nazionali spesso siano un passo indietro rispetto ai processi decisionali nel libro è troppo sottovalutato. La cosa porta Bernocchi a ripudiare l'idea dell'esistenza di una Europa delle banche e del pilota automatico di Draghi, secondo il quale, qualsiasi governo si succeda, le decisioni sono già assunte altrove e inesorabilmente saranno giocoforza attuate. Questo limite del pensiero di Bernocchi lo ha portato a sottovalutare l'importanza di una mobilitazione contro l'inserimento del pareggio di bilancio nella Costituzione e del Fiscal Compact.*

Una critica ancor più netta alle mie posizioni, a proposito dei rapporti tra Stato e Capitale, è poi quella contenuta nel saggio di Russo, che però sembra non aver ben compreso cosa io intenda descrivendo il ruolo dello Stato come *capitalista collettivo*, oltre a trascurare il fatto che, fin dalle origini, esso ha sempre avuto decisive funzioni economiche, non essendosi mai limitato ad agire solo in campo politico e istituzionale. Dal ché l'inefficacia della polemica su una presunta contrapposizione, in realtà estranea agli Stati di oggi come a quelli del passato, tra funzioni economiche e ruoli politici; o, come scrive Russo con un pur efficace gioco di parole, tra «*il denaro che segue il potere*», che sarebbe il modello *d'antan* nei rapporti tra Stato e capitale, e «*il potere che segue il denaro*», che fotograferebbe la situazione attuale di estenuazione del potere statale.

> *Bernocchi si rifà all'Engels dell'*Antidühring *per sostenere una delle tesi centrali di* Benicomunismo*: lo Stato come capitalista collettivo e la sua centralità nella società borghese, che non viene intaccata dagli odierni processi di globalizzazione; gli Stati, lungi dal perdere di peso, è la tesi di Bernocchi, divengono i protagonisti della concorrenza sul mercato mondiale. Su questo è netto il mio dissenso. Se lo Stato, cioè il potere politico, è il capitalista collettivo, esso è il centro motore del sistema produttivo e dispensatore delle ricchezze. Dunque la loro distribuzione passa attraverso meccanismi politici, e attraverso la sfera politica, quella dell'*imperium*, avviene la gerarchizzazione sociale. La ricchezza segue il potere, il potere dà ricchezza. Questa è la struttura della società feudale... La rivoluzione borghese separa l'*imperium *dal* dominium*, concentrando il primo nella persona giuridica dello Stato e affidando il secondo, la proprietà, alle dinamiche del mercato. Non è più il potere politico che decide la produzione e distribuisce la ricchezza, queste avvengono attraverso il mercato, categoria assente nell'analisi di Bernocchi. Il mercato è l'istituzione centrale del capitalismo... Stato e mercato sono interrelati perché senza la garanzia dei contratti non c'è mercato, e la libertà dei contratti è assicurata dal codice di diritto civile... Che lo Stato sia in funzione del mercato e non viceversa, questa è l'altra tesi che occorre tenere ferma. Che la globalizzazione ha reso più deboli gli Stati... Oggi ancor più di ieri le istituzioni giuridiche hanno come obiettivo e come vincolo l'economia di mercato, per questo lo slogan l'economia domina la politica riflette la realtà. Alcune di queste istituzioni sono per lo più nate su ini-*

ziativa degli Stati - Banche centrali, Banca dei Regolamenti Internazionali, aree monetarie come quella dell'euro con la Bce al centro, Wto, per non dimenticare quelle di Bretton Woods, Fmi e Banca mondiale, che trasformate servono le finalità della globalizzazione.

Seppur con minore ampiezza critica, anche Di Sisto e Zoratti non sembrano condividere la mia interpretazione generale del capitalismo odierno, del ruolo degli Stati e del capitale finanziario, e forse anche della portata effettiva della globalizzazione.

Una vera globalizzazione aperta dei mercati non è operante e le regole dei commerci sono contrattate politicamente tra le grandi potenze, in base al sempre valido schema dei rapporti di forza tra esse. Per questo Bernocchi considera non cruciale, in questa dinamica, il ruolo delle imprese multinazionali: esse non sono, a suo avviso, una sorta di «Spectre governa-tutto», come vorrebbe anche parte del movimento, ma strumenti di grandi blocchi nazionali che si confrontano verso un nuovo equilibrio di forze che al momento non riescono a raggiungere. Qui qualcosa ci divide: l'idea di chi scrive che a misurarsi a colpi di finanza e liberalizzazioni non siano, in realtà, economie nazionali ma élites *perfettamente transnazionali che utilizzano tutti i contenitori a disposizione - nella politica come nel mercato, nella legalità come oltre essa - per affermare i propri interessi. È vero: una grande economia capitalistica di Stato, la Cina, sembra la forma più adatta a sopravvivere alla fase presente. Ma anche in quella esperienza persino gli interessi diffusi - non parliamo dei diritti, e tantomeno dei beni comuni - appaiono limitati dal muro, apparentemente invalicabile per ora, della sordità o ostilità della politica politicante.*

La divergenza più radicale - «dissenso netto», lo definisce Franco - è indubbiamente quella di Russo. Solo che essa si basa su un'interpretazione erronea di cosa sia realmente la funzione degli Stati più potenti come *capitalisti collettivi*, non solo nell'interpretazione di Engels[2] (lucidissima descrizione di quello che già nella seconda parte dell'Ottocento era l'architrave di sostegno del capitalismo, anche se resta il rammarico «storico» che tale analisi non sia divenuta centrale nell'elaborazione marx-engelsiana, cosa che avrebbe forse tolto al movimento comunista la convinzione che il capitalismo scomparisse con l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione) e nella mia, ma soprattutto per come emerge da un'analisi degli ultimi due secoli di capitalismo. La *separazione* tra ruolo politico ed economico dello Stato, che a parere di Russo avrebbe compiuto la rivoluzione borghese, in realtà *non è mai avvenuta*: e anzi sia nell'Ottocento sia, in crescente misura, nel Novecento, l'intreccio fra gestione politica ed economica è divenuto sempre più netto e ha giocato, nella difesa e nello sviluppo della società capitalistica, una funzione decisiva, senza la quale l'«anarchia» (nel senso di assenza di centralizzazione e direzione unificata del Sistema) dei capitali privati in lotta tra loro, incapaci di programmazione e di gestione unitaria sul piano globale, avrebbe assai probabilmente portato al tracollo l'intero Sistema.

Se il capitalismo ha potuto non solo sopravvivere, ma riprendere slancio e forza dopo le due Guerre mondiali, se ha superato anche la Grande Depressione del '29 e non è stato travolto neanche in questi sette anni di crisi profonda e pro-

2 F. Engels, *Antidühring,* in Marx-Engels, *Opere complete*, XXV, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 267-8.

lungata delle economie occidentali, è solo grazie al massiccio intervento salvifico dei principali Stati, *capitalisti collettivi* in grado di agire in modo coordinato e tempestivo e d'intervenire con somme enormi in salvataggio del caotico annaspare dei capitali privati.

Sempre grazie al capitalismo di Stato, un vasto gruppo di paesi (Cina e India, in primis, ma gran parte dei paesi asiatici a forte intervento statuale nella gestione economica, e anche quelli latinoamericani con governi progressisti che hanno ripreso il controllo delle ricchezze nazionali) non solo ha attraversato indenne la crisi, ma se ne è avvalso per incrementare la propria partecipazione ai profitti mondiali, accelerando lo sviluppo al punto che oggi si parla di «impasse» dell'economia cinese, perché le previsioni di crescita per il 2015 si attesterebbero *solo* all'8% in più per il Pil. E stiamo parlando di quello che oramai è considerato da molti il paese leader del capitalismo mondiale, il cui «sorpasso» nei confronti degli Usa è per la maggioranza degli analisti cosa già avvenuta. Mentre al contrario l'arrogante politica, imposta dalla Germania agli altri paesi dell'eurozona, di ridimensionamento dell'intervento statale e di autolesionista austerità, ha ingigantito e prolungato una crisi da cui quei paesi rampanti dell'ex Terzo Mondo ove gli Stati assolvono pienamente alla loro funzione «interventista» si sono tenuti brillantemente fuori.

Russo sorvola su tutto questo e dimentica quanto abbiano garantito la tenuta del Sistema, fino all'esplosione dell'ultima crisi, gli interventi degli Stati-guida del capitalismo nell'economia. «*Il mercato è l'istituzione centrale del capitalismo*» scrive: quasi che sia stato all'improvviso folgorato pure lui dal più classico imbroglio dell'ideologia capitalistica, quella di un *libero mercato* senza vincoli, che ora starebbe obbligando gli Stati a scindere le proprie storiche funzioni e a rifugiarsi nella sola, impotente Politica. Subito dopo, però, Russo aggiunge che «*Stato e mercato sono interrelati perché senza la garanzia dei contratti non c'è mercato, e la libertà dei contratti è assicurata dal codice di diritto civile... Stato e mercato stanno insieme*»: perciò ammettendo che l'assenza di garanzie giuridiche da parte degli Stati è già di per sé sufficiente a far *sparire* il «libero mercato», il quale, anche solo per questo, risulterebbe vincolato alla protezione statale. Ma allora che senso ha affermare che ora «*non dipendono più dallo Stato né la produzione né la distribuzione della ricchezza*» proprio mentre a livello mondiale gli Stati sono protagonisti economici primari nei paesi a più alto tasso di sviluppo e, in generale, hanno messo nel *mare magnum* della crisi una colossale zattera di salvataggio per le economie private?

Mi pare che Russo abbia del tutto ignorato la descrizione che in *Benicomunismo* ho fatto della vastissima estensione dell'interventismo statale - in un intreccio indissolubile di economia e politica, capitali privati e «pubblici», durante il Novecento e ancora attualmente - che poteva forse evitare l'incomprensione sul significato di *capitalista collettivo* alla radice del dissenso.

> *Infondata dovrebbe apparire oramai, dopo i titanici interventi statuali anti-crisi dal 2008 in poi, la tesi secondo la quale il neoliberismo avrebbe ridotto a simulacri gli Stati nazionali. Alla base di questo eclatante errore c'è, come in gran parte del pensiero anticapitalistico del secolo scorso, una minimizzazione e distorsione del vero ruolo degli Stati fin dal momento in cui il capitalismo divenne il sistema dominante, delle loro funzioni da cervello capitalistico collettivo, in grado di limitare, controllare e incanalare in qualche modo l'»anarchismo» dei singoli capitalisti e le oscilla-*

zioni troppo violente dei cicli economici, di effettuare i grandi investimenti a lunga gittata nei settori di sviluppo (l'altro ieri nelle ferrovie e nell'elettrificazione del territorio, ieri nella chimica e nella meccanica, oggi nell'elettronica e nell'informatizzazione del mondo: insomma, dai treni per il Far West a Internet) ove i capitali privati mai si impegnerebbero - lavorando essi sul «qui ed ora» - nonché i fondamentali interventi riparatori dopo le crisi... Lo Stato continua ad adempiere alle sue funzioni di capitalista collettivo e ai suoi interventi di supporto, correzione, soccorso e stimolo dell'economia privata, svolgendo ruoli di sovvenzione (trasferisce ricchezza pubblica alle imprese private), di finanziatore (offre denaro con credito iperagevolato o, come in tanti interventi anti-crisi degli ultimi anni, gratuitamente), di committente (commesse e contratti in continuazione), di imprenditore diretto (producendo in prima persona, nonché mercificando servizi pubblici a favore dei privati), di regolatore (difendendo il capitale privato nazionale dai concorrenti, indirizzando e limitando certe funzioni produttive a vantaggio di questo o quel gruppo privato)[3].

Russo (o chi per lui) sostiene davvero che queste funzioni i principali Stati abbiano smesso di svolgerle e che le multinazionali e i capitali privati siano in grado di farne a meno, procedendo senza il sostegno del capitalista collettivo statuale? E in quale potente paese questo avverrebbe? Non certo negli Stati Uniti o in Giappone e men che meno in Cina o in India, ma neanche in Sudafrica o in Brasile, in Turchia o in Indonesia, in Venezuela o in Bolivia, in Vietnam o a Singapore. E in Europa le imposizioni tedesche, che hanno imbrigliato e depresso l'azione del capitalismo di Stato soprattutto nell'area sudmediterranea, si sono dimostrate fallimentari e stanno rendendo possibile, se non verranno accantonate, il crollo della Ue e della moneta comune. Per cui non posso che confermare quanto scrivevo in *Benicomunismo*.

È lo Stato di origine a coprire le spalle a qualsiasi multinazionale, a fornirgli l'hardware, e cioè il sostegno politico, finanziario, tecnologico-scientifico e, sempre più spesso, militare. Non è vero che le multinazionali sono davvero globalizzate, cioè disincarnate da un territorio, da una nazione, da uno Stato. Per quanto estese come presenza e operatività mondiale, esse, per agire con il massimo profitto, hanno comunque e sempre bisogno di retrovie sicure, garantite a livello nazionale da una potente struttura statuale, politica, militare. Cosicché, il loro cuore, per quanto siano diffuse nel mondo le loro membra e le loro articolazioni periferiche, resta nazionale, difeso da un intero apparato statale: e così il capitale di base, il grosso del gruppo dirigente, la sede del know how, i punti di forza scientifici, tecnici e politici. Che cosa sarebbe dell'Ibm o della Toyota, della Monsanto o della Sony se decidessero di abbandonare il potentissimo supporto/retroterra ad esse fornito dagli Usa o dal Giappone e si trasferissero - cuore, muscoli, cervello - ad esempio in Senegal o Bangladesh?(pp. 14-15).

Ma Russo appare convinto che tutto ciò passi in secondo piano a causa degli effetti della *globalizzazione*, mito ideologico - ed efficace mascheratura delle responsabilità di Stati e governi nazionali - che ha fatto molte vittime, soprattutto a sinistra, negli ultimi anni e che nel precedente volume ho cercato di confutare il più possibile. A suo parere, «*la globalizzazione ha reso più deboli gli Stati... e, oggi ancor più di ieri, le istituzioni giuridiche hanno come obiettivo e come vincolo l'e-*

3 F. Cimatti, *Naturalmente comunisti*, cit., pp. 116-19.

conomia di mercato, per questo lo slogan "l'economia domina la politica" riflette la realtà del capitalismo globalizzato». Ma il capitalismo non è davvero globalizzato, nel senso di pienamente integrato e svincolato dalle nazioni, più di quanto nel Novecento si sia mai realizzato il *superimperialismo* (concetto simile al fantomatico Impero pacificato teorizzato da Hardt-Negri), da Lenin attribuito polemicamente a Kautsky: lo scontro tra i capitalismi è in atto più che mai, con il forte indebolimento dell'egemonia Usa, lo squilibrio generale e il multilateralismo crescente. Ed è poi assai bizzarro che, per dimostrare la tesi secondo la quale alcune strutture transnazionali avrebbero soppiantato il ruolo degli Stati, Russo ricordi che «*alcune di queste istituzioni sono per lo più nate su iniziativa degli Stati - Banche centrali, Banca dei Regolamenti Internazionali, aree monetarie come quella dell'euro con la Bce al centro, Wto, per non dimenticare quelle di Bretton Woods, Fmi e Banca mondiale»*. Appunto: sono state costituite dagli Stati e utilizzate, da quelli dominanti, per estendere il proprio potere ed egemonia. E tuttora tali istituzioni sono costituite da personale burocratico lì collocato dai governi degli Stati più forti, stipendiato lautamente mediante fondi statali, promosso o destituito a seconda della fedeltà agli interessi dei loro *datori di lavoro*.

Il ché vale anche come risposta a Di Sisto e Zoratti, convinti che «*a misurarsi a colpi di finanza e liberalizzazioni non siano economie nazionali ma* élites *transnazionali che utilizzano tutti i contenitori a disposizione - nella politica e nel mercato, nella legalità come oltre essa - per affermare i propri interessi»*, sottovalutando i legami di tali *élites* con le burocrazie statali: fermo restando che il successo delle *corporations* fa parte dei compiti dei rispettivi Stati di riferimento e che tra capitalismo privato e di Stato non c'è in genere conflitto, avendo il primo sempre bisogno del sostegno del secondo. È invece in sintonia con quanto sostengo, quel che scrive Nobile nel suo saggio, fornendo anche valide ipotesi sulla diffusione del concetto di *globalizzazione*.

> *Convengo ampiamente con Bernocchi nella critica delle fuorvianti nozioni di globalizzazione, neoliberismo e «governo unico delle banche»... I presupposti analitici e le implicazioni politiche della nozione di globalizzazione, tanto più se caratterizzata come neoliberista, sono molto diversi da quelli del termine imperialismo. La discussione sull'imperialismo, sempre aperta, assume che esso sia una forma storica del capitalismo come sistema mondiale, caratterizzato dalla riproduzione dell'ineguaglianza dei livelli di sviluppo socioeconomico e della potenza politica, ideologica e militare (lo sviluppo ineguale e combinato). Il nemico sarà dunque individuato non in una particolare politica o schieramento partitico, ma nella classe capitalistica e negli Stati. La nozione di globalizzazione è invece la proiezione su scala mondiale del concetto neoclassico del mercato perfettamente concorrenziale. Essa combina la descrizione con la prescrizione: presuppone che il livello statale-nazionale sia tendenzialmente «sciolto» nel mercato globale integrato, causando l'obsolescenza delle politiche economiche e sociali nazionali. Il successo a sinistra della nozione di globalizzazione neoliberista ritengo risieda proprio nella sua ambiguità: essa facilita la collaborazione, dal voto alla partecipazione governativa, con la «sinistra di governo», in contrapposizione alla «destra neoliberista»; e si presta a giustificare argomentazioni complottistiche e orientamenti nazionalisti, contro il potere dell'oligarchia finanziaria transnazionale, Bruxelles, la Bce, il Fmi ecc. La tesi della globalizzazione è una forma dell'egemonia intellettuale capitalistica sulla sinistra, e la collaborazione col centrosinistra esprime l'egemonia della casta partitico-statale dominante sulla sinistra.*

È anche efficace la critica di Nobile ai teorici dell'estinzione dei poteri statali, che, come Russo, mettono in contrapposizione Stato e mercato, con l'equazione *meno Stato più mercato*.

> *Giustamente Bernocchi enfatizza la persistente centralità dello Stato nei capitalismi più avanzati. Se a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso sono cambiati il contenuto e gli strumenti delle politiche economiche e sociali, non si sono invece ridotti i poteri d'intervento socioeconomico degli Stati dei paesi capitalistici avanzati. Così dovrebbe invece essere secondo la formula liberale, fatta propria dai critici del cd. neoliberismo, per cui più mercato equivale a meno Stato e viceversa: come se quello tra Stato e mercato fosse un gioco a somma zero e non una sinergia tra gli istituti fondamentali del potere nel capitalismo. Se quella formula fosse vera, allora il capitalismo sarebbe potuto entrare in una situazione critica già da molti lustri e dal 2007-2008 avrebbe dovuto verificarsi una depressione grave e generale, tipo anni Trenta, e il crollo del cd. neoliberismo. Al contrario, per quanto duramente pagate dai lavoratori, specialmente in alcuni paesi, negli ultimi decenni le crisi sono rimaste a lungo circoscritte proprio a causa dell'intervento degli Stati e delle banche centrali. Non siamo negli anni Venti del secolo scorso. Concordo quindi pienamente con la tesi per cui la politica economica e sociale dei paesi a capitalismo avanzato sarà pure liberista quando si tratta di diffondere precarietà e flessibilità nel mercato del lavoro e nelle aziende o di ridurre la spesa sociale, ma nel suo insieme è invece caratterizzabile come neomercantilista: volta a promuovere il capitale interno nell'economia mondiale. Ed è proprio tenendo conto della persistente capacità d'intervento degli Stati centrali che già nel 2008 si poteva ritenere improbabile un crollo sistemico analogo a quello del 1929.*

Senza dimenticare, infine, che laddove lo Stato è pressoché inesistente, non domina il «libero mercato», ma dittatorelli e mafie politiche ed economiche, che, liberi da regole e leggi, si spartiscono il bottino locale con le potenze esterne che ivi operano. Anche Mazza e Zambon non hanno dubbi sulla consistenza del ruolo e dei poteri dello Stato, in Italia e nei paesi capitalistici più forti, nonché sulla sua pervasività sociale, diffusione molecolare, capacità di controllo e intervento sul territorio nazionale e sulle componenti economiche, produttive e sociali che vi operano:

> *Quando De Rita e il suo Censis hanno scavato nella macro-regione «rossa» e nel fenomeno Nordest, facendo emergere le connessioni tra Amministrazione nazionale e/o locale con gli assetti produttivi presenti nei territori, con l'efficace presenza decentrata dei servizi al cittadino, molto ci hanno raccontato sulla pervasività dell'apparato dello Stato: questa è l'essenza dello Stato democratico fondato sul compromesso keynesiano tra capitale e lavoro, il vero compromesso storico. Indubbiamente lo Stato impresa, lo Stato apparato amministrativo, è un grumo di Potere enorme, reticolare, pervasivo, corruttivo, biopolitico fino in fondo, difficile da destrutturare, disarticolare, capace di smuovere sentimenti ancestrali, quali la paura e lo smarrimento tra i cittadini.*

Di diverso parere, invece, Morea e Nicotra, anche se le divergenze da loro espresse non hanno la radicalità di quelle di Russo. In Morea tornano due argomenti-chiave, considerati cruciali dai sostenitori della progressiva irrilevanza degli Stati nazionali: le delocalizzazioni produttive e il dominio del capitale finanziario, che porrebbero fine alle funzione da «capitalista collettivo» dello Stato. Morea sottolinea

lo sganciamento tra produzione industriale e territorio, con produzioni spostate in paesi che consentono alle imprese di divenire inaccessibili a ogni forma di controllo e tassazione degli Stati», al punto che *«le delocalizzazioni sono divenute la regola imperante sottraendo il lavoro qualsiasi radicamento sia con il luogo che con le persone che lo vivono*.

C'è una vistosa esagerazione nel rilievo che molti hanno dato in questi anni al ruolo delle delocalizzazioni produttive nelle trasformazioni del rapporto fra Stato e Capitale. Esse hanno contribuito a spezzare la resistenza dei salariati del lavoro privato contro la ristrutturazione produttiva degli ultimi anni Settanta, ma contano ben poco nel presunto indebolimento del ruolo dello Stato come regolatore e controllore dell'economia nazionale. Non va dimenticato che nei paesi capitalistici più forti il mercato interno resta dominante, con una parziale eccezione per la Cina, anche se gli sforzi cinesi per estendere il mercato nazionale sono sempre maggiori: e all'interno di tali mercati il lavoro pubblico, il terziario e i servizi, certo non delocalizzabili, hanno un peso via via crescente. In generale, comunque, il numero di aziende delocalizzate è assai ridotto rispetto a quelle rimaste nel proprio paese e il fenomeno va ora invertendosi con un ritorno alle case-madri, a causa sia del progressivo innalzamento dei salari nei paesi delle delocalizzazioni (basti guardare come nel giro di venti anni si sono innalzati i salari in Asia orientale e nell'Est europeo, di contro al vistoso abbassamento di quelli del Sudeuropa), sia delle disfunzioni produttive dovute alla peggiore organizzazione del contesto sociale e dei servizi nei paesi meno sviluppati.

Ma anche il secondo argomento - il dominio delle banche e delle imprese finanziarie - è davvero fragile, alla luce degli enormi interventi fatti non da multinazionali finanziarie private ma dalle Banche centrali nazionali, per salvare l'intero Sistema negli ultimi anni. E soprattutto va ricordato che l'ingigantimento della «bolla» finanziaria e il tentativo di uscire da una forte crisi di sovrapproduzione dilatando incontrollatamente la produzione di denaro tramite denaro (fittizio): sono stati progettati e consentiti non da gruppi bancari o finanziari, ma proprio dagli Stati principali. I governi degli Stati Uniti, in primo luogo, hanno deciso un'avventurosa - e irresponsabile, dal punto di vista del capitalismo globale, e distruttiva, per centinaia di milioni di persone nel mondo - *deregulation* finanziaria, nel tentativo di mantenere alti i livelli di consumo e di profitto. Così ho sintetizzato nel recente passato, e ribadisco ora, le cause e gli effetti del processo di finanziarizzazione, partendo dai tre fattori fondamentali che a mio giudizio lo hanno avviato.

1) La *rivoluzione informatica* ha provocato la più profonda trasformazione produttiva della storia, elevando enormemente la produttività, cosicché a parità di tempi di lavoro e personale impiegato, la produzione ha decuplicato la sua resa e cancellato migliaia di lavori e decine di milioni di occupati nel mondo: ragion per cui all'aumento vistoso della produttività non è seguito un aumento del consumo, anzi si è determinata una diminuzione media di esso nell'Occidente capitalistico sviluppato.

2) La propaganda di Sistema sosteneva che il vero ostacolo all'estensione del benessere prodotto dal «libero mercato» era il blocco sovietico; ma il crollo di tale blocco non ha evitato che tuttora almeno i due terzi degli abitanti della Terra siano fuori del mercato capitalistico, mentre anche i mercati del Primo mondo sono intasati di merci, con i consumi mediamente ridotti a causa dell'impoverimento genera-

lizzato dei salariati, dei pensionati e della *middle class*. A causa del grande incremento di produttività, della non estensione del mercato capitalistico a livello mondiale e dell'impoverimento di vasti strati sociali ad Occidente, il Sistema si è impantanato in una rilevante *crisi da sovrapproduzione* (o *sottoconsumo*). La produttività del lavoro è cresciuta molto più dei salari, aumentando lo scarto tra offerta e domanda, spingendo il capitale a cercare nuovi *settori da mercificare* nei servizi pubblici e nei Beni comuni: processo che però sta provocando un ulteriore taglio di salario (sociale) per vasti settori di popolazione, che riduce ulteriormente la richiesta di merci non primarie.

3) Ad aggravare ulteriormente gli effetti di questi due processi, l'ultimo ventennio ha registrato una forte autonomizzazione, con recupero delle ricchezze e del capitale «pubblico» nazionale, da parte di numerosi paesi dell'ex Terzo Mondo e la crescita poderosa di nuove economie che, oltre a produrre a buon mercato, hanno sfondato anche il muro della qualità nelle produzioni più innovative. Il tentativo degli Stati Uniti di fermare questo processo con la guerra globale è fallito miseramente.

> *Questi tre fattori hanno spinto i capitalismi dell'Occidente a tagliare pesantemente, pur di mantenere profitti adeguati e reggere la concorrenza con le nuove potenze, quella parte di ricchezza che era stata assegnata ai salariati/e per mantenerne il controllo e limitarne la conflittualità. Ma tale riduzione avrebbe accelerato ulteriormente il sottoconsumo facendo entrare in una spirale senza uscita il Sistema: cosicché, al fine di evitare un'ulteriore riduzione dei consumi nonché la ripartenza di lotte sociali intense, il capitalismo occidentale ha giocato una carta rischiosa, affidandosi ad una avventurosa espansione del debito - soprattutto privato negli Usa, pubblico in Europa - estendendo a dismisura il ruolo del capitale finanziario con la creazione di una gigantesca bolla cartacea che ha potenziato le lobbies della finanza e modificato gli obiettivi delle grandi imprese, che al profitto industriale hanno affiancato la massimizzazione del valore dei titoli, subordinando sovente la logica produttiva a quella della speculazione finanziaria. Però l'operazione poteva funzionare solo se, anche grazie al ricorso massiccio alla guerra, l'economia occidentale fosse ripartita con forza e avesse ripreso l'egemonia mondiale e il pieno controllo delle risorse energetiche e delle ricchezze naturali. Non essendo accaduto niente del genere, il rigonfiamento parossistico della bolla finanziaria non poteva durare oltre: e poiché alla ricchezza virtuale non ha corrisposto un aumento di quella reale, e dato che alla fin fine il capitalismo deve pur sempre affidarsi a beni reali, prodotti e consumati da persone del mondo reale, l'impalcatura di immondizia finanziaria è crollata, dando l'avvio alla fase acuta della crisi* (pp. 296-7).

Insomma, non c'è stato un *golpe* del capitale finanziario contro quello produttivo; né la crisi che ha investito l'Occidente è stata solo o soprattutto finanziaria: la gigantesca bolla speculativa più che la causa ne è stata l'effetto, prodotto dal tentativo di risolvere una più profonda crisi strutturale. E anche su questa lettura dello sconvolgimento partito dagli Stati Uniti (che però ne stanno ora uscendo ben meglio dell'Europa, proprio grazie al massiccio intervento di uno Stato unificato e di una Banca centrale - la Federal Reserve - in grado di mettere in campo tutta la massa monetaria indispensabile, a differenza dei fragili tentativi della Bce), c'è sintonia tra quanto penso e ho scritto, e l'impostazione di Nobile.

> *La nuova configurazione dell'economia mondiale emersa agli inizi degli anni '80 del secolo scorso è un adattamento alla condizione di sovrapproduzione palesatasi*

sul finire degli anni Sessanta. È una condizione persistente perché, a differenza degli anni Trenta, non ha avuto luogo una massiccia svalutazione o distruzione di capitale. Questa configurazione del capitale mondiale non è il mero risultato di una presunta egemonia della finanza. Essa si radica nella contraddittorietà dei rapporti di produzione, è stata voluta anche dal capitale produttivo, sia per la possibilità di intensificare lo sfruttamento dei lavoratori sul territorio nazionale, sia per la possibilità di penetrare i mercati esteri con le esportazioni di merci e di capitale... La crisi attuale non è solo e soprattutto la crisi di un tipo di politica economica, ma deriva da una configurazione strutturale del capitalismo. Nella crisi non siamo entrati solo a causa di una politica economica e monetaria errata o solo a causa dell'evoluzione delle pratiche speculative del settore finanziario. Queste sono il detonatore che l'ha fatta esplodere[4].

L'esistenza di una netta separazione tra capitale produttivo e finanziario - o addirittura di un conflitto sistemico tra i due - è un cavallo di battaglia da sempre dei *riformatori del Capitale*, quella vasta genìa di teorici, intellettuali e politici che vorrebbero rendere il capitalismo più presentabile e accettabile, concentrandone la dannosità sul parassitismo del lato finanziario e la positività sul lato produttivo e industriale. Senonché, come anche lo svolgimento di quest'ultima crisi ha confermato, i due lati appartengono allo stesso corpo, alla stessa struttura, ove i capitali s'intrecciano e finanza e produzione sono sovente nelle mani degli stessi soggetti: basterebbe solo studiare la trasformazione della più grande industria italiana del secolo scorso, la Fiat, nell'attuale realtà della Fca, per verificare lo stretto legame tra capitale finanziario e produttivo, almeno per le strutture di dimensioni ragguardevoli. Comunque, la via di fuga nelle superfetazioni finanziarie, nella spazzatura dei «derivati» e nelle bolle speculative estreme non ha funzionato: e anche se il potere delle organizzazioni finanziarie (pur sempre intrecciate a quelle produttive) è cresciuto nell'ultimo decennio, resta il fatto che «*alla fin fine il capitalismo deve pur sempre affidarsi a beni reali, prodotti e consumati da persone del mondo reale*».

Realtà che dovrebbe apparire agli occhi di tutti/e - a maggior ragione quando si sottolinea con sconforto il dilagare delle merci e la crescente passione consumistica - e che invece è ignorata dalle tesi secondo le quali il capitalismo sarebbe divenuto prevalentemente parassitario, e produrrebbe soprattutto «segni» finanziari senza controvalore reale, e oggetti inutili e voluttuari. Tesi molto diffuse che riproducono la stessa illusione sull'esaurirsi della forza del capitalismo che portò i Marx-Engels del *Manifesto* a pronosticare il prossimo tracollo del Sistema. Ad esempio, in quel *Naturalmente comunisti* che ho analizzato nel capitolo precedente, così Cimatti affrontava la questione, per rafforzare il tentativo di dimostrare la *naturalità* di una società comunista:

Non è l'oggetto a dipendere dal corpo, al contrario è l'oggetto come merce a regolare le nostre esistenze... Il denaro, come entità magica, vale di per sé: il nostro mondo è un mondo dello spettacolo, un'apparenza che sembra sostanza, o meglio, un'apparenza senza sostanza... Lo spazio che rimane all'umano è quello del consumo delle merci, che tuttavia giova alle merci e al loro incessante ricambio, non certo alle nostre esistenze... (in un) consumismo inteso quale compensazione di un'impotenza economica che è anche una assoluta mancanza di potere politico... La merce ha di mira non l'uso umano che se ne può fare, che in realtà è del tutto indif-

4 Michele Nobile, *Capitalismo e postdemocrazia*, Massari editore, Bolsena 2012, pp. 210-11.

ferente, bensì soltanto la realizzazione di un profitto. Una merce vale non se è utile, ma se si vende... Le merci propriamente servono al denaro, non a chi le usa... la merce come oggetto non vale più in quanto valore d'uso, bensì in quanto incarnazione temporanea del denaro.

C'è qui lo stesso unilateralismo e scissione tra i due poli della realtà del capitalismo che spinse il Marx politico idealista a separarsi dal Marx scienziato del Capitale, al punto da descrivere avventatamente la borghesia della metà dell'Ottocento come

incapace di rimanere ancora a lungo la classe dominante... incapace di dominare perché incapace di assicurare al suo schiavo l'esistenza persino nei limiti della sua schiavitù... l'esistenza della borghesia non è più compatibile con la società[5].

E invece lo è stata fino ad oggi, seppur con effetti dannosi sempre più evidenti. L'analoga unilateralità e assenza di dialettica di Cimatti nei confronti della *merce* e del *consumo/ismo* oscurano la loro duplicità, che ne è poi anche la forza, e lo spingono a dare un valore eccessivo agli aspetti più parossistici del consumo, quando travalica in pura passione e monomania, speculare a quella di chi adora l'accumulazione di denaro indipendentemente dai vantaggi materiali che ne trae. Affermare che «*le merci servono al denaro e non a chi le usa*» equivale a dire che la grande maggioranza delle merci non ha valore d'uso, che esse sono *inutili* e che vengono comprate da una massa di semi-zombi soltanto perché pubblicizzate da mane a sera: ed è una tesi altrettanto estrema di quelle che descrivono un capitalismo parassitario che oramai vive solo facendo denaro con il denaro e saltando il passaggio della produzione e della vendita di oggetti concreti.

Che il produttore di merci sia interessato al profitto è un'ovvietà: ma per ottenerlo, egli deve vendere la merce; e perché ciò avvenga, occorre che dall'altra parte ci sia un compratore interessato all'oggetto, alla sua materialità e al suo uso. Per quanto ci si affanni a dimostrare che oramai si compra il *logo*, il *brand*, il significato simbolico dell'oggetto, nella realtà concreta della grande maggioranza delle persone, escludendo gli strati sociali più ricchi, si comprono oggetti perché vengono ritenuti utili e necessari per la vita quotidiana, per migliorarla, renderla più facile o più gradevole.

Se guardiamo all'ultimo grande interesse di massa - l'attrezzatura informatica, telematica, comunicativa, ludica e cognitiva: insomma, dal computer al tablet, dallo smartphone all'iPad, dall'iPod ad Android e ai videogiochi - si può deprecarne gli eccessi o ironizzare sulla smania di essere permanentemente collegati con *social network*, *followers* o «amici» reali o virtuali, o essere preoccupati per l'ondata di solipsismo che tutto ciò può determinare tra una parte considerevole di giovani e meno giovani. Ma se prescindiamo dai loro usi distorti o monomaniaci e osserviamo gli oggetti in quanto tali, sarebbe da seguaci di sette religiose tipo gli Amish affermare che si tratti di oggetti inutili. Sono dispositivi che consentono di collegarti con il mondo in pochi secondi, che ti mettono letteralmente in mano tutto lo scibile documentato, tutta la produzione letteraria, artistica, culturale in circolazione; che ti raccontano e descrivono il territorio, le condizioni climatiche e l'insieme dei servizi offerti nei luoghi ove ti trovi; che ti metteno in contatto con chiunque o qua-

5 Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit, p. 75.

lunque cosa ti occorra; che ti guidano passo passo, per strada o meno, in zone non conosciute. Ignorare questo straordinario progresso tecnico e svalutarlo come superfluo o addirittura dannoso, e comunque vederne solo l'aspetto mercificante - il guadagno del produttore - significa operare una dicotomia ideologica che non ha riscontro nella realtà, leggendo nelle merci concrete solo il valore di scambio e fingendo che esse non abbiano più alcun valore d'uso.

Invece il valore d'uso permane eccome, e per milioni di altri oggetti, che siano cibi o vestiario, attrezzature per le abitazioni o per i veicoli, libri o musica, arte e svago. E la grande maggioranza della popolazione che li compra non lo fa - se non limitatamente e comunque in questi anni di crisi in Italia certamente meno - per passione smodata di consumo, ma perché buona parte di tali oggetti migliora la qualità dell'alimentazione, della salute, delle abitazioni, della comunicazione, dell'abbigliamento, della cura del corpo, della mobilità, dei rapporti con gli altri/e: attrattive che hanno intrigato nei secoli l'umanità, che ad analoghi oggetti utili ha dedicato sempre tempo, attenzione e risorse. D'altra parte se così non fosse, come diceva icasticamente una celebrità dei decenni scorsi, «*basterebbe mettere la merda in belle scatole con belle etichette*» per fare profitto: e si riferiva proprio ad escrementi umani.

In più, bisognerebbe stare molto attenti a maneggiare il concetto di *utilità*. La Gioconda o i Bronzi di Riace sono *utili*? Per coloro che amano l'arte sì, ne arricchiscono lo spirito e il gusto estetico. Ma è deprecabile che altri/e provino piacere per le bellezze di un vestito o di una moto, di un mobile o di un utensile da cucina, oggetti prodotti per sollecitare anch'essi un pur diverso gusto estetico? Bellezze finalizzate alla vendita dell'oggetto? Certo: ma anche quadri e sculture furono (e sono) prodotti per essere venduti. E di per sé le passioni delle corti reali dei secoli passati per i monili o per le bellezze artistiche non mi sembra che vadano considerate più nobili di quelle odierne per prodotti forse più prosaici, ma contenenti scienza, abilità tecnica e gusto estetico spesso di valore elevato.

Non avrebbe grandi capacità attrattive una società postcapitalistica ove un qualsivoglia potere, di fronte agli oggetti, dovesse stabilire il confine tra utile e inutile, eliminando la produzione di quelli non «spartani» o considerando autorealizzante solo la produzione da parte di ognuno/a dei *propri* oggetti in una versione neostachanovista del lavoro. Prospettive che ci riporterebbero all'estremo opposto del consumismo sfrenato, ma con effetti altrettanto deleteri, come ha dimostrato la parabola del «socialismo reale» - una delle cause principali del cui disastro è stata proprio l'incapacità di dare ai lavoratori e ai cittadini migliori condizioni di vita quotidiana non solo tramite la scuola, la sanità e i servizi gratuiti, ma anche fornendo loro la possibilità di curare sì con intelligenza ed equilibrio, ma anche con gusto e varietà, l'alimentazione, l'abbigliamento, il corpo, la mobilità, i divertimenti, il tempo libero. Incapaci come sono stati di utilizzare la scienza e la tecnica non solo per costruire atomiche e satelliti spaziali, ma anche per evitare quella catastrofica penuria di qualsivoglia cosa utile per il *buen vivir* quotidiano, a causa della quale i cittadini «socialisti» dovevano fare le proverbiali, chilometriche ed estenuanti file quotidiane per l'approvvigionamento di «merci» (scarse in quantità e in qualità) che avevano certo basso valore di scambio (e basso prezzo) ma ancor minore valore d'uso.

E comunque, restando all'oggi, non ci si oppone efficacemente al capitalismo solo denunciandone il carattere sfruttatore e finalizzato al profitto, e trascurandone

la capacità di affascinare gli umani sollecitandone e assecondandone i più vari desideri, in parte indotti dalla propaganda del Capitale-venditore, ma in parte quasi innati o comunque operanti da decine di secoli. Insomma, guai a ignorare quel *lato oscuramente attraente degli oggetti-merce* che consente loro di blandire miliardi di individui che non vivono il consumo come «dovere», bensì come strumento di miglioramento della vita quotidiana e di appagamento di desideri e passioni, esattamente nello stesso momento in cui ne atterriscono o preoccupano altrettanti con la minaccia incombente di distruzione delle condizioni di vita sulla Terra.

L'Europa nella crisi e la transizione

Scrive Roberto Morea:

> *Le analisi condotte da Nicos Poulantzas sullo Stato moderno e il declino della democrazia, che mettevano in evidenza la costituzione di apparati istituzionali al di fuori e al di sopra delle scelte democratiche con un'impermeabilità e una gestione autocratica degli stessi, possono essere estese a ciò che si sta verificando nel sistema europeo. Infatti la costruzione dell'Unione Europea è oggi vincolata a interessi che non sono più sotto il controllo democratico, ponendosi quindi al di fuori dalla concezione di Stato così come lo intendiamo.Volenti o nolenti, però, d'ora in poi il nostro «Stato» si chiama Europa e la sfida che abbiamo di fronte non è quindi solo una ridefinizione del quadro geo-politico internazionale, ma del ruolo stesso dello Stato. Questo non può significare l'abbandono della sfera nazionale nella definizione di lotte e iniziativa politica, ma certo non è possibile delimitarle a tale livello: la dimensione europea della ricomposizione delle forze in campo è assolutamente indispensabile.*

Ho forti dubbi - oltre che sulla degenerazione del «*controllo democratico*» nel passaggio dal livello nazionale a quello europeo, tema su cui tornerò più avanti - sulla convinzione espressa seccamente da Morea riguardo al fatto che «*d'ora in poi il nostro Stato si chiama Europa*»: e per vari e rilevanti motivi.

Innanzitutto, a parte l'ovvia considerazione che i confini dell'Unione Europea non coincidono con quelli geografici del continente, è stata un'operazione politica pluridecennale il fatto di presentare l'Europa come se fosse una realtà relativamente omogenea e unificabile senza grandi sconvolgimenti. Il modello che i Padri ideatori del progetto avevano come riferimento erano gli Stati Uniti d'America: e non a caso anche ora si fa riferimento, come punto di arrivo dell'ipotetico percorso di unificazione politica, agli Stati Uniti d'Europa. Ma il contesto che ha permesso la costituzione dello Stato nordamericano è del tutto diverso da quello europeo. Là, in un territorio enorme, abitato da un numero relativamente ridotto di popolazioni indigene, la conquista del territorio e la brutale e sanguinaria eliminazione degli autoctoni furono condotte da immigrati provenienti in larghissima parte da Inghilterra e Irlanda, con una stessa lingua e una relativa omogeneità sociale (diseredati, in gran parte), culturale e persino religiosa (cristiana, seppur tra varie tendenze). I quali poi, non senza grandi conflitti compresa una sanguinosa guerra civile, hanno assorbito, subordinandole, le successive ondate migratorie bianche e hanno potuto utilizzare, grazie al più vergognoso e gigantesco rapimento di massa perpetrato in Africa, milioni di forze-lavoro gratuite.

Per l'Europa stiamo parlando non solo di una sedimentazione di Stati, popolazioni ed etnie in guerra tra loro per un paio di millenni, ma di decine di lingue diverse, tradizioni culturali e religiose assai variegate e differenziate, nonché di nazioni e paesi che nel corso dei secoli hanno percorso itinerari politici e culturali divergenti ed eccentrici.

Basterebbe pensare per esempio al fortissimo intreccio tra i paesi del Sudeuropa (Italia, prima di tutto) e l'area mediterranea, il Maghreb in particolare. E a tal proposito fa bene Mecozzi nel suo saggio a sottolineare - segnalando il clamoroso errore che si farebbe a rinchiuderci, per ogni progetto di trasformazione, nei confini europei - *«l'emergere nella sponda Sud del Mediterraneo, nei paesi del Maghreb, di movimenti che prendono la forma di forti lotte popolari per democrazia e giustizia sociale, che riescono a cacciare regimi pluriennali»*. Anche in base ai quali rivolgimenti torna cruciale

> *la questione dell'Europa e del suo rapporto con la riva Sud del Mediterraneo, del rapporto tra le due rive, sia dal punto di vista politico che economico... I movimenti europei e in particolare quelli italiani e della riva Nord hanno tutto l'interesse, reciproco con la riva Sud, a stabilire contatti permanenti, a giocare un ruolo di costruzione «mediterranea», a fronte di un ruolo dell'Unione Europea finora praticamente nullo, quando non negativo*.

E mi pare indubitabile che nei secoli passati sia stato ben più fitto l'intreccio fra i popoli delle varie sponde mediterranee, piuttosto che quello sviluppatosi ad esempio tra il Sudeuropa e la Scandinavia o con Inghilterra e Irlanda o anche con l'Est europeo. Discorsi analoghi si possono fare anche per queste zone geografiche, sulla carta, secondo la logica dei cultori degli Stati Uniti d'Europa, integrabili e unificabili tra loro. Le proiezioni economiche e politiche dell'imperialismo britannico, ad esempio, sono state nei secoli più rivolte verso gli altri continenti che verso l'Europa: e anche dopo la fine dell'«impero», la maggior parte delle energie del Regno Unito hanno seguito più la rotta atlantica - in simbiosi con gli Stati Uniti - o altre rotte transoceaniche che quella europea. O a diversa latitudine, la Russia, ad esempio, ha manifestato negli ultimi secoli una «vocazione» europea ben più convinta dell'Inghilterra o dei paesi scandinavi, malgrado la propria realtà di gigantesco paese euroasiatico: e pur tuttavia oggi appare un corpo estraneo, anzi in aperto conflitto (a partire dalla guerra civile in Ucraina) con l'Unione europea.

Ma oltre a questa disomogeneità o estraneità tra i percorsi nazionali di molti dei paesi dell'Unione, ciò che rende davvero aleatoria l'affermazione drastica di Morea, secondo la quale oramai l'Unione Europea sarebbe «*il nostro Stato*», è il comportamento dei vari capitalismi nazionali nei confronti di una possibile unità economico-politica rivolta alla creazione degli Stati Uniti d'Europa. Mi pare che tra coloro che hanno contribuito a questo volume, pur essendoci posizioni diverse a proposito della Ue, ci sia però la convinzione generale che non esiste ciò che alcuni chiamano il *capitalismo europeo* o addirittura l'*imperialismo europeo*, che poi sarebbe dominato da un presunto «*governo unico delle banche*» o delle multinazionali.

Esistono ovviamente i capitalismi nazionali, privati e di Stato: ma ognuno di essi ha fatto finora corsa a sé, cercando di trarre vantaggi dall'unione monetaria e dai processi d'integrazione del mercato continentale, provando a scaricarne oneri e costi sui paesi più deboli. La miopia strutturale del capitalismo privato - il punto

fragile del Sistema, che è lo «spirito animale» del guadagno a breve, dell'arraffo immediato, senza mai andare oltre il giorno per giorno - in Europa non è stata compensata da interventi coordinati degli Stati come capitalisti collettivi, vista la loro dimensione di rappresentanza nazionale, ben difficilmente trasferibile su un piano continentale (l'identificazione nazionale è il *vero limite dei capitalismi di Stato*) in un'impresa d'integrazione europea che è altamente complessa e a notevole rischio per i contraenti.

Non a caso nessun tentativo del genere è stato fatto negli altri continenti, neanche in quell'America latina che pure di unificazione politica ed economica parla almeno dai tempi di Bolívar e che, rispetto all'Europa, ha pure una lingua unica, Brasile escluso, e attualmente anche una buona intesa tra vari governi «progressisti» dell'area. È altrettanto vero, però, che se il rischio del tentativo appare molto alto ai protagonisti, anche più alto potrebbe essere il rendimento per i capitali in caso di successo: la creazione di una notevole potenza economica e politica con un mercato unificato di circa 400 milioni di «clienti», e un capitale tecnologico e produttivo in grado di competere, forse in posizione vantaggiosa, con giganti strutturati come gli Stati Uniti, la Cina, l'India. Un'impresa impossibile per gli Stati europei, Germania compresa, se immessi uno per uno nell'ultra competitivo agone mondiale.

Si è dunque rinnovata la storica contraddizione tra lo sviluppo dei mezzi di produzione, che richiederebbero una piena integrazione economica e politica, e i rapporti di produzione, che spingono le borghesie europee ad occuparsi in primo luogo dei propri interessi e profitti, senza rischiare di sacrificarne una parte per la realizzazione di un progetto certamente difficile. Cosicché ciò che ha prevalso finora non è certo quello *Stato-Europa* che Morea dà per acquisito e irreversibile, ma un ircocervo politico-economico, un mal funzionante ibrido, claudicante e di corta vista, che non è uno Stato ma che cerca di vincolare gli Stati veri in maniera sconsiderata e autolesionistica, per assecondare i *desiderata* dello Stato più forte, quello tedesco. Il quale però, oltre ad essere l'agente principale dell'aggravamento della crisi in Europa, ha dimostrato di non saper indicare una via di uscita, seppur capitalistica, dalla crisi del continente europeo, divenuto anzi il vero epicentro di essa, né di saper esercitare una reale egemonia, che non sia solo scioccamente punitiva, sulle economie delle nazioni più in difficoltà. Potremmo dire che ancora una volta la Germania sta fallendo nel tentativo di imporre all'Europa e al mondo un proprio imperialismo, di nuovo facendo pagare un prezzo pesante all'intero continente, seppure, almeno per il momento, senza il diluvio di sangue che aveva accompagnato i precedenti tentativi. Che è poi una sorta di conferma *a posteriori* di quanto scriveva al proposito, una ventina di anni fa, Giovanni Arrighi.

> *La Gran Bretagna e l'America furono i due modelli di «impero» che i governanti tedeschi cercarono di riprodurre... [Ma] gli Stati Uniti si trovavano in una posizione di gran lunga migliore rispetto alla Germania. Le dimensioni continentali, la posizione insulare e la dotazione estremamente favorevole di risorse naturali, così come la politica di chiusura del mercato interno ai prodotti stranieri, ne avevano fatto i principali beneficiari dell'imperialismo britannico... La Germania non poteva competere su questo terreno. Storia e posizione geografica ne facevano una tributaria piuttosto che una beneficiaria di questi flussi di lavoro, capitale e imprenditorialità... La crescita delle sue capacità militari e industriali non ne mutò la posizione*

tributaria nei circuiti della ricchezza dell'economia-mondo... La crescente ossessione dei governanti tedeschi per uno «spazio vitale» aveva le sue origini nell'impotenza a tradurre le crescenti capacità militari-industriali in un corrispondente incremento nel comando sulle risorse economiche mondiali[6].

Certo, non si può dimenticare che, a rendere impopolare il nuovo tentativo imperialista, ha contribuito molto, anche prima della crisi, la restrizione dei margini di profitto a disposizione dei capitalismi europei, a causa della vistosa crescita dell'autonomia di un rilevante numero di paesi, fino al secolo scorso saccheggiati a man bassa dal capitalismo occidentale, nonché delle quote di profitto mondiale conquistate dalle economie emergenti.

Le convergenze tra le principali nazioni europee, che avevano fatto credere che dall'unione monetaria si sarebbe arrivati a un'Europa unificata sul piano politico e economico, non si sono realizzate. Una volta che - a causa della riappropriazione delle ricchezze nazionali da parte dei paesi emergenti e della ridotta possibilità di saccheggiare gran parte del pianeta - la torta a disposizione dell'Occidente e dell'Europa si è ridotta drasticamente, si è aperto un brutale conflitto tra i paesi della Ue, ognuno dei quali si è impegnato a difendere gli interessi dei capitali nazionali nel suddetto quadro di riduzione generale del bottino comune... che, non compensata più dal mega-bluff finanziario, ha fatto esplodere il conflitto su chi debba pagare tale riduzione. In prima battuta gli Stati europei ed gli Usa hanno deciso che fossero i settori popolari a pagare e che banche, gruppi finanziari, grandi industrie e borghesie di Stato e private dovessero essere salvati. Ma tale scelta non ha smorzato il conflitto intercapitalistico che è divenuto più profondo... La stessa Bce - che alcuni considerano un moloch indipendente dai principali Stati europei - non può fare alcuna mossa che non sia approvata dalla Germania in primo luogo, a partire da quel fondo salva-Stati che resta risicato e dagli eurobond che mai decollano a causa dei veti germanici. Inconsistente si è rivelata la teoria del governo unico delle banche. La competizione/scontro tra le imprese bancarie e finanziarie private degli Stati europei è altrettanto aspra di quella tra le industrie: ogni nazione vuole salvare innanzitutto le proprie banche, gruppi finanziari e industrie, a dispetto delle interconnessioni che pure esistono a livello internazionale. La verità è che lo scontro politico-economico e interstatale in Europa è violento (*Benicomunismo*, pp. 298-9).

A distanza di due anni da quando scrivevo queste considerazioni, tale scontro non si è affatto attenuato, anzi; e tanto meno si è allentata la crisi in Europa, e in particolare nei paesi più esposti ai danni dell'austerità, imposta sì dalla Germania, ma accettata supinamente da quasi tutti i governi europei e in primo luogo dalla Francia, ancora presa dal sogno della vecchia *grandeur* e in cerca di conferme di una *partnership* stretta con la Germania e di un conseguente ombrello prottetivo nei confronti delle regole-capestro del Fiscal Compact. E questo malgrado l'austerità europea sia oramai attaccata apertamente dal governo degli Stati Uniti, dalla Federal Reserve, dal Fondo Monetario Internazionale e persino dalla Bce di Draghi. Resta da domandarsi il perché dell'acquiescenza da parte degli altri governi europei, al netto dei borbottii del governo Renzi in Italia e dei piccoli scarti «ribelli» del governo Hollande in Francia.

6 Giovanni Arrighi, *Il lungo XX secolo*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 89-91.

Tutti i paesi in deficit sono stati obbligati ad adottare misure di austerità il cui impatto su spesa pubblica, domanda interna e occupazione non è stato compensato dalla crescita delle esportazioni. In questo senso, l'austerità coincide con una visione del mondo che è il contrario di ciò che ispira la moderna politica economica. L'austerità vede nei surplus commerciali esterni il risultato naturale del processo competitivo. Il surplus è dunque visto come una situazione che non richiede alcun intervento correttivo. I deficit esteri, al contrario, sono interpretati come manifestazioni patologiche di scarsa competitività... I paesi in deficit sono dunque chiamati a realizzare politiche deflazionistiche e riforme strutturali capaci di riportare in linea salari e rendite... Questo è stato sempre l'atteggiamento delle nazioni in surplus... Sottoscrivendo il Fiscal Compact, tutti i paesi dell'euro hanno accettato la visione del mondo della Germania... Ciò che li ha spinti è stato il rischio grave ed imminente, di una dissoluzione dell'euro per l'effetto combinato della massiccia speculazione internazionale e della opinione pubblica, dei politici e della Corte Costituzionale tedesca. Sarebbe stato possibile a Draghi pronunciare il 26 luglio 2012 il suo celebre «difenderò l'euro a qualunque costo», che sconfisse la speculazione internazionale contro l'euro e placò i timori di una dissoluzione dell'Unione, se prima non fosse stato siglato il Fiscal Compact?[7].

Certamente quella citata da De Cecco è stata la causa contingente dell'accettazione del Fiscal Compact. Ma come annota lui stesso, c'è un motivo più profondo del consenso generalizzato alla «*visione del mondo della Germania*»: ed è che la quasi totalità dei poteri europei condividono quella visione e sono convinti che le ragioni del successo economico tedesco risiedano proprio nella strategia dell'austerity, del surplus economico, della drastica liberalizzazione del mercato del lavoro (che ha sì ridotto la disoccupazione, ma al prezzo di circa 7 milioni di lavoratori che, nei mini-jobs, sono pagati in media 400 euro al mese), del contenimento del mercato interno tramite la riduzione della spesa pubblica in cambio di un aumento delle esportazioni. In particolare, Francia, Italia e Spagna avrebbero potuto (e potrebbero ancora), a causa del loro peso economico e politico, contrastare e ribaltare l'austerità, approfittando anche del sostegno statunitense a politiche espansive analoghe a quella avviate dalla Federal Reserve dal 2008 ad oggi (e che probabilmente si accentueranno nel 2015 e 2016, in vista delle elezioni presidenziali): ma, al di là delle baruffe di facciata per rabbonire i propri popoli, non sembrano avere intenzione di imporre tale drastico cambiamento di rotta. E questo perché in primo luogo

le autorità francesi si sono costantemente collocate al fianco di quelle tedesche in tutte le decisioni, o non decisioni, prese a livello europeo, per convincere i mercati internazionali che il loro paese avrebbe sicuramente avuto il sostegno della Germania, in caso di necessità... accettando qualsiasi cosa pur di mostrare una relazione speciale con la Germania e in questo modo ottenere la tripla A per i propri titoli di Stato[8].

7 Marcello De Cecco, relazione su «Lo Stato dell'Unione europea» al convegno di Euro Memorandum a Roma, 25 settembre 2014 (*www.euromemo.eu*). De Cecco è generalmente considerato uno dei maggiori economisti italiani ed europei, e in particolare uno dei più autorevoli esperti di politica finanziaria e monetaria. Insegna alla Scuola normale superiore di Pisa e alla Luiss di Roma. La sua interpretazione generale della crisi in Europa, oltre che dell'attuale politica economica internazionale e italiana si può leggere nel suo ultimo libro: *L'Italia, l'Europa e la seconda globalizzazione (2007-2013)*, Donzelli, Roma 2013.

8 *Ibidem*.

Trattamento di favore che in effetti ha consentito alla Francia - che pure non ha «fondamentali» economici molto più floridi di quelli italiani (ad esempio l'Italia, a differenza della Francia, ha un sostanzioso avanzo primario, vicino al 4%, e un sistema bancario meno a rischio) - di vendere per tutto il 2014 i titoli di Stato quasi ai costi, vicini a zero, della Germania, evitandosi il fardello degli interessi; o anche di sforare il mitico 3% di deficit, in rapporto al Pil, portandolo per il 2015 al 4,5%. E di contro alle illusioni di un asse anti-austerity tra Italia, Francia e Spagna, De Cecco invita a ricordare che

> *Renzi era un protetto della Merkel molto prima di essere nominato presidente del Consiglio e ribadisce costantemente che la Germania rappresenta il suo modello di politica economica... e la nuova storia d'amore tra la Germania e la Spagna conservatrice*[9].

Comunque, a causa della politica di austerità, la situazione economica e sociale per centinaia di milioni di europei, e per decine di milioni di italiani, è peggiorata vistosamente in sette anni. Per limitarci all'Italia, il debito pubblico, che prima della crisi era intorno al 120% del Pil, è cresciuto fino al 134% di fine 2014, smentendo le teorie sul suo abbattimento tramite riduzione della spesa e dei servizi pubblici, delle pensioni e dei redditi di decine di milioni di lavoratori/trici dipendenti e autonomi. La disoccupazione, che era intorno all'8%, è salita al 13,5%, mentre quella giovanile ha raggiunto il 45%, malgrado la precarizzazione dilagante del lavoro e l'abbattimento delle garanzie per i salariati, «stabili» compresi (i tre quarti dei posti di lavoro offerti nell'ultimo decennio sono lavori precari, senza garanzie e senza ammortizzatori sociali significativi), confermando che la sottrazione di diritti e garanzie al lavoro non aumenta affatto né l'occupazione né gli investimenti, bloccati da ben altri motivi (incertezza delle regole nei rapporti con lo Stato e le istituzioni locali; pesanti balzelli finanziari e normativi; miriade di ostacoli burocratici; massiccia presenza sul territorio, e non solo nelle regioni d'origine, di quattro mafie tra le più potenti del mondo; corruzione politica e amministrativa diffusa; carenza di servizi e trasporti in buona parte del paese; stagnazione economica e riduzione dei consumi).

In larga parte d'Europa le forze anti-austerità avevano abbondantemente previsto quello che sarebbe successo, avviando campagne contro la politica economica e sociale imposta ai paesi Ue dalla Germania: e in particolare in Italia i Cobas, il sindacalismo conflittuale, le aree giovanili organizzate nei Centri sociali e studentesche, le strutture territoriali in difesa dei Beni comuni, del territorio, dell'ambiente e del diritto alla casa, hanno dato vita, seppur non con l'intensità della Grecia e della Spagna, a scioperi, manifestazioni, blocchi territoriali, proteste diffuse, che però a tutt'oggi non hanno fermato la macchina dell'austerità, né tantomeno invertito la rotta imposta dai tedeschi e accettata dagli altri governi.

Non erano indispensabili sforzi teorici, presentati come innovativi, tipo quello iperreclamizzato di Thomas Piketty e del suo *Le capital au XXI^e siècle*, per sapere che il forte aumento delle diseguaglianze, la grande polarizzazione della ricchezza, l'impoverimento, non contrastato dall'intervento statale, dei salariati e di buona parte delle classi «medie», sono non solo socialmente ingiusti, ma anche dannosi

9 *Ibid*.

per lo stesso sviluppo capitalistico. Anche senza ritornare ad Adam Smith («*Nessuna società può essere felice se la sua parte maggiore è povera e miserabile*», scriveva nella *Ricchezza delle nazioni*, riferendosi non a imperativi morali ma al cattivo funzionamento del capitalismo in presenza di eccessiva polarizzazione della ricchezza) o a Marx, Keynes lo aveva dimostrato dettagliatamente già un secolo fa.

In effetti, c'è una singolare connessione storica tra la battaglia politica e ideologica che Keynes ingaggiò al proposito subito dopo la Prima guerra mondiale, uscendone sconfitto con gravi conseguenze generali, e il rinnovato successo delle sue teorie in questi anni, negli Stati Uniti come in vari paesi a forte capitalismo di Stato, con la riscoperta che per uscire dalle crisi è decisiva una politica espansiva statale che limiti le diseguaglianze economiche e sostenga i redditi dei settori popolari e della *middle class*. Nel 1919 John Maynard Keynes, giovanissimo ma considerato già un grande talento nell'università di Cambridge, partecipò come delegato del Tesoro britannico alle trattative di Versailles sulle condizioni della pace e sul prezzo da far pagare alle potenze sconfitte, Germania in primo luogo. Il tracollo economico della Germania dopo la sconfitta bellica, il fallimento della Repubblica di Weimar e l'avvento del nazismo sono quasi sempre stati imputati all'inflazione terrificante che divorò quell'esperimento di liberaldemocrazia. Ma in realtà, come segnalò tempestivamente Keynes - che aveva tentato inutilmente d'impedire le clausole punitive imposte alla Germania dai Primi ministri francese e britannico, Clemenceau e Lloyd George, abbandonando i lavori e scrivendo *Le conseguenze economiche della pace* - a provocare la disastrosa crisi tedesca furono soprattutto le condizioni strangolanti imposte dalle potenze vincitrici, tramite le cosiddette «riparazioni di guerra». Impoverendo drasticamente, oltre che umiliando, un intero popolo, le nazioni vittoriose favorirono la vittoria del nazismo.

> *L'opera di Keynes ebbe grande successo sul piano intellettuale, ma esiti politici purtroppo tardivi, solo trent'anni e molti milioni di morti dopo, con il Piano Marshall, che è stato il rovesciamento speculare della politica di Versailles, che aveva spinto la Germania nelle spire dell'inflazione e di Hitler. Appresa la lezione - sostenere la crescita e la domanda, soprattutto nei paesi sconfitti - l'economia europea e quella di tutto l'Occidente attraversarono un luminoso periodo di stabilità, sviluppo industriale, aspettative crescenti, benessere e coesione sociale; un periodo definito di «compromesso socialdemocratico». Un compromesso i cui contraenti erano le imprese, il capitale e «il mercato» da una parte, e il lavoro, i sindacati, i partiti dall'altra. Chi c'era ricorda anche violenti conflitti, ma il senso generale della storia era chiaro... La linea punitiva - fate i compiti - deve essere piegata in questa Europa che non è reduce da una guerra, ma dalla crisi dell'euro e dell'Unione ed è indispensabile far cambiare verso alla Merkel, quello che non riuscì a Keynes nel 1919 contro Clemenceau e Lloyd George*[10].

Può apparire paradossale che la Germania stia ora ripetendo all'inverso il meccanismo che tanto dovette subire e pagare allora, cercando di mettere con le spalle al muro, come i vincitori della Prima guerra mondiale fecero nei suoi confronti, gran parte dei popoli mediterranei e creando le condizioni per una crisi ancor più dram-

10 Giancarlo Bosetti, «Se l'economia dei numeri minaccia la convivenza», in *La Repubblica*, 3 ottobre 2014.

matica, sugli esiti politici della quale nessuno può fare previsioni fondate. E dalla quale non scamperebbe neanche la Germania stessa - le cui esportazioni vanno in grande maggioranza proprio verso gli altri paesi europei - che non potrebbe dirottare il suo surplus commerciale tutto verso Cina o India, Brasile o Estremo Oriente e che non solo pagherebbe duramente un tracollo economico del Sudeuropa, ma che già ora sta mettendo in mostra le proprie debolezze a causa di una politica, che oltre ad essere distruttiva e ingiusta socialmente, è autolesionista per lo stesso sistema capitalistico tedesco. È certo singolare che a denunciare la dannosità di questa linea economica e sociale siano addirittura le *leadership* politiche ed economiche degli Stati Uniti, campioni fino a ieri delle più vigorose campagne ideologiche neoliberiste; e persino numerosi circoli economici e intellettuali della stessa Germania, che denunciano con ben più vigore dei governi degli altri paesi europei quanto sia deleterio per tutti proseguire sul diabolico percorso dell'austerità, segnalando per di più come i «fondamentali» della Germania siano meno rosei di quanto Merkel e la Bundesbank (con la stessa ottusa rigidità di quando la BuBa si oppose alla riunificazione tedesca, che Helmut Kohl le fece ingoiare a forza) dicano o lascino credere, con la più o meno tacita approvazione delle altre forze politiche e dei sindacati.

Ne è buona testimonianza, ad esempio, uno dei libri di politica economica di maggior successo nel 2014 in Germania, *Die Deutschland Illusion*, il cui sottotitolo è *Perché sovrastimiamo la nostra economia e perché abbiamo bisogno dell'Europa*[11], il cui autore, Marcel Fratscher, che dirige l'Istituto Tedesco per la Ricerca economica, politicamente è pur vicino all'area democristiana ed economicamente è ben lontano dal keynesismo. Fratscher segnala che la Germania dall'inizio del XXI secolo ha avuto una crescita economica inferiore alla media degli altri paesi dell'euro, con un aumento della produttività più basso, ed è stato il paese con il maggior aumento delle diseguaglianze tra salari e pensioni da una parte, e rendite e patrimoni dall'altra, con i due terzi degli occupati impoveriti dalla riduzione dei salari e addirittura 7 milioni di essi impiegati negli ultimi dieci anni nei mini-Jobs,voluti dall'allora cancelliere Schroeder, con una media di introiti tra i 400 e i 500 euro al mese. Fratscher sottolinea poi le illusioni economiche e politiche più diffuse in Germania, dimostrandone l'irresponsabile superficialità: e sono più o meno le stesse che anch'io avevo elencato nel capitolo di *Benicomunismo* (l'ottavo) dedicato alla crisi.

La prima «illusione» - che magari potrebbe essere definita un cinico tentativo di ottenere dagli altri paesi il massimo di vantaggi per sé, tirando la corda fino a un passo dalla rottura della Ue e dell'euro - è la tesi che la Germania non debba avere alcuna preoccupazione per il futuro, perché in grado, anche nel caso di débacle dell'Unione e dell'euro, di uscirne senza danni grazie a una struttura produttiva forte: tesi che occulta le debolezze strutturali - quelle succitate ed altre come ad esempio l'estrema fragilità del sistema finanziario delle Casse di risparmio locali - dell'economia tedesca.

La seconda «illusione» è la strombazzata favola di non avere bisogno dell'Europa come luogo privilegiato delle esportazioni, malgrado oltre i tre quarti di esse proprio in Europa si dirigono; e che sarebbe possibile alla Germania dirottare

11 Non esistendo al momento un'edizione italiana del libro, può essere utile la recensione/sintesi delle tesi di Fratscher scritta da Vincenzo Comito e pubblicata dal quotidiano *il Manifesto* il 10 ottobre 2014.

altrove gran parte del suo ricco export, qualora la maggioranza delle popolazioni europee non fosse più in grado di assorbirlo per il tracollo della Ue e dell'euro.

Infine, la terza «illusione», in realtà un inganno strumentale rivolto ai cittadini tedeschi, è il luogo comune che siano stati i paesi dalla finanza allegra del Sud Europa a succhiare denaro alla Germania e che dunque la Ue e l'euro siano affari in perdita per i tedeschi, sostenuti solo per generosità e afflato europeistico dai governi Merkel. Quando invece l'euro è stato soprattutto un affare per la Germania, che ha potuto scaricarvi gli enormi costi della riunificazione, ottenendo poi per oltre un decennio valanghe di denaro in prestito gratuito anche da quei cittadini europei che hanno preferito mettere i risparmi nei titoli di Stato tedeschi, malgrado non rendessero nulla, sicuri della sbandierata solidità di quello Stato, contrapposta alla fragilità dei «paesi-cicala». Ci si può aggiungere un ulteriore elemento della massima attualità nel 2014 e forse, purtroppo, anche nell'immediato futuro, che i governanti tedeschi sembrano assurdamente sottovalutare: e cioè gli effetti dirompenti della guerra in Ucraina e dell'allineamento della Germania su posizioni che mettono in conto un lungo periodo di ostilità nei confronti della Russia, con possibili forti squilibri politici ed economici nel Centroeuropa, che andrebbero a danno soprattutto dell'economia tedesca, tanto più tenendo conto di un'altra serie di dati offerti da Fratscher che amplificano i dubbi sull'eccellenza della salute economica nazionale magnificata dal governo e dalla Bundesbank.

> *Nel secondo trimestre del 2014 il Pil tedesco è diminuito dello 0,2%, l'indice degli ordini nell'industria è sceso del 5,7% e la produzione calata del 4,5%... Gli investimenti nel settore pubblico nel 2013 sono stati di appena l'1,3% del Pil contro una media Ue del 2,2%. Anche gli investimenti privati sono crollati. Dopo la caduta del Muro erano al 25% del Pil, ora sono sotto il 20%. Prosperano invece gli investimenti fuori dall'Europa... sembra questa la via di reimpiego del surplus tedesco, 250-300 miliardi di dollari nel 2014, una cifra record, più dell'avanzo cinese, uno dei fattori più gravi che alimentano gli squilibri europei. La scelta tedesca di utilizzare l'avanzo con l'estero per investimenti extraeuropei ha l'effetto di indebolire la base produttiva interna e di deprimere la crescita... Allo stesso esito porta la rigidità tedesca sul rispetto delle politiche di austerità, che riproduce le politiche che provocarono la Grande depressione degli anni Trenta*[12].

Va poi ricordato il non rispetto delle regole rigide imposte alla Ue quando esse danneggiano gli interessi tedeschi. Senza ricorrere all'esempio «storico» della deroga sul tetto del deficit che Germania e Francia si autoconcessero nel 2003 con l'accordo tra Schroeder e Chirac, (peraltro accompagnato da dichiarazioni sprezzanti dei due governi nei confronti degli altri «soci» della Ue), basterà ricordare quanto avvenuto nelle ultime settimane del 2014. Il 4 novembre 2014 è formalmente partita l'Unione Bancaria e la Vigilanza unica esercitata dalla Bce sulle banche nazionali, con l'attribuzione ad essa di quello che finora era il più importante tra i poteri delle Banche Centrali di ogni paese. Ma, mentre i primi passi della Vigilanza, i cosiddetti *stress test* (basati su scenari estremi e anche fantasiosi, per valutare la «resistenza» a eventi drammatici dei sistemi bancari) hanno investito 131 tra le banche maggiori, e subito colpito due banche italiane (Mps/Monte dei Paschi di Siena e Carige/Cassa di Risparmio di Genova, invitate a trovare rapida-

12 V. Comito, «L'illusione tedesca», *ibid*.

mente circa 3 miliardi), hanno però lasciato intoccato non solo l'intero sistema bancario francese (ritenuto una mina vagante), ma anche quello tedesco e in particolare le *Landesbanken*, in buona parte Casse di Risparmio, banche «popolari», cooperative o comunque banche di rilevanza regionale, che costituiscono, a parere generale degli addetti ai lavori, un pericoloso e altamente instabile «ventre molle» del sistema finanziario della Germania.

> *Il supervisore unico bancario si applicherà solo a 120 banche* [alla fine il numero è salito a 131] *in tutta l'area euro, quelle di cosiddetta «rilevanza sistemica», che coprono circa l'80% degli affari bancari europei, ma lascerà fuori ben 1697 banche tedesche, le Landesbanken, Casse di risparmio o cooperative a carattere regionale, che intrattengono fitte relazioni con la politica locale della quale spesso sono il fulcro. Il problema che sta dietro gran parte delle discussioni relative all'Unione bancaria europea è che la Germania è un colosso dai piedi di argilla. Fortissima dal punto di vista industriale e regina delle esportazioni, per quanto riguarda il sistema finanziario ha mostrato invece negli ultimi venti anni una marcata debolezza e inefficienza strutturale. Leggendaria è l'opacità dei bilanci bancari tedeschi, mentre sono rimaste nella storia monetaria di inizio secolo le disavventure delle Landesbanken nei loro tentativi di giocare in grande sui mercati finanziari internazionali, con i proventi dei giganteschi prestiti ottenuti a condizioni di favore nei cinque anni precedenti lo scoppio della crisi, in base all'accordo raggiunto dal governo tedesco con il commissario europeo alla Concorrenza, Mario Monti*[13].

E a proposito del protezionismo garantito dai governi tedeschi al proprio sistema finanziario, è il caso di ricordare che dal 2008 al 2012 gli aiuti di Stato alle banche nazionali e regionali tedesche è stato pari al 2,4% del Pil (circa 250 miliardi di euro), di contro ad uno 0,4% sborsato dallo Stato italiano per analoghi soccorsi al proprio sistema bancario. Proprio dagli Stati Uniti, pur ritenuti il faro del neoliberismo, sono venuti gli attacchi più forti all'austerità imposta dalla Germania all'Europa: come quello contenuto nel documento dell'ottobre 2014 del Tesoro statunitense[14], che pubblica semestralmente un *report* per il Congresso Usa sulle politiche economiche internazionali e sulle possibili ricadute sugli Stati Uniti. Il documento accusa le politiche di austerità di aver portato «*l'Europa di fronte a una vera e propria deflazione… dietro la quale c'è una domanda cronicamente debole e delusioni continue sul fronte dell'occupazione*». E accusa anche la Germania per la sua ossessiva accumulazione di attivi con l'estero, a base di esportazioni che restringono sia il mercato europeo sia quello tedesco, sottraendo risorse alla crescita altrui e facendo pagare i prezzi soprattutto alle popolazioni dell'Europa del Sud. È una tirata di orecchie vera e propria alla Germania che

> *inseguendo il pareggio di bilancio frena la crescita dell'eurozona… (mentre) deve fare la sua parte, con politiche più flessibili ed espansive, aumentando la sua domanda e riequilibrando la situazione sia in Europa sia a livello globale.*

13 Marcello De Cecco, «I bilanci delle Landesbanken: il segreto della Germania resiste alla vigilanza europea», in *La Repubblica*, 29 settembre 2014.

14 Il documento, intitolato «Report to Congress on international economic and exchange rate policies», è stato presentato ai parlamentari del Congesso Usa il 15 ottobre 2014 e si può consultare sul sito ufficiale del Tesoro statunitense *www.treasury.gov*.

Sempre ad ottobre, durante l'ultimo vertice del Fondo Monetario, il segretario al tesoro Usa, Jack Lew, è stato ancor più esplicito invitando con modi aspri la Germania a dar via libera senza indugi al cosiddetto *quantitative easing*, cioè a forti acquisti di titoli di Stato dei vari paesi «a rischio» da parte della Bce, seguendo la stessa strategia che ha portato la Federal Reserve ad aumentare, dal 2008 al 2014, del 467% la base monetaria statunitense, mentre nello stesso periodo l'aumento realizzato dalla Bce per l'Europa è stato solo di un 25%. La massiccia produzione di denaro ha consentito al governo Usa non solo di salvare gran parte delle strutture bancarie, finanziarie e industriali oramai nel baratro, ma anche di ridurre significativamente la disoccupazione che alla fine del 2014 è dichiarata al 6% mentre nella Ue la media è del 12%.

Ovviamente, la differenza tra le due situazioni non è solo di strategia economica, ma è strutturale. Gli Stati uniti sono una nazione unica, con un unico governo, un'unica Banca centrale e una propria moneta, maneggiabile in base alle decisioni politiche ed economiche governative, mentre l'Europa non è affatto uno Stato, non ha una Banca centrale che possa far stampare moneta a piacimento, ma è un pasticciato *coordinamento tra Stati*, ove a imporre decisioni sono quelli più forti, tramite una brutale gestione della moneta unica che, impedendo ai paesi più deboli di svalutare la propria divisa nazionale - meccanismo che fin dal dopoguerra aveva sempre consentito di riequilibrare i rapporti commerciali ed economici con i paesi più forti - ha favorito l'economia tedesca e quella dei suoi satelliti. Squilibrio che, ragionando in base alle logiche del *do ut des* tra capitalismi nazionali, potrebbe essere compensato solo dando alla Bce poteri analoghi a quelli della Banca centrale Usa: e cioè, come scrivevo in *Benicomunismo*:

> *Se la Bce divenisse simile ad una Banca Centrale nazionale, potrebbe ripetere l'operazione fatta negli Usa al momento dell'imminente tracollo del sistema bancario e finanziario, quando appunto la Fed di Greenspan mise a disposizione enormi quantità di dollari per sostenere banche e assicurazioni* [cosa che ha continuato a fare in maniera vistosa negli ultimi due anni, per far ripartire i consumi e l'occupazione]. *Nel caso europeo, sia attraverso titoli di Stato unificati a livello continentale (i cosiddetti* eurobond*) sia mediante la creazione di grande liquidità monetaria, la Bce imporrebbe un tasso unificato d'interesse che spegnerebbe ogni possibile speculazione sui debiti pubblici. Questo però comporterebbe per i paesi più forti, e per la Germania in primis, un aumento dei costi dei titoli nazionali, attualmente azzerati (i bund vengono acquistati come bene-rifugio malgrado non diano quasi alcun interesse), nonché il costo della conseguente svalutazione dell'euro nei confronti del dollaro e delle altre monete internazionali* (p. 300).

Ma la Germania non ha alcuna intenzione di pagare tali prezzi, né di ascoltare le reprimende del governo statunitense, tanto più che è ben noto quanto sia forte tra i potentati economici, industriali e finanziari nordamericani l'ostilità nei confronti di una moneta concorrente come l'euro e quanto, pur mettendo in conto un periodo di notevoli sconvolgimenti a livello globale, essi vedrebbero con piacere il fallimento definitivo del progetto di un'Unione effettiva (una reale Federazione di Stati con un progetto unitario) e della rilevante concorrenza che la realizzazione di tale progetto potrebbe determinare, riducendo poteri e spazi di mercato per gli Stati Uniti. Né lo stop, e l'inversione di tendenza, alla politica di austerità e al dominio tedesco sulla Ue verrà davvero dai governi dei paesi subordinati. La costituzione del nuovo

«governo» dell'Unione, la formazione della nuova Commissione europea, insediatasi nell'ottobre 2014, nonché le nomine dei nuovi Commissari-«ministri» per i vari settori, hanno registrato l'assoluta egemonia tedesca e l'estrema arrendevolezza di governi come quello francese e italiano, che hanno dato vita a piccole baruffe a puro fine mediatico e di rapporti politici all'interno del proprio paese, accontentandosi poi di incarichi del tutto secondari per i propri rappresentanti (il governo Renzi ha fatto fuoco e fiamme per ottenere per Mogherini l'incarico per la politica estera della Ue, del tutto virtuale, dato che ciascuno Stato tale politica se la gestisce in proprio; mentre la Francia ha accettato un incarico altrettanto «decorativo» per Moscovici), mentre dalla presidenza della Commissione affidata a Juncker fino al plenipotenziario per l'Economia e le Finanze, il finlandese Katainen (un indefesso sostenitore dell'austerità), la Germania ha piazzato gli uomini-chiave in tutti gli incarichi determinanti.

Nel suo saggio Musacchio spiega così tale collusione generalizzata e l'assenza di forti reazioni da parte dei capitalismi nazionali che accettano la subordinazione alle politiche imposte alla Germania, inquadrandole in un più generale processo di drastica trasformazione dello Stato sociale europeo.

> *Sottolineo con forza il cambio di fase, di natura strutturale, che si sta registrando in Europa da venti anni... una rottura che ci porta a parlare di fine del compromesso sociale e del modello sociale europeo, ma anche dell'edificazione di una entità del tutto anomala ed inedita nei processi storici... Non siamo in una mera involuzione dei tratti che già preesistevano, stiamo assistendo ad una vera rottura che modifica la natura genetica del sistema in cui viviamo. Passiamo da una sorta di capitalismo di Stato ad una forma postmoderna di Stato capitalista... Il sistema non riconosce più la dualità, almeno tendenziale, dei soggetti. Il dominus è il capitale, l'azienda e la finanza. Lo Stato si riferisce a questo dominus e le sue funzioni non sono più quelle di garantire una parziale redistribuzione per consentire la riproduzione sociale del sistema... Le funzioni pubbliche vengono privatizzate, e la «privatizzazione» del denaro è il simbolo della privatizzazione del pubblico. L'euro è l'incarnazione del passaggio della moneta, usando la metafora di Latouche, dall'essere un buon servitore al divenire un cattivo padrone... Il lavoro non è più la premessa dello sviluppo e invece è lo sviluppo che determinerebbe il lavoro. E lo sviluppo è l'impresa, la finanza, l'»innovazione». Il cambio di natura riguarda anche i corpi intermedi, decisivi in una democrazia moderna, i partiti e i sindacati. Da strumenti che vivono sulla complessità sociale si trasformano in agenti della governabilità. La loro convalida non passa più dai corpi sociali ma avviene dall'alto e reciprocamente. E anche le strutture statuali si modificano... La metafora del pilota automatico, usata da Draghi, è in tal senso efficacissima. Un aereo in cui c'è un pilota intoccabile, corpi intermedi che fanno da equipaggio e passeggeri che un po'dormono e un po' urlano.*

Per la verità, non mi trovo in sintonia con Musacchio quando, per segnalare la netta involuzione sociale che le politiche di austerità stanno provocando in Europa, descrive, come hanno fatto in questi anni parecchi antiliberisti, una sorta di *neocapitalismo* che abolirebbe lo Stato sociale, con il suo corollario di rapporti democratici e istituzionali tutto sommato accettabili, almeno a paragone dell'oggi. Non torno su quanto già scritto a proposito dei rapporti tra Stato, come capitalista collettivo nazionale, e capitale privato. Mi limiterò a ricordare che, mentre in Europa lo Stato riduce il «pubblico», in vari altri paesi extraeuropei il processo è esattamente il contrario. In materia di *welfare*, gli investimenti statuali, per allargare il mercato

interno e attenuare quella polarizzazione della ricchezza che - come detto in precedenza - nuoce allo stesso sviluppo capitalistico, sono aumentati significativamente in tutti i paesi che stanno salendo nella graduatoria del mercato mondiale, dalla Cina all'India, dal Brasile all'Indonesia (che in tale graduatoria, stilata a ottobre 2014 nel meeting annuale della Banca Mondiale e del Fmi, sono stati collocati rispettivamente al primo, terzo, settimo e nono posto - con l'Italia scesa al dodicesimo - con una popolazione complessiva che supera i due miliardi di persone), nonché in gran parte dell'America latina e dell'Estremo Oriente. Ma anche restando in Europa, malgrado i pesanti tagli operati, c'è ancora un abisso fra la protezione sociale garantita in Germania, nel Nordeuropa e in gran parte del Centroeuropa e quella, oramai ridotta all'osso, di Italia, Spagna o Portogallo, oltre al drammatico impoverimento assoluto subìto dalla popolazione greca.

Tuttavia, malgrado questa differenza di impostazioni, quanto scrive Musacchio ha il pregio di evitare la rozza semplificazione operata da varie forze antiliberiste, in Italia e non solo, che, pur opposte ideologicamente e politicamente rispetto alle destre xenofobe, sostengono che la soluzione alla crisi sarebbe il recupero della *sovranità nazionale* mediante l'uscita dall'Unione e dall'euro. Per dimostrare la validità di questa via di fuga, tali forze - presenti anche nei movimenti di protesta contro le politiche di austerità che in questi anni, in Italia e in Europa, abbiamo contribuito a costituire - dipingono un passato nazionale a tinte rosee, infilandosi in un nazionalismo di ritorno, tanto più deleterio in un paese profondamente corrotto e frammentato come l'Italia, e lasciando credere che un eventuale ritorno alla moneta nazionale sarebbe condotto non dalle attuali forze politiche ed economiche (comprese quelle criminali e illegali, o quelle delle gerarchie vaticane), ma da una sorta di *fronte popolare nazionale* in grado di usare positivamente la riacquistata autonomia monetaria.

Nelle analisi dei fautori del recupero della «sovranità nazionale», come per Musacchio ma da opposta angolazione (Roberto vorrebbe un'Europa unita, democratica e non guidata dai sostenitori dell'austerità), la degenerazione dello Stato sociale, della politica istituzionale e della democrazia, ridotta all'oligarchia dei partiti personali, nel nostro continente avrebbe cause *esogene*, imposte dall'esterno, dai gruppi finanziari e industriali mondiali più potenti e dalle multinazionali più influenti. Sono analisi che in genere non tengono conto del fatto che in realtà le cause delle trasformazioni sono prima di tutto *endogene*, interne ai singoli Stati, i quali sono indotti a competere, in una fase di restrizione dei margini di ricchezza a disposizione dei paesi europei nel loro insieme, in maniera sempre più aspra, utilizzando lo Stato come se fosse una macchina da guerra, un grande Consiglio d'amministrazione del capitale nazionale che, come tale, ne debba assumere i tempi e le modalità, bypassando i «rituali» parlamentari e partitici *d'antan*.

> *Bisogna guardarsi dal considerare i rapporti tra l'Unione Europea e i singoli Stati in termini di mera sottrazione di sovranità ai secondi, non solo perché la Ue è un costrutto degli Stati e non essa stessa uno Stato. Si può vedere nelle politiche della Ue e nell'istituzione della Bce non la causa della sottrazione della sovranità ai popoli (e ai governi nazionali) ma, viceversa, l'espressione di un processo politico già affermato al livello dei singoli paesi che viene sviluppato e consolidato su scala internazionale... La Ue e la moneta unica non dissolvono le differenze politiche e istituzionali tra i diversi Stati europei. Semmai, creando i meccanismi interstatali*

che presiedono alla sua diffusione e al suo approfondimento, Ue ed eurozona danno nuovo impulso al processo di chiusura dei sistemi di partito rispetto agli interessi della cittadinanza e di svuotamento delle istituzioni elettive a favore della burocrazia statale, dei vertici della casta politica e di procedure e sedi di mediazione non elettive, che nella dimensione europea sono ancora più opache e distanti da possibili influenze dei movimenti sociali. Le grida indignate per la violazione della sovranità nazionale e la rivendicazione dell'uscita dalla Ue e dall'eurosistema mancano il bersaglio confondendo l'effetto con la causa. Non sono la Ue, la Troika, le banche a sottrarre sovranità al popolo: il fenomeno è intrinseco allo Stato capitalistico e in regime liberaldemocratico trova i suoi agenti nel sistema dei partiti nazionali, i sovrani reali... Quanto alla libertà d'azione dei governi, se è vero che è limitata dalla rinuncia a una moneta nazionale, è anche vero che in definitiva essa dipende dalla posizione dei diversi capitalismi nelle gerarchie della divisione internazionale del lavoro e della potenza statale: con o senza euro, il capitalismo tedesco non è quello greco[15].

Credo che le cose stiano come le presenta qui Nobile: e avevo già cercato di spiegarlo con ampi dettagli in *Benicomunismo*. Così come ritengo un grossolano errore la minimizzazione del ruolo dei partiti europei nel processo di «velocizzazione» delle decisioni, confondendo la trasformazione dei partiti di massa in macchine elettorali alle dipendenze di un leader, con una loro irrilevanza o subordinazione servile alle multinazionali e ai grandi gruppi finanziari. Sottovalutazione che di solito si accompagna a una sorprendente misconoscenza di quanto vada retrodatato lo spostamento del potere decisionale dalle aule parlamentari agli esecutivi, istituzionali e di partito, e agli apparati della borghesia di Stato che da parecchi decenni anche in Occidente ha assunto la gestione degli affari nazionali: temi su cui si rinnova la sintonia con quanto scrive Nobile.

Con la crescita delle funzioni economiche e sociali dello Stato nel secondo dopoguerra, si spostano i rapporti tra esecutivo (e apparati burocratici specializzati) e assemblee parlamentari, a netto favore del primo e della dislocazione delle decisioni politiche in sedi diverse da quelle elettive. Questo processo è stato simultaneo all'età dell'oro della moderna democrazia rappresentativa, alla lunga partecipazione dei partiti socialisti al governo, al riconoscimento formale dei diritti socioeconomici, all'estensione reale (benché ineguale) del welfare State... Il dislocamento della decisione politica fuori dalle istituzioni elettive e verso la burocrazia statale è coeva a quella che appariva la democratizzazione politica e sociale dello Stato, l'introduzione in esso di aspetti non capitalistici e protosocialisti. Ma che partiti e Stato si compenetrassero, con gravi effetti per la loro identità e per le istituzioni elettive, non era che il necessario complemento della funzionalità dell'interventismo statale alla riproduzione allargata del capitale. Ragion per cui non deve stupire che il fenomeno di statizzazione dei partiti (e dei sindacati) si sia poi volto contro i precedenti diritti sociali, quando sono mutate le condizioni dell'accumulazione del capitale[16].

E neanche la massima centralizzazione dei nuovi partiti e la personalizzazione spinta intorno alla figura del capo carismatico che sceglie il gruppo dirigente - più che altro una corte di assistenti, consiglieri ed esperti al servizio del leader maximo - sono una novità assoluta, quanto piuttosto il punto di arrivo di un lungo percorso

15 M. Nobile, *Capitalismo e postdemocrazia*, cit., pp. 280-1.
16 *Ibidem*, p. 278.

iniziato con la sottomissione alle direzioni partitiche dei gruppi parlamentari, che in base alla Costituzione avrebbero dovuto rispondere solo a chi, con il voto, aveva loro conferito la delega istituzionale. E da lì, e da decenni in Italia, quella disciplina di partito e «centralismo democratico» che hanno via via vanificato la rappresentatività effettiva dell'intero corpo sociale da parte delle istituzioni parlamentari, ben prima che intervenissero la Ue o la Bce.

Si è creata una catena di comando che va dal governo alle direzioni dei gruppi parlamentari fino ai singoli parlamentari: la disciplina di partito imposta dall'esecutivo prevale sulla presunta libertà di coscienza dei singoli deputati che pure, teoricamente, dovrebbero ciascuno rappresentare la nazione. Ma la disciplina di partito è un aspetto fondamentale della prassi parlamentare moderna. Se il popolo è in realtà atomizzato in una massa amorfa di individui, i partiti a cui gli individui delegano la (presunta) sovranità, senza mandato vincolante o possibilità di controllo e revoca (se non in occasione delle scadenze elettorali), sono i titolari reali della sovranità e, dentro i partiti, i loro vertici e il personale in osmosi con gli apparati statali[17].

Certo, il funzionamento degli organismi politici della Ue, ancor più privi di legittimità democratica, ha ulteriormente aggravato il sequestro della decisionalità da parte delle oligarchie partitiche e delle burocrazie di Stato: ma non già - come sostengono i nostalgici della *sovranità nazionale* e gli immemori dei *vulnus* alla democrazia reale già inferti da decenni - in sostituzione di una precedente, presunta democrazia sana, bensì accelerando un processo profondo che negli ultimi decenni è maturato (con un salto di qualità in negativo in Italia, con l'introduzione del *sistema maggioritario*) all'interno dei singoli paesi. Per la verità, una parte delle argomentazioni dei sostenitori della necessità di uscire dalla Ue e di abbandonare l'euro non sono campate in aria, soprattutto quando descrivono la distruttività dei meccanismi economici e sociali imposti dalla Germania all'Unione e ai singoli paesi membri: e sono anche realistiche le considerazioni sull'estrema difficoltà di cambiare le regole dall'interno del sistema istituzionale europeo, come quelle che Emiliano Brancaccio rivolge da tempo all'eurozona e alle sue regole del gioco:

Negli auspici dei padri fondatori l'unione monetaria europea avrebbe dovuto creare più collegialità nelle decisioni di politica economica, in modo da arginare il potere soverchiante della Germania unificata. Quelle speranze erano vane. Allo scoppio della crisi mondiale, l'eurozona si è rivelata un vestito disegnato su misura per l'economia più forte, quella tedesca. Dal 2008 al 2013 la Germania ha visto crescere l'occupazione di un milione e mezzo di unità, mentre Italia, Spagna, Portogallo, Grecia e Irlanda hanno perso oltre sei milioni di posti di lavoro. In uno scenario simile l'insofferenza politica verso le istituzioni europee è scontata, ed è destinata ad aumentare. Il problema sta nell'assetto complessivo dell'Unione, nel suo orientamento liberista e liberoscambista e nella sua vocazione all'austerity, non semplicemente nella moneta unica. Tuttavia uno squilibrio monetario esiste. Uno dei motivi è che in questi anni la Germania ha attuato una ferrea politica di competizione salariale... costringendo gli altri paesi a una feroce gara al ribasso relativo dei salari e dei prezzi. Questa gara avvantaggia ulteriormente l'economia tedesca e i suoi satelliti, ma fa sprofondare il resto dell'Unione in una depressione generalizzata dei redditi e dell'occupazione. Abbiamo provato in tanti a invocare una riforma

17 *Ibid*., p. 279.

dell'Unione ma finora non si è fatto praticamente nulla. La stessa strategia di salvataggio messa in atto da Draghi è contraddittoria: la Bce eroga liquidità ai paesi più deboli, ma in cambio chiede austerity, riduzioni salariali e annuncia pure la chiusura di molte banche di quei paesi. Questo accentuerà i divari rispetto alla Germania. Con divergenze così accentuate l'eurozona prima o poi esploderà[18].

Peraltro Brancaccio, a differenza di molti sostenitori del ritorno alle monete nazionali, è consapevole di quanto l'uscita dell'Italia o di altri paesi dall'eurozona o la dissoluzione dell'euro non risolverebbero affatto le difficoltà dei paesi più deboli, e che, anzi, soluzioni del genere potrebbero costituire, di fronte a un ulteriore aggravamento della crisi, un *éscamotage* estremo praticato dai potentati europei per non venire anch'essi travolti, facendo credere di cambiar tutto - modello Gattopardo - mantenendo invece immutate le politiche economiche di fondo, che poi sono le vere cause della crisi, piuttosto che la moneta unica.

Che una possibilità di uscita dall'euro debba oramai essere contemplata attiene al più elementare alfabeto delle relazioni internazionali. Coloro i quali si ostinano ad affermare che ai tavoli delle trattative europee ci si debba sedere escludendo a priori un piano di uscita, vorrebbero presentarsi come persone di buon senso. In realtà la loro posizione è scarsamente realistica e poco responsabile: proprio la sensazione che ci si trovi in un vicolo cieco alimenta il nazionalismo più retrivo e xenofobo... [Ma] il mio timore è che si stia facendo largo una strategia di gestione della crisi europea «gattopardesca», che consiste nel cambiare tutto, magari anche la moneta unica, pur di non cambiare praticamente nulla, cioè pur di non mettere in discussione le politiche degli anni passati. In questa strategia gattopardesca rientra pure l'idea secondo cui per uscire dalla crisi basterebbe abbandonare l'euro e affidarsi alle libere fluttuazioni delle monete. Questo modo di affrontare la crisi è sbagliato, perché si affida ancora una volta al «mantra» del mercato, avvantaggia la speculazione finanziaria, favorisce la svendita degli istituti bancari nazionali e può deprimere ulteriormente i salari... Insomma, l'euro è senza dubbio parte del problema, ma le scorciatoie non esistono: se non sottoponiamo a una critica più generale le politiche degli anni passati, dalla crisi non usciremo[19].

E è in effetti questo il problema cruciale: invertire le politiche economiche e sociali imposte nei principali Stati europei, e poi aggravate dalle «regole del gioco» Ue in nome dell'austerità. Di tali regole l'euro è indubbio strumento: ma l'inversione delle politiche dominanti in Europa resterebbe la questione principale anche al di fuori dell'euro. Non la pensano così, però, coloro che attribuiscono poteri quasi magici all'uscita dall'euro e al ritorno alle monete nazionali. A sinistra, sono quelli che danno lezioni al capitalismo nostrano, richiedendo il «*recupero della sovranità nazionale*», il ripristino della lira e il non pagamento del debito pubblico (o la sua «ristrutturazione»), illudendosi (e illudendo) che tali traumatici provvedimenti garantirebbero nientemeno che «*la rinascita dell'Italia e il rilancio dell'economia produttiva, pubblica e privata*»[20].Tali posizioni, e chi le sostiene, sorvolano su elementi della situazione italiana che pure dovrebbero essere ben noti.

18 E. Brancaccio, «No alla politica del gattopardo sull'euro», in *Italia Oggi*, 12 febbraio 2014.
19 *Ibidem*.
20 Da un «Appello» dell'autunno 2011 della Conferenza di Chianciano, promossa da Rivoluzione Democratica, una delle organizzazioni più impegnate in Italia per l'uscita dall'eurozona, per il non pagamento del debito pubblico e per il ritorno alla lira.

Innanzitutto, quando si rivendica il recupero della sovranità nazionale, bisognerebbe ricordare che l'Italia, dalla fine della Seconda guerra mondiale fino almeno al crollo del «socialismo reale», non ha mai avuto una vera sovranità nazionale, essendo stata assegnata negli accordi di Jalta, come «bottino di guerra», al cosiddetto «campo atlantico» statunitense, con governi e Stato a *sovranità limitata e dimezzata*, e maggioranze e minoranze parlamentari pienamente comprese nel ruolo di garanti di tali accordi. Per di più, un secondo Stato estero, se pur con sede a Roma - il Vaticano -ha costantemente imposto altri forti limiti alla sovranità dell'Italia e dei suoi governi. La rivendicazione di un «ritorno» alla sovranità sembra voler cancellare questa dura realtà e ignorare che i vincoli imposti dagli Usa e dal Vaticano sono stati, e sono tuttora, più stringenti e difficili da eliminare di quelli, pur gravi e dannosi, imposti - e accettati da tutti i governi dall'inizio della crisi - dalle politiche economiche tedesco-europee: né essi svanirebbero d'incanto, anzi forse si rafforzerebbero, nel caso di un'uscita dell'Italia dall'Unione e dall'euro.

In secondo luogo, chi ritiene che l'uscita dall'euro e il ritorno alla lira permetterebbero all'Italia nientemeno che «*la rinascita e il rilancio dell'economia produttiva*», assegna alle monete nazionali una funzione taumaturgica, dimenticando quanto il loro valore non si giochi in un astratto universo finanziario ma nei rapporti di forza produttivi e politici (e a volte anche militari) tra i paesi che le stampano. Se è vero che la Germania e i suoi satelliti hanno approfittato dell'Unione per rafforzare le proprie posizioni a danno dei paesi economicamente più deboli, l'Italia si trova tra le nazioni perdenti, in primo luogo a causa di una fragilità produttiva vistosa e crescente, con una grande industria privata che per decenni ha vissuto di sovvenzioni statali, con un apparato produttivo di Stato - soprattutto dal 1995, per rientrare nei parametri di Maastricht ed essere integrati nell'euro - impoverito incoscientemente, cedendo ai privati a cifre irrisorie strutture ancora efficaci, e con una piccola impresa lasciata sola a lottare nella giungla della competizione mondiale contro una concorrenza sempre più agguerrita e per lo più sostenuta dai capitalismi di Stato emergenti.

Pensare che tutto ciò per incanto si risani grazie all'uscita dall'eurozona, con la conseguente enorme svalutazione della moneta nazionale e con la possibilità di incrementare le esportazioni, ignorando tutti gli effetti opposti che metterebbero ancora più in rilievo la debolezza dell'attuale impianto produttivo italiano, appare davvero troppo ingenuo o superficiale per non far sospettare che tali posizioni sottendano solo la ben nota tendenza al «tanto peggio tanto meglio». E cioè l'illusione/speranza che un ulteriore aggravamento o un vero tracollo delle condizioni economiche e sociali in Italia, e magari in gran parte dell'Europa, possa creare le condizioni per un rivolgimento politico dirompente, con connotati insurrezionali. Perché, altrimenti, i sostenitori della lira non possono nascondersi che - con gli attuali rapporti di forze tra le classi in Italia, con la debolezza generalizzata dei salariati e delle masse più deboli e indifese, con la fragilità e divisione delle organizzazioni antiliberiste - non sarebbe un *governo/fronte popolare* a guidare il traumatico passaggio e a gestire l'economia della lira, ma più o meno le stesse forze economiche e politiche che hanno imposto l'austerità e l'obbedienza alla linea tedesca, e che ne approfitterebbero non per invertire tali linee-guida, ma anzi per procedere ulteriormente nello smantellamento dello Stato sociale e nell'immiserimento dei salariati e dei settori popolari, prendendo a pretesto l'uragano che, almeno nei primi anni, investirebbe la già traballante navicella produttiva italica.

Ed ecco, dunque, l'unica spiegazione plausibile delle posizioni neonazionaliste: la speranza sottesa che sconvolgimenti così drammatici provochino una grande rivolta popolare che permetta a un ipotetico fronte antiliberista e antiausterità di prendere la guida di uno o più paesi dell'Europa.

È già illusorio pensare che forze che attualmente faticano finanche a trovare una stabile alleanza in funzione anti-austerità (pure se qualche buona notizia in materia è arrivata negli ultimi mesi del 2014 dalla coalizione dei *Laboratori dello sciopero sociale* e dal successo rilevante dello sciopero del 14 novembre e della mobilitazione nazionale contro la precarietà, l'austerità e il Jobs Act, che ci ha visto impegnati come Cobas in un rinnovato tentativo di alleanza paritaria fra diversi settori sociali ed aree organizzate), siano in grado per illuminazione improvvisa e in tempi rapidi di partorire, sotto l'impulso di un drammatico precipitare della situazione, strutture e intese così salde da convincere la popolazione di saper guidare la suddetta «navicella» scalcagnata, attraverso le bufere di una svalutazione travolgente e dei colpi che da tutte le parti verrebbero inferti soprattutto ai settori più deboli della società.

Ma lo è anche di più la sottovalutazione di quanto forti sarebbero i traumi economici e sociali di tale passaggio, se deciso in maniera unilaterale dal governo italiano. Non reggono i paragoni con paesi che hanno deciso di non pagare il debito pubblico, o più precisamente che ne hanno ottenuto una ristrutturazione: essi, a partire dall'Argentina, non erano inseriti in un meccanismo analogo a quello Ue, avevano una moneta propria e potevano contare sugli effetti allora trainanti (ma ora esauritisi. ad esempio in Argentina ove la situazione economica è nuovamente e vistosamente peggiorata) delle esportazioni; e comunque vi hanno passato anni tremendi i settori salariati e popolari più indifesi, senza che in tali tempeste economiche e sociali alcun governo «popolare» si sia costituito (nessuno di quelli progressisti formatosi nei paesi latinoamericani nell'ultimo decennio è passato attraverso simili trafile), nessun fronte anticapitalistico o almeno antiliberista vi è divenuto guida del processo di trasformazione. Insomma, il «tanto peggio, tanto meglio» funziona solo in ben rare occasioni, e in ogni caso richiede almeno una forte e salda soggettività unitaria organizzata in grandi coalizioni.

Una fuoriuscita unilaterale dell'Italia dall'euro, con il conseguente rifiuto di pagare il debito pubblico, provocherebbe una serie di traumatici eventi a valanga, la cui intensità non è neanche davvero misurabile a priori. Intanto, il ritorno alla lira determinerebbe la massiccia svalutazione della moneta, ben oltre i rapporti di cambio stabiliti al momento del varo dell'euro. I primi ad essere colpiti sarebbero coloro che hanno risparmi in banca o in titoli di Stato nazionali, mentre ci sarebbe un'enorme fuga di capitali verso la restante Europa o anche oltre, nonché dai titoli di stato italiani e dalle banche: nel complesso, un impoverimento generale già in partenza.

Presumibilmente per evitare tutto ciò un governo analogo a quello attuale bloccherebbe i conti correnti e i depositi bancari, e introdurrebbe forti limitazioni ai movimenti di denaro con l'estero, con milioni di cittadini in fila per cercare di tornare in possesso dei propri averi e, all'esterno, forti impedimenti alla circolazione dei beni importati, sia quelli essenziali per le imprese, ma anche quelli di consumo spicciolo per i cittadini: tutte cose che inciderebbero poco solo per le grandi imprese o per chi abbia a disposizione ingenti capitali o redditi elevati. Inevitabilmente l'Italia non sarebbe in grado di «onorare» l'enorme debito pubblico (a fine 2014 intorno al 135% del Pil, 15 punti oltre il dato di inizio crisi e malgrado l'austerità

avesse come primo obiettivo proprio il suo abbattimento): il ché, oltre a provocare una catena di crolli bancari all'interno e penalizzare anche molti lavoratori/trici o pensionati, rifugiatisi nei titoli di Stato, renderebbe impossibile ricevere altri prestiti, lasciando come unica via d'uscita quella di inondare il paese di moneta stampata, destinata però a perdere valore con ritmi precipitosi. Per quanto la svalutazione dovesse favorire le esportazioni, non va dimenticato che più dei quattro quinti dei prodotti italiani sono destinati al mercato interno e che i prezzi dei paesi concorrenti, sul mercato dei prodotti più tradizionalmente italiani, resterebbero largamente competitivi e non lascerebbero praterie aperte per le merci italiane deprezzate.

Ho lasciato per ultimo, ma non in ordine di importanza, due argomenti che aggravano ulteriormente una transizione del genere. Il primo riguarda tempi e modalità della ridefinizione dei termini monetari nel passaggio da euro a lira. Se si pensa a quel che accadde con l'introduzione dell'euro e alle colossali speculazione che portarono il cambio reale euro-lira a circa la metà (i conti del costo della vita tornano oggi se si parifica un euro con mille lire) di quello ufficiale, un'altra tornata di aumenti generalizzati dei prezzi sarebbe scontata. E, secondo argomento ancor più rilevante, l'Italia è il paese europeo con la corruzione più devastante e di massa, una sorta di Colombia europea, con la criminalità più estesa e articolata, con quattro mini-Stati delinquenziali - Cosa Nostra, 'ndrangheta, camorra e Sacra Corona Unita -, con *mafie di massa* strettamente connesse alle classi politiche e all'economia «legale» (si osservino gli agghiaccianti intrecci fra politica e criminalità emersi dalla scoperchiata - dicembre 2014 - «cupola» mafiosa che ha controllato per anni gli affari del Comune di Roma, tenendo nel libro paga centinaia di politici e amministratori) e coinvolgenti milioni di persone della mitica «società civile»: costoro, anche quando non sono diretti protagonisti delle operazioni delinquenziali, vi stendono intorno un cordone di omertà, ricevendo comunque qualche vantaggio in cambio. In un sistema autarchico e isolato, queste orde di cavallette *politicosocialmafiose*, che spolpano le strutture pubbliche e la ricchezza collettiva, vedrebbero estendersi ancor più i già enormi spazi di conquista dell'economia «legale» e del territorio nazionale.

Insomma, comunque la si giri la transizione dall'euro alla lira, a pagare sarebbero ancora una volta i settori più deboli e indigenti della popolazione, e resterebbero aperte tutte le ferite più profonde dell'apparato produttivo e del tessuto sociale, a meno di un rovesciamento completo delle politiche neoliberiste e di austerità. Ma in un contesto drammatico, alle prese con un'inflazione galoppante, con massicce fughe di capitali (anche di piccole somme di risparmi per chi ne avesse le possibilità), con una forte depressione economica, governi come quelli degli ultimi anni accentuerebbero la spremitura dei lavoratori dipendenti e del piccolo lavoro autonomo, ridurrebbero ulteriormente e privatizzerebbero ancor più servizi pubblici e Beni comuni.

Sarebbero i comuni cittadini a pagare per la ristrutturazione del debito. Verrebbero imposte misure di austerità draconiane, ancora più gravi di quelle attuali. Quel poco che i capitalisti potrebbero guadagnare grazie alle esportazioni favorite dalla svalutazione sarebbe perso dall'impennata dei costi delle importazioni. Il servizio del debito risulterebbe ancora più gravoso, il finanziamento dell'investimento si arresterebbe, la disoccupazione crescerebbe ulteriormente. I salari reali crollerebbero sia a causa della disoccupazione che dell'inflazione. Il quadro sarebbe quello di una depressione grave, prolungata, senza evidenti vie d'uscita se non dopo anni di «lacrime, sudore e - speriamo di no - sangue». Disponiamo, a questo proposito,

già della lunga e triste esperienza della crisi del debito estero dei cosiddetti «paesi in via di sviluppo», o di un paese «socialista» come la Polonia negli anni '80 del secolo scorso. Uscire dall'eurosistema e tornare alla lira non significa affatto sottrarsi a condizionalità antipopolari gravosissime[21].

Certo, tra le eventualità per l'immediato futuro c'è anche quella di un tracollo dell'intero sistema Ue e in particolare dell'eurozona: o, come ipotizzava Brancaccio, per una manovra esplicita dei poteri economici e politici trainanti che, preso atto dell'insostenibilità della situazione sociale e degli squilibri possenti creatisi in numerosi paesi, tra cui in prima fila l'Italia, decidano di porre fine all'avventuroso esperimento e salvare il salvabile; oppure che, al di là delle volontà di chi sta dirigendo il carrozzone europeo, la crisi diventi così dirompente - e non è escluso che l'Italia possa essere un detonatore - da non poter essere più contenuta nei vincoli imposti dai governi tedeschi e dalle burocrazie subordinate e l'euro venga travolto. È una eventualità da tenere in seria considerazione. Ma quand'anche ci trovassimo di fronte a un tale precipitazione, credo che si determinerebbe comunque un quadro sociale in cui sarebbe meno difficile agire rispetto a quel che accadrebbe se fosse il governo italiano a decidere unilateralmente di abbandonare l'euro, facendo pagare pesantemente ai settori popolari, ai salariati e alle aree sociali più deboli il prezzo dell'isolamento da tutta la restante Europa. Ancora Nobile:

Chi propone l'uscita dall'euro chiarisca il rapporto tra la prognosi e la terapia. Se si prevede inevitabile il crollo dell'eurosistema, premere per l'uscita anticipata e unilaterale è peggio che inutile, è decisamente dannoso per i lavoratori. Non è che il paese all'avanguardia nel processo conducente all'inevitabile crollo godrebbe di un qualche vantaggio: lo sventurato sarebbe il primo ad essere investito dalla tempesta. Allora, è di gran lunga preferibile lasciare l'intera responsabilità ai governanti. La casta politica europea (e in specie quella italiana) sarebbe ben felice di alleggerire il proprio fallimento prendendosela con gli «irresponsabili» che hanno fatto pressione per uscire dall'euro. In ogni caso, il crollo della moneta comune non sarebbe affatto in sé un passo avanti verso una soluzione «popolare» della crisi. Tutti i capitalismi europei ne sarebbero danneggiati, ma alcuni meno. Si verificherebbero svalutazioni competitive in un marasma finanziario, con accresciute pressioni sul contenimento del costo del lavoro e della domanda interna. Il divario tra Germania e paesi meno competitivi e più indebitati aumenterebbe: la posizione dominante del capitalismo tedesco sarebbe ancora più forte, più gravi diverrebbero i problemi di finanziamento, investimento, produttività e ambiente per i capitalismi più deboli[22].

Pur tuttavia, è evidente che l'attuale gestione delle politiche europee è insostenibile. Se si pretende che l'Unione abbia poteri equivalenti a quelli statali classici nell'imporre regole su debito, investimenti, banche, finanza pubblica e salari, altrettanto andrebbe fatto valere per la Bce che, pur rimanendo in un quadro capitalistico, dovrebbe intervenire - come ha fatto per le banche nazionali con la concessione di grandi masse di denaro a interessi dell'1% - per sgravare dalle spalle dei cittadini di tanti paesi l'enorme fardello del debito pubblico. Non è pensabile che l'Italia, con il folle obbligo inserito nella Costituzione del pareggio di bilancio e del Fiscal Compact, debba destinare il suo vistoso avanzo primario (lo Stato incassa

21 M. Nobile, *Capitalismo e postdemocrazia*, cit., p. 258.
22 *Ibidem*, pp. 258-9.

parecchie decine di miliardi di euro in più, annualmente, di quanto spende, al netto degli interessi del debito) per pagare annualmente dai 40 miliardi di euro (se gli interessi su tutto il debito - 2150 miliardi - fossero ai tassi annui del 2% di fine 2014) ai potenziali 140 miliardi del 2011 quando i tassi dei Btp erano saliti a un micidiale 7%. Tale debito andrebbe in ogni caso *ristrutturato* e drasticamente ridotto, sulla scia di quanto potrebbe essere richiesto da Grecia e Spagna grazie all'impetuosa ascesa di Syriza e di Podemos, partiti che sono al primo posto nei sondaggi di fine 2014 e che hanno tale obiettivo nel loro programma. Inoltre, la Bce dovrebbe investire massicciamente nell'acquisto di titoli nazionali che consentano di ridurre ai minimi termini il restante debito distribuendolo a livello europeo, richiedendo agli Stati (e ai cittadini) interessi non superiori a quel 1% concesso alle banche nazionali che, invece di fare prestiti ai cittadini, lo hanno tesaurizzato per sé. Contemporaneamente, come già deciso autonomamente dalla Francia, anche lo Stato italiano dovrebbe espandere una spesa pubblica «virtuosa», non rispettando l'astratto vincolo del 3% del Pil di deficit consentito; e massicci investimenti andrebbero garantiti dalla Ue in infrastrutture, risanamento ambientale, energie alternative, scuola, sanità e trasporti, Beni pubblici e comuni, per migliorare la qualità della vita degli europei e far ripartire un positivo ciclo economico.

Tutto ciò dovrebbe ovviamente avere come conseguenza (questione comunque cruciale, con o senza euro) l'inversione radicale delle politiche economiche di austerità, di precarizzazione del lavoro, di disgregazione dei servizi pubblici e dei Beni comuni, e la parificazione europea ai livelli migliori delle forme di reddito minimo garantito, di ammortizzatori sociali, di salario minimo orario. Ma le forze di quell'ampia alleanza sociale, sindacale e politica, dell'auspicata coalizione *beni-comunista* le cui componenti ho delineato nel capitolo sulle classi sociali, sono oggi in grado di agire in tal senso, di essere protagonisti, in Italia e in Europa, di un'effettiva trasformazione radicale del panorama sociale ed economico che avvii anche i primi passi di una transizione oltre il capitalismo? Su questo punto è decisamente pessimista nel suo intervento Giorgio Cremaschi:

> *In America latina i movimenti sociali radicali si sono incontrati con la politica nazionale antimperialistica producendo coalizioni che hanno preso democraticamente il potere, alle quali, con tutte le loro difficoltà e contraddizioni, è oggi affidato il destino del cambiamento. Nell'Occidente, e in Europa in particolare, quei movimenti hanno invece subìto una dura sconfitta. Dopo anni di critica di massa al liberismo in tutta Europa ha preso il potere la versione più radicale e brutale di esso. I governi attuali, centro destra o centrosinistra, sono più liberisti di quando trionfavano Reagan o Thatcher. La crisi ha innestato una reazione economica sociale e politica che ha messo in discussione le conquiste civili più importanti del sistema sociale e democratico europeo. A una dozzina di anni dal movimento di Genova, in Italia si perpetuano le politiche e i governi di unità nazionale che attuano le più brutali politiche liberiste. E il più grande ed esplicito pronunciamento popolare per il pubblico e i beni comuni, il referendum sull'acqua, è stato ignorato dal potere politico. Se davvero noi siamo il 99%, come ci dissero i manifestanti di Occupy a New York, ebbene quell'un per cento decide, governa e guadagna più che mai, anche nella vecchia Europa.*

Si può convenire con Cremaschi che i movimenti antiliberisti europei non hanno avuto per ora né la forza dirompente e trasformativa di quelli dell'America latina, nè la potenza e l'intensità necessarie per bloccare le politiche liberiste e di

austerità e l'attacco alle conquiste sociali e politiche dei decenni passati. Eppure molto si è mosso, almeno in una parte di Europa, nell'ultimo quindicennio. Dopo i «fasti» del *movimento altermondialista* degli anni 2001/2004 - che, oltre alle gigantesche manifestazioni contro la guerra, aveva costituito in Europa, grazie all'impulso venuto dai Forum Sociali, un'ampia alleanza sociale, sindacale e politica antiliberista - in effetti il blocco di quello che sembrava un irreversibile processo di unificazione economica e politica dell'Europa ha allentato i rapporti e le azioni unitarie dei movimenti e delle forze antiliberiste a livello continentale. Ma successivamente, prima il movimento degli *indignados* spagnoli (sospinto anche dai movimenti della *primavera araba*), poi le possenti proteste di gran parte del popolo greco, e la spettacolare visibilità di *Occupy* negli Stati Uniti (sui percorsi di questi movimenti rimando al settimo capitolo di *Benicomunismo*) hanno riavviato una protesta generalizzata che ha ricostruito in Europa una serie di reti di movimento. Queste hanno usato con intelligenza la strumentazione telematica per la massima diffusione di massa delle tesi antiliberiste e anche decisamente anticapitalistiche.

Anche in Italia, seppure in forme non ancora all'altezza delle necessità generali, i movimenti antiliberisti si sono presentati un po' ovunque, dai conflitti sull'ambiente a quelli territoriali (No Tav e No Muos, contro i rifiuti tossici e contro le devastazioni ambientali, contro le trivellazioni e il Ponte di Messina ecc.), dalla difesa della scuola pubblica, contro mercificazioni e privatizzazioni, alle mobilitazioni in difesa degli altri Beni comuni, con il grandioso exploit (il punto più alto di consenso a livello di massa per l'antiliberismo italiano) del Forum dei Movimenti per l'acqua con la vittoria referendaria del 2011; fino ai movimenti per il diritto all'abitazione e per il sostegno a migranti e richiedenti asilo.

Infine, nel corso del 2014 e in particolare nelle lotte dell'autunno contro il *Jobs Act* (la legge delega sul lavoro, voluta fortemente dal governo Renzi e approvata il 3 dicembre, che elimina le garanzie residue per il lavoro «stabile» e intensifica il precariato senza offrire significativi ammortizzatori sociali), che tanto ci hanno coinvolto come Cobas, sono sensibilmente cresciute le attenzioni e le mobilitazioni in difesa del lavoro dipendente «stabile» e precario e del piccolo lavoro «autonomo», grazie in particolare a un inedito, forte coinvolgimento delle aree dei Centri sociali e studentesche sul tema della precarizzazione dilagante del lavoro e della necessità di contrastarla sia con lotte esemplari (vedi il successo dello sciopero generale del 14 novembre, promosso dai *Laboratori dello sciopero sociale*) sia con tentativi di sindacalizzazione giovanile di massa, intorno alle rivendicazioni del reddito garantito, del salario minimo, di efficaci ammortizzatori sociali e di *welfare* «virtuoso». E in questo ampio e variegato percorso, che come Cobas abbiamo vissuto con la massima continuità e impegno, si è cercato di dar vita ad *alleanze* larghe, paritarie e «meticce», e a *coalizioni* durature, inclusive e flessibili. Ma, obietta Cremaschi, tutto ciò non ha fermato l'avanzata liberista, per una carenza di politica, o più precisamente per non essersi posti la questione del potere e dei rapporti di forza a livello politico e istituzionale.

La rottura e il rovesciamento del sistema di potere politico sono un passaggio obbligato, quando, come oggi, questo... ridefinisce tutto attraverso la centralità del mercato. Certo, non c'è oggi in campo un soggetto sociale che possa assumere immediatamente la guida della resistenza e della rottura. Non lo è la classe operaia sconfitta dalla ristrutturazione, non lo sono le varie mobilitazioni sociali e civili. Ma questo

non vuol dire che una unificazione politica e progettuale dei movimenti non sia necessaria. Essa non è la sommatoria di tutte le soggettività, è un progetto comune di rottura che le soggettività costruiscono. Nessuno può imporlo, ma questo percorso di unificazione è necessario. Il capitalismo continua a presentarsi contro di noi come totalità: se non vogliamo riproporre totalitarismi di segno opposto e neppure rinunciare a rompere e rovesciare la totalità capitalistica, allora dobbiamo costruire una nostra cultura del potere e della trasformazione sociale... che ci garantisca anche contro i suoi eccessi e i suoi dominî autoritari, giustificati dalla bontà della causa... Dobbiamo poi con più coraggio riprendere a dire che società vogliamo. I movimenti di questi anni sono stati inevitabilmente e giustamente prima di tutto una serie di istanze e rivendicazioni di fondo. Ma quale società le può realizzare davvero? Questo capitalismo progressivamente riformato o un salto e una rottura di sistema? Non dobbiamo uscire forse dalle varie anime, anche radicali, del pensiero riformista e cominciare a proporre, elaborare, approfondire il socialismo del XXI secolo?

Cremaschi sa bene, avendo partecipato sia alla discussione di *Benicomunismo* sia a questo nuovo testo (che vuole essere un ulteriore passo in avanti proprio nella direzione che Giorgio auspica), che il cuore del mio lavoro di questi ultimi anni, sul piano teorico e politico, nei libri e nei movimenti sociali, è appunto la necessità di definire - malgrado si sia in una situazione italiana ed europea in cui l'avversario sembra trionfare e un radicale rivoluzionamento sociale appaia lontano - *«quale società si può realizzare davvero»* e di elaborare *«il socialismo del XXI secolo»,* o almeno alcune sue caratteristiche essenziali, basato su una nuova *«cultura della trasformazione sociale e del potere»* che ci garantisca anche *«contro i suoi eccessi e dominî autoritari»*. E sono così convinto della necessità *«di una unificazione politica e progettuale dei movimenti»* e delle conseguenti *alleanze e coalizioni*, paritarie e inclusive, indispensabili a tal fine, che mi sono fortemente impegnato - sul piano teorico, politico, sindacale e sociale - da oltre un ventennio a convincere sia i miei compagni di avventura Cobas, sia le forze utili a tal fine nei movimenti, che quella delle alleanze non è una tattica, ma *la strategia* più efficace per un reale rivoluzionamento sociale che non partorisca copie distruttive del «socialismo reale» e che non affidi a meccanismi di *reductio ad unum* politico-istituzionali la gestione dei processi di transizione verso una nuova società.

Le differenze con Cremaschi, dunque, riguardano altro. In primo luogo il diverso giudizio su cosa abbia impedito finora che tanti movimenti e lotte provocassero un significativo cambiamento, con importanti ricadute anche istituzionali, analogamente a quanto successo in buona parte dell'America latina nell'ultimo quindicennio, punto di studio e di riferimento su cui ho scritto in *Benicomunismo*. A me non pare che l'ostacolo principale sia stato la debolezza soggettiva - sui temi dell'unificazione politica, delle proiezioni istituzionali e di una nuova cultura del Potere - delle «avanguardie» dei movimenti sociali, ambientalisti e territoriali, del sindacalismo conflittuale e di base, del precariato e dei settori studenteschi e giovanili.

Piuttosto, in particolare in Italia, è finora mancata una reale spinta di massa al cambiamento e al rivolgimento sociale da parte di consistenti settori della popolazione, al contrario di quanto accaduto in tanti paesi dell'America latina e anche nelle rivolte nel mondo arabo prima che le catastrofiche guerre in Libia, in Siria e nell'intera area inghiottissero le speranze e trasformassero le «primavere» in gelidi e sanguinosi inverni di stragi, paura, fame, distruzioni e migrazioni di massa. Descrivevo

in *Benicomunismo* (nel paragrafo su «La lotta tra gli ultimi e i penultimi») quelle che mi sembravano le cause più profonde della debolezza dei movimenti di trasformazione: e a distanza di tempo esse mi paiono ancora valide ed esplicative.

> *Ci sono profonde motivazioni strutturali, legate al grande smottamento sociale avvenuto nelle economie capitalistiche europee che, ancora una decina di anni fa, sembravano poter giungere ad una integrazione continentale in grado di rendere l'Europa una potenza unita, economicamente e politicamente, al punto da superare anche il dominio degli Usa e lasciare a debita distanza le nuove economie emergenti e gli Stati affacciatisi di recente alla competizione capitalistica mondiale. Elemento rilevante nell'ultimo quinquennio è stato proprio la disgregazione di questa prospettiva paneuropea e la richiusura nell'ambito nazionale degli orizzonti delle classi e dei ceti sociali e politici. Il venir meno dell'obiettivo di una reale unificazione politica, economica e sociale, dopo quella fittizia della moneta unica; l'irrompere nella gara conflittuale tra le potenze capitalistiche di nuove forze in grado di ridurre gli spazi a buona parte dell'Europa; i processi di delocalizzazione produttiva a Est e a Sud e di dumping sociale, operato* malgré soi *dalla dilagante migrazione nell'Occidente; la debolezza strutturale di molti capitalismi privati europei, e di quello italiano in particolare, una volta ridottosi il sostegno del capitale di Stato e la spoliazione del Terzo Mondo: tutti questi potenti elementi trasformativi, frullati in una traumatica crisi mondiale, hanno favorito enormemente l'affermarsi del concetto di «comunità nazionale» come entità interclassista e aconflittuale di milioni di individui messi a remare sulla stessa barca dei capitalismi del proprio Paese, sballottata nel tempestoso mare della feroce concorrenza internazionale, con l'unica bussola di un universale «mors tua vita mea» per uscire dalla crisi a scapito degli avversari/competitori delle altre nazioni* (p. 32).

Insomma, seppure sulla debolezza dei salariati e dei settori popolari, in molti paesi europei e in particolare in Italia abbia influito molto anche la trasmigrazione di campo - avvenuta soprattutto dopo il crollo del «socialismo reale» - delle principali organizzazioni delle sinistre politiche e sindacali, la verità è che le mobilitazioni di questi anni, che pure ci sono state un po' ovunque, sono state sorrette da settori sociali limitati e da aree di forte militanza politica e sindacale che hanno surrogato una sollevazione popolare inesistente. E nel contempo consistenti strati di salariati, di proletariato soprattutto urbano, sono stati (e sono) coinvolti in quella che ho chiamato *la lotta tra ultimi e penultimi*, subendo varie suggestioni nazionaliste, xenofobe e razziste. Da questo punto di vista, le differenze con i movimenti popolari dell'America latina, che hanno costituito la base del successo di vari governi «progressisti» nell'ultimo decennio, sono state enormi e non imputabili alle soggettività antagoniste e anticapitalistiche italiane ed europee.

> *I poteri economici, politici e mediatici hanno lavorato per far prevalere una sindrome «da Impero Romano in decadenza». Alla radice del pauroso dilagare in Europa di partiti nazi-fascisti, razzisti, xenofobi, nazionalisti, islamofobici c'è la diffusa convinzione di una comunanza di interessi tra «patrizi e plebei» di ogni nazione nella spietata concorrenza con gli altri paesi e nella difesa contro quei «barbari» migranti che premono su una Europa che si vive sempre più come fortezza assediata, non già da forze aliene che intendono distruggerla ma da diseredati che reclamano la propria parte di ricchezza e di beni sociali. Mentre il padronato usava la legislazione e l'ideologia xenofoba per minimizzare i diritti dei migranti e per abbassare quelli degli stanziali, settori consistenti di ceti popolari hanno sovente*

costituito la base di forze politiche reazionarie, in una spietata lotta tra penultimi e ultimi della società, nel timore di essere scavalcati nella scala sociale. Il terremoto produttivo degli anni '80 e '90, lo sgretolarsi delle roccaforti industriali operaie, la trasmigrazione di campo delle forze che avevano organizzato i salariati, il venir meno della solidarietà di classe e di ceto, assieme ad un vasto lavorio ideologico dei mass media, hanno progressivamente tolto al lavoro subordinato il senso di sé e le speranze di poter vincere nel conflitto con il padronato. Via via, in Italia a partire dall'affermarsi della Lega, molti salariati hanno interiorizzato la convinzione che tale conflitto fosse esiziale per la scassata «barca Italia»: se mettete in difficoltà i conduttori della «barca» - è stata la litania nazionale - essa affonderà, dovendosi già destreggiare a fatica nei marosi dei conflitti economici mondiali; ma mentre i padroni della «barca» si metteranno comunque in salvo voi, forze-lavoro, affoghe-rete. Dunque, impossibilitati a dirigere la lotta di classe verso chi stava sopra, molti settori popolari hanno riversato la propria impotenza contro chi stava sotto, i migranti (pp. 32-3).

A confermare la validità di queste considerazioni, basterebbe osservare - nell'Italia dell'autunno 2014 - la vistosa ascesa, nelle elezioni e ancor più nei son-daggi, di un partito dato per moribondo come la *Lega Nord* che, dopo gli scandali infanganti la vecchia dirigenza bossiana, è stata rimessa in piedi e condotta dal nuovo leader Matteo Salvini, con un significativo sostegno popolare ed operaio, a un passo dall'egemonia sull'intera destra, compresa quella estrema, grazie al mix di nazionalismo - l'invocato recupero della *sovranità* e l'uscita dalla Ue e dall'euro - e di xenofobia antimigranti, sul modello del Front National francese di Le Pen: e ciò, malgrado i venticinque anni precedenti impiegati a predicare la secessione dall'odia-to Stato nazionale, con una sbalorditiva conversione dal separatismo al *sovranismo*.

Dunque, non vanno confuse le cause con gli effetti. I movimenti e le forze antili-beriste, che in Europa e in Italia si sono opposti ai nazionalismi, ai razzismi e alle xenofobie, non possono essere colpevolizzati per non aver unificato un fronte antili-berista popolare. In realtà, è il grosso di questo popolo che non appare interessato, fino ad ora, a un programma che preveda non solo la lotta contro l'austerità e le pri-vatizzazioni, per il reddito e i Beni comuni, ma anche l'abbattimento delle barriere erette contro la libera circolazione degli esseri umani, mentre si pratica la totale libertà di circolazione delle merci. Il ché rimanda a una seconda differenza tra il mio punto di vista sulla centralità *strategica* delle alleanze e la visione gramsciana («*L'elaborazione di Gramsci è uno strumento fondamentale. Non è un caso che Gramsci oggi sia studiato e discusso, ben più che da noi, in quei paesi dell'America latina che stanno tentando di consolidare istituzionalmente una politica di cambia-mento sociale*») dell'*egemonia* e dell'unificazione politica che mi sembra caratteriz-zare l'intervento (e in generale la pratica politica più recente) di Cremaschi.

Come ho argomentato nel capitolo sulle classi sociali di questo volume (nonché in *Benicomunismo*), credo che non solo, come scrive Giorgio, «*non c'è oggi in campo un soggetto sociale che possa assumere immediatamente la guida della resi-stenza e della rottura*», ma che tale soggetto unico e totalizzante non esisterà mai e comunque non è necessario né utile. Per la verità, neanche nel «socialismo reale» è stato mai vero che fosse la classe operaia a dirigere il processo politico e sociale: alla guida della Rivoluzione russa e della gestione di tutti i paesi «comunisti» ci sono stati sempre i Partiti-Stato, al cui interno operai e proletari hanno costituito sempre una ristretta minoranza, pressoché ininfluente poi nei gruppi dirigenti.

Quindi, non è pensabile un grande processo di trasformazione e di transizione oltre il capitalismo che non sia sostenuto da alleanze sociali e coalizioni ampie che coinvolgano lavoratori dipendenti salariati, operai o del pubblico impiego e dei servizi, «stabili» o precari, il piccolo lavoro «autonomo», urbano e agricolo, e una parte della *middle class* impoverita. E all'interno di queste alleanze, bisogna intendersi sulle espressioni *egemonia* e *unificazione*. Se per la prima si pensa al predominio di unilaterali impostazioni strategiche e di programma, si è fuori strada: la partita si gioca sul campo ogni giorno e nessun partito «neoleninista» può illudersi di esercitare un'egemonia permanente sul cambiamento nè lo potrà fare stabilmente uno specifico settore sociale, che magari in certi momenti potrà essere più autorevole o convincente mentre in altri dovrà lasciare il posto di *forza trainante* (questo mi pare il termine corretto) ad altre componenti. Qualcosa di analogo vale per la forte sottolineatura di Cremaschi sulla necessità di una «*unificazione politica e progettuale dei movimenti, non come sommatoria di tutte le soggettività, (ma) progetto comune di rottura*». L'unificazione di un fronte antiliberista e anticapitalistico è indispensabile, ma non deve - né può, a meno di imposizioni come nel «socialismo reale»- essere una *reductio ad unum*, un annullamento di differenze e di pluralità di temi e obiettivi da mediare e ricomporre via via, senza ritenere il processo di trasformazione dato una volta per tutte. Va messa in conto, dunque, anche una certa dose di *sommatoria di soggettività* (con il potenziamento e non l'annullamento dei vari «addendi») e mai dimenticando che la rottura con il Sistema è percorso lungo e accidentato. Impostazione strategica di un fronte anticapitalistico mobile - paritario e inclusivo, non giocato sull'egemonia, ma sulla pari dignità delle componenti - che coincide con quanto scrivono sia Bolini:

> *Con Bernocchi siamo fra coloro che, a partire da Genova 2001, in tutte le occasioni in cui è stato possibile, hanno cercato di far avanzare «le alleanze orizzontali e paritarie fra diversi» che sono il cuore della teoria di questo libro. Quando non ne abbiamo avuto la possibilità, ciascuno ha lavorato con lo stesso spirito almeno in circoli più affini. E tutte le volte che ci siamo divisi, abbiamo cercato di evitare che la rottura diventasse insanabile... Siamo persone che hanno scelto di impegnarsi nella dinamica della movimentazione sociale, rivendicando la sua politicità che non ha bisogno di interpreti o di sintesi superiori, che hanno dedicato tanto impegno alla costruzione dei movimenti unitari, considerando prioritario lo spostamento dei rapporti di forza attraverso le alleanze sociali popolari. Viviamo in organizzazioni che, sia pure diverse, hanno però la partecipazione e l'attività volontaria - espressione della cittadinanza attiva - come obiettivo e non solo come strumento. Le nostre organizzazioni sono pluraliste: le persone sono legate da quello che insieme fanno, e non da una adesione ideologica. Siamo una delle dimostrazioni di come le alleanze «arcobaleno», collocando soggetti diversi a lottare sullo stesso fronte, aiutano anche a riconoscersi come simili e fanno avanzare il pensiero comune fra soggetti collettivi e persone che in teoria, per storia e cultura, dovrebbero avere poco a che fare.*

Sia Russo Spena:

> *I percorsi rivoluzionari e postrivoluzionari hanno bisogno, oggi più che mai, di una forma politica che espanda e liberi le capacità di ogni donna e uomo. Ogni forma di accentramento, tanto più di fronte alla frammentazione proletaria, diventa comando assoluto. E conseguentemente, condivido molto l'attenzione di Bernocchi verso la forma-Movimento: a cui aggiungo la necessità di una riflessione profonda sulle*

forme politiche in generale. Ricerca e sperimentazione devono ruotare intorno ad un sistema a rete che esalti l'orizzontalità, la confederalità dal basso, il mutualismo. Credo che un bagno nella Prima Internazionale ci farebbe bene. Anche per ripensare la storia del movimento operaio «ufficiale». L'esperienza storica fallimentare del «socialismo reale» non c'induce anche a rivalutare ad esempio il modello orizzontale del movimento operaio e comunista francese ottocentesco, rispetto a quello più rigido e verticale del movimento tedesco, che finì per prevalere dopo aspri scontri politici e ideologici? Penso che la forma orizzontale si conformi maggiormente alla composizione sociale contemporanea e all'esperienza vitale dei movimenti attuali. ...Pochi mesi prima di morire Pino Ferraris rifletteva sulla costruzione di una confederazione politica delle iniziative sociali: assieme al conflitto - scriveva - «riemergono le solidarietà, il far da sé cooperativo, la pratica dell'obiettivo. Si va oltre il movimentismo, ci si avvicina alla richiesta di una forma altra di espressione della società politica».

D'altra parte, proprio nelle esperienze latinoamericane di alleanze tra i movimenti sociali coalizzati e i governi popolari e progressisti - che lo stesso Cremaschi riconosce come la punta attualmente più avanzata delle trasformazioni sociali antimperialistiche e antiliberiste («*In America latina i movimenti sociali radicali si sono incontrati con la politica nazionale antimperialistica producendo coalizioni che hanno preso democraticamente il potere. E a quelle coalizioni è oggi affidato il destino del cambiamento*») - la ricerca delle più ampie coalizioni sociali con l'inclusione anche di classi e ceti prima ostili a trasformazioni di segno antiliberista, è stato il *leit-motiv* dell'azione di movimenti e governi, nei tentativi di graduale transizione verso forme originali di socialismo. Il percorso dei rapporti tra crescita dei movimenti sociali e trasformazioni istituzionali nell'ultimo ventennio latinoamericano, dimostra come si siano progressivamente costituiti e rafforzati *fronti popolari sociali* ben diversi dalle forme classiche del passato europeo, ove strutture politiche e sindacali stipulavano accordi di vertice su provvisori programmi comuni.

Nelle moderne esperienze latinoamericane non ci sono stati ceti, classi o strati sociali egemoni che abbiano, per così dire, trascinato un popolo riluttante o comunque delegante. Si è materializzata una maggioranza popolare, costituita da vasti settori contadini o senza terra, comunità indigene, operai, salariati, studenti, intellettualità e professionisti delle città e pure consistenti settori della media imprenditoria urbana e agricola, che hanno potuto apprezzare i vantaggi, per i loro affari, di un consistente aumento del benessere dei ceti popolari a seguito di politiche che restituivano ai singoli paesi le loro ricchezze naturali, sottraendole alle multinazionali e a quella che un tempo si chiamava nel continente *borghesia compradora*. All'interno di queste ampie alleanze non ci sono stati soggetti sociali egemoni e neanche veri partiti-guida. Le coalizioni si sono imposte socialmente e hanno portato poi a vittorie elettorali ripetute i governi popolari sulla base di programmi relativamente unitari, con l'espansione degli investimenti in salari, pensioni, strutture pubbliche e Beni comuni che, migliorando soprattutto le condizioni di vita delle classi più disagiate, hanno però fatto da volano pure per la crescita di una diffusa e meglio distribuita ricchezza generale.

E in questo cammino, i migliori tra i governi popolari dell'ultimo decennio hanno cercato di allargare alleanze e consensi di massa anche tra classi e ceti inizialmente diffidenti o ostili, trasformando in maniera oculata e prudente, smussando il più pos-

sibile i contrasti sociali e ottenendo ripetutamente vittorie elettorali che hanno dimostrato quanto essi rappresentassero non avanguardie politiciste e «putschiste» ma una maggioranza di popolo consapevole dei generali miglioramenti sociali.

Basti osservare l'esperienza forse più complessa e fertile, quella boliviana, laddove Evo Morales - giunto per la prima volta alla presidenza malgrado l'opposizione di una vasta parte dei settori sociali «non popolari», bianchi, tradizionalmente razzisti verso le comunità indigene e i lavoratori *cocaleros* (coltivatori di coca) da cui Morales proveniva - è stato rieletto per la terza volta alla presidenza dello Stato (ottobre 2014) dal 63% della popolazione e ha raggiunto il 50% nella regione di Santa Cruz, la più ricca di risorse naturali, ove fino a ieri si concentravano le velleità antigovernative di chi riteneva Morales un comunista che avrebbe dilapidato le ricchezze nazionali e disgregato la società boliviana. Al proposito, scrivevo in *Benicomunismo*:

> *Durante l'ultimo decennio, nei confronti dei possenti movimenti popolari che in America latina hanno portato alla guida degli Stati forze progressiste, i poteri preesistenti locali e quello statunitense non sono riusciti ad usare la violenza per fermare le trasformazioni. Laddove lo hanno tentato - golpe in Venezuela, mini-golpe in Ecuador, rivolte secessioniste in Bolivia - il naufragio golpista è stato lampante a causa della discesa in campo di milioni di persone a fianco dei governi legittimi. I quali, peraltro, superando in positivo tutte le motivazioni (il blocco economico, i ripetuti tentativi golpisti statunitensi, l'opposizione finanziata dall'imperialismo Usa ecc.) che ad esempio a Cuba ancora vengono usate per giustificare il monopolio del potere da parte del castrismo, hanno confermato ripetutamente la propria egemonia politica, consentendo e vincendo regolarmente libere elezioni (fino a quattro consecutive per Chávez presidente, l'ultima a ottobre 2012) e offrendo la massima libertà - malgrado sia usata per infangare in ogni modo i governi progressisti e le forze sociali della trasformazione - ai mezzi di «disinformazione» ostili ai governi. Dunque, almeno fino ad ora, non è stato necessario far uso della forza per difendere i risultati di trasformazioni e transizioni avviate in direzione non capitalistica* (p. 328).

Valutazione complessiva e giudizi specifici che oggi sono riconfermati da ulteriori pezze di appoggio, come la succitata ultima vittoria elettorale del governo boliviano persino nelle regioni che sembravano la roccaforte dell'opposizione. Per le trasformazioni in atto non c'è stato bisogno di insurrezioni, guerre civili o prese del potere sanguinose. Si è dimostrato che effettivamente *el pueblo unido jamas sera vencido*: ma a patto che sia davvero *popolo*, ossia che rappresenti la larga maggioranza della popolazione e che sia convintamente *unito*.

Si potrebbe obiettare, però, che le ex classi dominanti e gli Stati Uniti, pur tentando una reazione golpista in alcuni casi, non hanno portato a fondo tali tentativi perché in definitiva in questi paesi non si è proceduto all'espropriazione dei principali mezzi di produzione e all'imposizione del propagandato *socialismo del XXI secolo*. Si può anche sostenere che la trasformazione antiliberista abbia ritmi lenti, e che le indubbie conquiste sociali - come la nazionalizzazione delle ricchezze energetiche, del gas, del petrolio, ma anche delle principali risorse naturali e Beni comuni come l'acqua - non rappesentino ancora la fuoriuscita dalla precedente società. Nel secolo scorso, tuttavia, per molto meno - basti pensare all'esperienza cilena del governo Allende o ai massacri in Argentina contro un circoscritto radicalismo urbano - si scatenò contro le esperienze progressiste un tasso di violenza e di infame

repressione che sembrava la cifra inevitabile di ogni tentativo di cambiamento in America latina. Pur con tutte le differenze di epoca - anche se allora era viva quell'Unione Sovietica che per molti consideravano un deterrente all'azione altrimenti illimitata degli Stati Uniti - ciò che contraddistingue le esperienze di questo secolo non è tanto la collocazione geopolitica degli Usa, ma la capacità delle forze popolari di creare alleanze che coinvolgano la larga maggioranza della popolazione: e mi pare che sia quel che frena l'uso della violenza da parte dei vecchi poteri.

Pur tuttavia sarebbe un grave errore trarre le conclusioni opposte a quelle che un tempo ci portavano a considerare inevitabile l'uso della forza per qualsiasi significativa trasformazione sociale: e affermare ora che per via pacifica si può arrivare ovunque. Insomma, non è il caso di sostituire a quello che ho chiamato *cretinismo forzuto* - che negli anni '60 e '70 ebbe larga diffusione nei nuovi movimenti e che coinvolse un po' tutti noi protagonisti di tali processi rivoltosi, spingendoci ad attribuire alle lotte tanto più valore quanto più usavano la forza - uno speculare *cretinismo ultrapacifista*, fondato sull'esaltazione dogmatica di tesi integraliste che escludono, sempre e comunque, il ricorso alla forza, fosse pure come estremo strumento di autodifesa.

> *Fino ad ora in America latina non è stato necessario far uso della forza per difendere i risultati di trasformazioni avviate in direzione non capitalistica. Ma se non va stabilita una dipendenza obbligata tra l'inevitabilità dell'uso della forza e la profondità dei mutamenti, è altrettanto da evitare l'argomentazione opposta, che ripropone in salsa neogandhiana (forzando anche il pensiero di Gandhi che non escludeva l'uso della forza in condizioni estreme) la tesi in base alle quali l'uso della forza - chiamata sempre «violenza» nella terminologia unilaterale del pacifismo integralista - in qualsiasi circostanza e fase storica squalificherebbe di per sé e condannerebbe alla sconfitta ogni processo di transizione verso una società migliore. Secondo tale lettura dell'uso della forza/violenza, una volta che la si esercita nel conflitto sociale poi la si continua ad esercitare automaticamente e si degenera personalmente e collettivamente. Cosicché, se tale uso venisse compiuto come metodo di lotta in un processo rivoluzionario che desse alfine accesso al potere, questo verrebbe esercitato dai nuovi governanti in maniera violenta e repressiva… L'esperienza storica nega ogni automatismo del genere... (Ma) tali posizioni sono lontane anni-luce anche dall'esperienza quotidiana di ognuno/a di noi: chi mai, aggredito da uno sconosciuto non disposto a ragionare, rinuncerebbe a difendersi se fosse fisicamente in grado di farlo?* (ibid., p. 329).

Da questo estremismo ultrapacifista sono ben distanti coloro che hanno contribuito a questo volume e in primo luogo chi si è sempre considerato/a pacifista nel senso migliore del termine, pur intervenendo in prima persona in attività di volontariato in zone belliche ad alto rischio. Significativo in particolare quello che scrive Raffaella Bolini, che nelle fasi più alte del movimento altermondialista (di cui è una dei/delle dirigenti a livello internazionale) criticò aspramente le posizioni strumentali di chi - come ho descritto in *Benicomunismo* a proposito della martellante campagna condotta da Fausto Bertinotti, allora leader del Prc, sulla cosiddetta «spirale guerra-terrorismo» - utilizzava l'idealismo iperpacifista in realtà contro le aree più radicali del movimento, per prosaici intenti di riavvicinamento al centrosinistra istituzionale. Raffaella sottolinea soprattutto un elemento decisivo: l'uso della forza in alcune circostanze è lecito, o addirittura inevitabile, ma in genere seleziona e

limita la partecipazione mentre la lotta pacifica, laddove è possibile, estende il coinvolgimento e permette a tutti/e, anche a chi aborre lo scontro fisico o armato, di rafforzare le mobilitazioni e le trasformazioni.

La non violenza non può essere usata come una clava nella lotta politica. Il non violento deve cercare sempre il dialogo con il più distante da sé. È il contrario degli atteggiamenti fondamentalisti, che non sono estranei anche a settori pacifisti. Il movimento pacifista degli anni '80 era molto influenzato da Aldo Capitini, che ci ha formato alla «non violenza politica». Molti di noi erano stati costretti ad abbandonare le mobilitazioni del '77 per l'escalation della violenza di piazza. Ci eravamo visti negare l'esercizio di cittadinanza da gruppi che imponevano a tutti il loro livello dello scontro, e ci facevano tornare a casa impauriti e frustrati. Probabilmente è per questo che abbiamo trovato tanto convincente la concezione della non violenza come allargamento massimo della pratica del conflitto. Non delegando l'esercizio del conflitto al più forte, al più coraggioso, al più armato (o al più scemo), la non violenza rende il conflitto praticabile da tutti e tutte, lo allarga e gli dà maggiori possibilità di successo. Questo non toglie niente al diritto di resistenza, riconosciuto anche dal diritto internazionale. Né alla legittimità dell'uso della forza, sia nelle relazioni internazionali sia nei conflitti sociali, dove però a nessuno è concesso di esercitarla sostituendosi agli attori reali del conflitto... La questione vera è che ci sono popoli che potrebbero imbracciare i fucili per resistere alle occupazioni o ad atroci dittature, e invece scelgono altre strade. Non c'è niente di obbligatorio nella politica. Ci sono state resistenze armate che hanno prodotto cose egregie, come la nostra Costituzione. Altre hanno prodotto disastri.

Altrettanto netto nel rifiutare i danni provocati da chi si fece promotore, usando il proprio ruolo autorevole, di un pessimo intreccio tra politicismo filo-centrosinistra e *battage* strumentali da *ultrà* pacifista, è Alfio Nicotra, un altro protagonista di quel movimento potente e variegato, di quella amplissima coalizione, che finalmente era riuscita a rompere la tradizione «gruppettara», concorrenziale ed egemonistica, delle forze della sinistra anti-Sistema post-'68.

Sull'uso della non violenza come tentativo di dividere il movimento per meglio rendere «compatibile» il Prc nel suo avvicinamento al governo, sottoscrivo in pieno quanto scritto da Bernocchi in Benicomunismo. *È una posizione che ho combattuto da non violento dentro il Prc stesso. Anche a me era parsa strumentale l'improvvisa conversione gandhiana di Bertinotti. L'avevamo avversata come Prc negli anni precedenti. Nel mio intervento all'Assemblea conclusiva del Social Forum Europeo di Firenze* [novembre 2002]*, ebbi modo di polemizzare con il portavoce della rete Lilliput Francuccio Gesualdi che chiedeva che il movimento scegliesse definitivamente il campo della non violenza rompendo con gli altri soggetti. «La non violenza è per sua natura inclusiva, mai esclusiva - dissi - non si può impugnarla come una clava per dividere il movimento in buoni e cattivi.» Per chi come me è diventato non violento a Comiso era chiaro che solo un lavoro di egemonia culturale poteva imporre la non violenza come modus operandi del movimento. La mia non violenza non è negazione del conflitto ma gestione altra dello stesso. Quella di Fausto Bertinotti, purtroppo, nasceva da una astratta presa di posizione culturale avulsa dal contesto di movimento che, giustamente, venne percepita come ostile da Bernocchi e da tanti altri.*

Sulla stessa lunghezza d'onda, sia a proposito del carattere inclusivo della lotta pacifica, laddove praticabile, sia nel rifiuto dell'uso strumentale della retorica iper-

pacifista, è anche Alessandra Mecozzi (altra protagonista del movimento *no-global* italiano e internazionale), che rimarca i tempi lunghi della possibile transizione e l'ineludibile necessità che essa venga percorsa con il più ampio arco di alleanze e con metodologie e strumenti quanto più possibile includenti e non divisori, e tantomeno con il *violentismo* permanente del «socialismo reale».

> *L'interrogativo riguarda come sia possibile la transizione verso un altro modello economico e sociale, che è il benicomunismo. Questo passaggio implica l'uso della forza o può, e come, avvenire per via pacifica?... La validità del carattere pacifico della lotta è anche sostenuta del fallimento delle esperienze rivoluzionarie del Novecento e dai più che discutibili risultati del socialismo realizzato... Sola forma ammessa è l'autodifesa di fronte alle reazioni violente dei poteri messi in discussione... L'esclusione di qualsiasi forma di violentismo e brigatismo, dove la violenza viene usata come «gesto teatrale», è netta... Anche laddove sono state usate forme di autodifesa con la forza da lavoratori e lavoratrici (picchetti, occupazioni di case, scioperi illegali, blocco delle merci) mai la violenza è stata usata come forma di espressione «teatrale» per affermare la propria alterità... Ma netta è anche la critica all'integralismo non violento.*

Non ho alcun dubbio sul fatto, ribadito da Bolini, Mecozzi, Nicotra e in altri contributi, che la lotta pacifica, quando è possibile, è quella che permette di costruire l'arco più esteso di alleanze sociali; mentre solitamente l'uso della forza, soprattutto se sfocia in violenza prolungata, rende più difficile la partecipazione di massa e il mantenimento di un fronte sociale unitario. Tanto più che, se si arriva a conflitti armati, si devono fare i conti con la ridottissima disponibilità di massa (tranne che in momenti eccezionali) a mettere in conto il sacrificio del proprio corpo o della vita stessa.

> *La scelta di strumenti pacifici, finché esista lo spazio per il loro uso, è quella che più favorisce i movimenti di trasformazione, la loro estensione, il consenso diffuso, la più larga unità sociale in essi: ma, in particolari circostanze, un'autodifesa dei propri diritti e dei processi di cambiamento, che faccia anche uso della forza in risposta ad un'aggressione armata, non può essere scartata... Se, nei confronti dei governi progressisti dell'America latina, si dovessero sviluppare attacchi armati, l'uso della forza da parte di quei governi e dei movimenti molto probabilmente non dividerebbe un fronte popolare nazionale e internazionale in loro sostegno, ma anzi troverebbe presumibilmente un ampio consenso globale da parte delle forze della trasformazione. È pur vero che le risposte finora date ai tentativi golpisti, ad esempio in Venezuela, Ecuador e Bolivia, sono state pacifiche grazie al deterrente di mobilitazioni popolari considerevoli... Un'ulteriore riflessione sugli strumenti da usare in un processo di transizione ci è indotta proprio dalle esperienze di questi paesi e governi, che hanno messo in gioco i successi ottenuti e le trasformazioni in libere elezioni, mettendo in conto anche la possibilità di un'interruzione momentanea della transizione, nel caso di vittoria elettorale degli avversari, esprimendo una grande fiducia nei movimenti popolari e nella loro capacità di difendere le conquiste ottenute e di continuare ad avanzare verso la giustizia sociale ed economica, affidando ad essi, più che alla forza armata, la custodia sul processo avviato* (Benicomunismo, p. 331).

È bene ricordare che questa saggezza e maturità politica popolare sono frutti piuttosto recenti dell'evoluzione politica in quei paesi. Fino ad alcuni decenni fa, il continente centro e sudamericano si distingueva da una parte per un politicismo

estremo delle avanguardie rivoluzionarie, capaci di dar vita a un'estrema frantumazione pulviscolare di gruppi fortemente ideologizzati e settari; e dall'altra, per una pratica autodistruttiva, con poche eccezioni, di un guerriglierismo tanto più radicale quanto meno seguito a livello di massa. Il passaggio da quelle modalità di azione all'attuale predominio dei movimenti di massa unitari e delle coalizioni sociali in grado di portare al potere governi progressisti e di influenzarli, è stata lunga, complessa e dolorosa - a parziale consolazione dei nostri ripetuti insuccessi, in questi anni di conflittualità in Italia, nel mettere in piedi alleanze stabili anti-Sistema. D'altra parte la complessità di questi percorsi e i loro tempi mediamente lunghi, li spiegavo in *Benicomunismo* proprio in base alle caratteristiche dei moderni tentativi di transizione verso il postcapitalismo, una volta esclusi i processi insurrezionali novecenteschi.

> *Mi pare che dietro questo condivisibile atteggiamento (verso la transizione) ci sia la convinzione che il superamento del capitalismo non possa essere messo in atto solo da minoranze o avanguardie agguerrite ma che, proprio perché richiede mutamenti enormi dell'intero sistema di vita e contraddizioni vivaci pure all'interno dell'alleanza sociale che li desidera, esiga in ogni passaggio il massimo consenso e partecipazione popolare... D'altra parte pure nel processo di transizione dalla società feudale a quella borghese, l'altalena di successi e sconfitte, avanzamenti e arretramenti della classe emergente e della sua forma produttiva, è durata secoli, passando da momenti di apparente trionfo - ad esempio la Rivoluzione francese - a ritirate strategiche durate decenni. Immagino che anche per l'attuale cammino di transizione e di radicale mutamento dell'esistente dovremo passare per un'alternanza di successi e sconfitte, durante i quali, però, la bussola dovrebbe essere sempre quella dell'allargamento delle alleanze, del fronte più unitario possibile e della ricerca - pur attraverso contraddizioni e anche conflitti «in seno al popolo» - del più ampio consenso verso la trasformazione, da raggiungere e mantenere non con la forza e la coercizione o la sottrazione di diritti e libertà, ma nella più partecipata democrazia e con nuovi strumenti di mediazione sociale* (ibid., p. 332).

Proprio per i tempi prevedibilmente lunghi dei processi di transizione e per la necessità che in tali percorsi vengano coinvolti in massa ceti popolari e settori sociali con interessi di prospettiva magari coincidenti, ma con bisogni immediati differenziati e a volte contraddittori, è decisivo non il valore dello strumento di trasformazione in sé, ma il fatto che sia in grado di unire e di includere, favorendo la partecipazione e il consenso, o al contrario risulti respingente e selettivo, riducendo entrambi. Guardando da questa prospettiva, mi pare innegabile che l'uso della forza (o della violenza) non possa essere la via usata in permanenza da un movimento di trasformazione, a meno di non avere del cambiamento visioni avanguardiste, «golpiste», autoritarie o addirittura staliniste, tutte incompatibili con il considerare la transizione un itinerario complesso, prevedibilmente pure contraddittorio e altalenante, anche solo guardando all'interno del possibile, ampio fronte anticapitalistico, dentro le alleanze che dovrebbero indurre, rafforzare e difendere le trasformazioni.

> *L'uso della forza può essere un'inevitabile necessità laddove il Sistema voglia impedire, con l'aggressione al processo rivoluzionario di trasformazione, di realizzare ciò che la vasta maggioranza della popolazione intende perseguire pacificamente... Però, consapevoli della profonda dannosità di ogni suo abuso, tale prassi deve apparire, in primo luogo agli occhi dei protagonisti del cambiamento, una forma*

ineludibile di autodifesa, deve evitare ogni eccesso e ogni forma di estetica forzuta o di compiacimento dannunziano: e tale scelta, comunque delicata, deve passare al vaglio del controllo e del consenso di massa degli organismi democratici operanti, ai quali spetta valutare se e quanto ogni atto di forza allarghi o restringa le potenzialità del processo di cambiamento... La transizione deve avere come obiettivo la sostituzione di un ordine ingiusto e insopportabile con l'»altro mondo possibile» basato - che lo si chiami socialismo del XXI secolo, benicomunismo, o socialismo libertario - sull'eguaglianza dei diritti e dei doveri, sulla reale democrazia partecipata e non consegnata nelle mani dei politicanti di professione, sulla fine dello sfruttamento e della mercificazione di persone, cose e Natura, sulla cancellazione, per quanto possibile, della violenza in tutte le sue forme, dalla repressione politica e sociale alla guerra. Dunque, un movimento di trasformazione non può caratterizzarsi per la sua violenza... come avvenuto tragicamente nei decenni di affermazione del potere staliniano in Urss (ibid., p. 333).

Che è poi, *si parva licet*, ciò che ho tratto come insegnamento da questo mezzo secolo di mia partecipazione ai movimenti e ai conflitti antagonisti e anticapitalistici, italiani e internazionali. A partire dal '68, ho potuto constatare quanto i lavoratori, i settori popolari, i movimenti di massa siano disponibili - almeno nei momenti più aspri e alti del conflitto sociale - ad usare la forza, come modalità di autodifesa, ma anche come strumento di «offesa di massa». Però assai raramente ho visto (e partecipato a) mobilitazioni popolari, altamente partecipate, ove ci fosse la ricerca di modalità e gesti di espressione *teatrale violenta* (teatralità *forzuta* che, invece, nei momenti di debolezza politica dei movimenti post-'68, si manifestò nei cortei e altrove con comportamenti e slogan segnati dall'autocompiacimento nel mostrarsi i più duri tra i duri).

Il modo di vedere l'uso della forza da parte dei settori popolari era ed è, mi pare, ad ogni latitudine quello di chi lo ritiene in certe fasi di conflitto aspro e radicale un concreto strumento per raggiungere o difendere altrettanto concreti obiettivi, realizzati i quali il gesto violento o forzuto non può e non deve essere insensatamente reiterato... Quindi, volendo cercare una sintesi o un duttile criterio-guida, potrei dire che vale per l'uso della forza e per le forme di conflitto con il Potere quanto vale in generale nei processi di trasformazione: praticare ciò che unisce, escludere ciò che divide*; usare ciò che potenzia le forze del cambiamento, la loro alleanza, la loro originale democrazia e ciò che al contempo introduce divisione o sbandamento tra le fila degli avversari; evitare ciò che provoca l'effetto contrario, non dimenticando mai la sproporzione di forza materiale e «militare» a disposizione dei poteri costituiti che hanno dalla loro secoli di esperienza e di pratica nell'uso della forza e della violenza* (ibid., pp. 333-4).

Simili considerazioni, pur con toni diversi e sulla base di differenti esperienze di partecipazione ai movimenti degli anni Settanta e successivi, le fanno Mazza e Zambon, apprezzando l'impostazione generale che in *Benicomunismo* ho dato al tema dell'uso della forza.

Alcuni di noi sono stati parte delle generazioni che negli anni '70 hanno dato l'assalto al cielo, con tutti i mezzi utili e necessari, purtroppo - da alcuni, altri da noi - nessuno escluso... È stato un enorme sforzo politico, una sperimentazione sociale di terreni inesplorati, una profusione di generosità che rimangono comprensibili solo a chi ha vissuto quella terribilmente fascinosa, coinvolgente e dolorosamente dram-

matica fase storico-politica. Oltre l'agiografia del periodo, rimane la riflessione politica, le risultanze delle esperienze sociali e politiche che ciascuno ha attraversato, gli insegnamenti che se ne possono trarre per la definizione di nuovi modelli interpretativi ed organizzativi con i quali affrontare il quotidiano. Ci è piaciuta la secca schiettezza con cui il tema dell'uso della forza viene trattato in Benicomunismo*, dalle sue modalità espressive che storicamente si sono determinate, al suo dibattito nella fase pre e post Genova 2001, dall'autentico e onesto pacifismo di Zanotelli a quello subdolo ed arrogante di Bertinotti, fino alla definizione di praticare quello che unisce ed escludere ciò che divide, nell'assunzione che il processo di trasformazione sociale richieda, nel suo divenire, forme di autodifesa, d'uso della forza di inevitabile necessità, laddove il sistema dei Poteri si opponga con la violenza e la repressione al cambiamento in atto.*

Nel precedente volume esprimevo la consapevolezza del fatto che molto spesso ciò che ricaviamo dall'esperienza diretta nei movimenti e nei conflitti degli anni precedenti, non si può davvero trasmettere alle generazioni successive, che per lo più preferiscono fare *tabula rasa* del passato e affrontare i conflitti e il cambiamento partendo dalle esperienze in corso e non dai lasciti delle precedenti: per cui, spesso gli insegnamenti del passato non vengono utilizzati per il presente. Però questo mio lavoro - come i contributi degli altri diciannove autori/trici che mi hanno aiutato nella produzione di questo volume, partendo dalla ricca, intensa e diffusa discussione su *Benicomunismo* - vuole fornire comunque una strumentazione teorica, politica e culturale edificata sulla base di riflessioni e studi di lunga data, ma anche sulla cruciale e insostituibile esperienza (nel mio caso cinquantennale) di pratica nei movimenti e nelle lotte sociali, con la speranza (illusione?) che possa contribuire ad evitare non solo di ricadere nei disastri dei «socialismi reali», ma anche di presentarsi impotenti e del tutto impreparati di fronte a possibili accelerazioni della crisi strutturale del Sistema e del percorso di transizione *oltre il capitalismo*.

Dopodiché, fermo restando che tale sforzo è quanto penso che competa all'analisi teorica da parte di coloro che ambiscono a mutare radicalmente la società esistente e il Sistema dominante - diffondendo quanto più si può ciò che si ritiene utile nel cammino verso quella società postcapitalistica in grado di cancellare il dominio del profitto, della mercificazione globale, della guerra permanente e dell'estrema ricchezza per pochi e della più insopportabile miseria per tanti - va tenuto sempre presente che, come scrivevo nelle conclusioni di *Benicomunismo*, tra il *dire* teorico e prefigurante e il *fare* dei movimenti di trasformazione, c'è e ci sarà il *mare* delle esperienze storiche future.

Diamoci massimamente da fare, però, affinché questo *mare* non sia l'attuale Mediterraneo, tomba di una moltitudine di migranti in cerca di reddito, pace e serenità, ma diventi quanto meno il *mare nostrum* dei suoi momenti migliori, un mare non divisorio e ostile, attraversato da scambi pacifici di persone ed esperienze, da collegamenti solidali e contributi reciproci vissuti in nome della pace, dell'eguaglianza di diritti e condizioni di vita e di lavoro, verso un livello superiore di giustizia sociale, economica, politica e ambientale per tutti e tutte.

CONTRIBUTI DI

Bagni*, *Bolini*, *Cremaschi*, *Deiana*, *Di Sisto*, *Gianni*, *Gubbiotti*, *Mazza*, *Mecozzi*, *Morea*, *Musacchio*, *Nicotra*, *Nobile*, *Oggionni*, *Russo*, *Russo Spena*, *Scarcelli*, *Zambon*, *Zoratti

Andrea Bagni
Benicomunismo: un processo di liberazione permanente

Nel libro di Piero Bernocchi è notevole, e quasi sorprendente nel clima culturale «minimalista» di oggi (epoca di passioni tristi e pensieri debolissimi), il lavoro serio e impegnato di aggiornamento e riflessione critica sulla teoria politica marxista. A partire proprio dal pensiero di Marx. Non si tratta di un confronto solo con le versioni più discutibili, positivistiche e meccanicistiche, con le versioni staliniste del marxismo, ma proprio con l'opera di Karl Marx. Per uno come me, che da molti anni non frequentava più il terreno della filosofia e della filosofia marxista, è stata una riscoperta di radici e di «fronde», di tematiche importanti. Terreno stratosferico rispetto al livello della discussione politica odierna.

Mi pare che la riflessione critica di Bernocchi si accentri (giustamente, a mio parere) sui tratti ancora *idealistici* del pensiero marxiano. In particolare sul concetto di classe come qualcosa di unico e monolitico, privo di ulteriori articolazioni interne, privo di contraddizioni. Quella concezione monolitica di una classe «unica» in campo, tende inevitabilmente a cancellare il tema della gestione politica, della vitalità politica, del «dopo rivoluzione». Non si pone più il problema di cosa accade del confitto e della dialettica sociale, per cui la rivoluzione rischia di diventare una specie di compimento hegeliano dello spirito della storia. Nella riflessione di Bernocchi, invece, qui si colloca la questione fondamentale della democrazia e del conflitto, anche nella fase successiva alla rivoluzione. La distinzione tra sfera *pubblica* della polis, partecipata, viva e attraversata dalle contraddizioni della società, e dimensione *statale* di un potere politico che cancella confronto politico e creatività sociale. Ed è un contributo importante a una teoria della trasformazione che resti strutturalmente antiautoritaria, che non sogni un regno dell'armonia realizzata ma sia attenta a garantire il carattere aperto di un percorso: più una società *rivoluzionaria* che *rivoluzionata*.

Non cessano infatti le contraddizioni all'interno della società, permane una molteplicità di figure sociali, di composizione e di autorappresentazione della classe, ordini simbolici diversi. Permane dunque l'esigenza di immaginare per questa articolazione sociale una dimensione politica aperta al confronto e al conflitto, capace di garantire una dinamica mai conclusa delle relazioni politiche. Insomma una forma vissuta della democrazia, come strumento radicale di espressione e gestione dei conflitti. Della creatività sociale. Bernocchi rintraccia nel presente questo nuovo possibile allargamento del fronte anticapitalistico, almeno potenziale. Lo ritrova giustamente, mi sembra, nella mercificazione universale che avanza, nell'espropriazione dei beni comuni che identificano una comunità politica, nell'impoverimento - non solo economico - di strati sociali sempre più ampi. È quello che chiama, appunto, *benicomunismo* o socialismo del XXI secolo: l'allargarsi del conflitto sociale e culturale, collegato all'espandersi del dominio della forma-merce nella vita di una platea sempre più vasta di espropriati. Privati di tessuto comune di relazioni, di decisioni sulla propria vita, di rapporto con la natura.

La risposta che cresce non è leggibile correttamente se si ricade nel riduzionismo che riconduce tutto al classico, univoco, conflitto di classe. Il fronte della ribellione, che si muove a difesa dei beni comuni che si vorrebbero privatizzare, è certo complesso e articolato, frammentato forse dal punto di vista della composizione di classe, però da qui passa oggi l'antagonismo politico: il movimento reale che trasforma lo stato di cose presente (frase che è criticata nel saggio per il suo carattere tautologico o ambiguo, ma che a me sembra importante soprattutto per quel banale aggettivo, *reale*, che spinge a riconoscere ciò che di nuovo, resistente e creativo effettivamente esiste nel mondo in cui viviamo). Questo allargamento del conflitto lo mostrano le vicende soprattutto dell'America latina; ma anche in Italia, ad esempio, la vertenza sul tema della pubblicità dell'acqua o la resistenza della Val di Susa. Ed era tutto già in qualche misura anticipato dalle esperienze nate a Genova nel 2001.

Certo, secondo me, il tentativo di Bernocchi di rivedere criticamente il pensiero marxiano sul terreno, diciamo, della non fine della storia, del ruolo del conflitto e quindi (aggiungo io) della dialettica democratica come autogoverno e costruzione di identità conflittuali, in un mondo in cui oggetto oscuro del desiderio è la privatizzazione dei beni comuni, o la loro statalizzazione (ma per attribuire il potere su di essi alla sfera istituzionale dei partiti o a una borghesia di stato che diventa la classe dominante), insomma questa riflessione a mio parere resta un po' impigliata nel quadro teorico che critica. Si sente in *Benicomunismo* una sorta di tensione fra un pensiero largo, aperto, che cerca di riconoscere e assumere teoricamente quello che di nuovo accade e trasforma politicamente l'esistente - o almeno ci prova, rappresenta una contraddizione - e una lettura del conflitto stesso che lo proietta nella schematizzazione di una dualità netta e nitida, secondo me poco problematica. Fra la visione di una democrazia radicale come centrale nella pratica politica antagonista, anche per costruire il tessuto del confronto aperto che deve costruire alleanze (ed è sottolineato giustamente il ruolo possibile di quella che si chiamava una volta con disprezzo piccola borghesia), e una dimensione del fine da raggiungere che rischia di compattare l'esistente in due fronti in conflitto tutti già compiuti.

Da una parte il potere che si costituisce come borghesia di stato liberista (casta, si dice oggi), che usa la democrazia istituzionale in forma univoca, senza ombra di contraddizioni o differenze fra i diversi schieramenti - per cui davvero la distinzione fra destra e sinistra parlamentare non ha più il minimo senso, essendo semplici facce diverse della stessa medaglia. Dall'altra un movimento di difesa dei beni comuni che finisce per costituire di nuovo, più o meno esplicitamente e consapevolmente, una sorta di fronte compatto anticapitalistico: il mondo dei comitati, dei movimenti e dell'altra economia. Un po' come se la rappresentazione di sé di questi settori sociali fosse semplice e chiara, non processo aperto e terreno pure di scontro. Come se le classi *per sé* tendessero di nuovo a coincidere come una volta con le classi *in sé*. Come la dimensione della propria identità, degli ordini simbolici con cui si costruisce e si autorappresenta, non fosse oggi terreno di conflitto e elemento costitutivo del potere. E dunque anche del contropotere.

Insomma nella riflessione di Bernocchi è come se si allargasse giustamente il campo dell'osservazione e del riconoscimento della complessità dell'esistente - ma poi tornasse forte la riduzione dei conflitti al conflitto, un po' semplificando il compito di leggere e costruire (nel campo frammentato e variegato della società postfordista) il percorso di una politica di liberazione.

A me sembra importante oggi, ad esempio, la contraddizione rappresentata dalla *democrazia costituzionale*, dalla cittadinanza attiva; il desiderio e la richiesta della cosiddetta società civile di non esser solo delegante e attenta alla dimensione istituzionale della rappresentanza, ma proprio società politica: che rivendica, pratica e difende spazi di decisionalità e confronto aperto. Anche la riflessione sulla non violenza, in fondo, potrebbe trovare qui, secondo me, il luogo per una tematizzazione che non la riduca a una scelta morale personale, né a una opzione politica fra le altre da scegliere a seconda delle circostanze. Non è una questione solo etica, un assoluto da affermare come una trascendenza. Si tratta di praticare da subito l'obiettivo di altre relazioni, non privatizzate, mercificate e non militari, e altri tessuti connettivi interpersonali. Di non assomigliare mai all'avversario nel momento in cui si pratica la ribellione a quell'ordine dato, a quei codici simbolici. Si tratta di costruire da subito, dietro le barricate che si innalzano per resistere, un territorio liberato in cui praticare altre forme di relazioni civili e politiche, altri modi di essere uomini e donne, altra economia e rapporto con la natura.

Peraltro, se il fare politica resta il sacrificio di oggi per conquistare il potere domani e cambiare il mondo dopo domani, dall'alto del potere, temo sarà sempre più difficile avvicinare alla politica il mondo giovanile. Che a me pare abbia bisogno di senso in tutto ciò che fa, immediatamente e collettivamente; di costruire spazi pubblici e politici allargati e «felici». Direi quasi (anche se il termine si espone a una certa ambiguità) *comunitari*. Lo vediamo durante le occupazioni delle scuole quanto desiderio ci sia di una felicità da condividere con altre e altri, pena la sua impossibilità o degradazione, riduzione a miserabile potere d'acquisto in qualche ipermercato della domenica. Spazi collettivi non più fondati sulla militanza come sacrificio, sulla presa del potere come unica possibilità di cambiamento, ma sui cambiamenti che possono nascere da noi stessi, da una capacità di resistere che si costruisce su una qualità altra dell'esistere, tessere relazioni umane, inventare se stessi e il mondo.

La dimensione orizzontale della costruzione di un altro mondo, sottratto alla mercificazione universale del capitale - che mai come oggi ha invaso l'intera vita, spoliticizzato la società, e si è separato dalla democrazia, anche da quella che un tempo si chiamava formale, borghese - quel tessuto orizzontale a me pare che diventi sempre più fondamentale. Anche come costruzione di uno spazio politico in cui, forse, le alleanza e i frammenti della composizione sociale esplosa, non si costituiranno probabilmente in *blocchi* sociali o storici compiuti e definiti, ma potranno rivendicare quella dimensione del confronto come essenziale alla propria identità. In fondo, un po' allo stesso modo, mi sembra, i beni comuni non costituiscono un *catalogo* compiuto una volta per tutte, definito dalla naturale qualità di quei beni, ma rappresentano tutto ciò che una comunità politica riconosce costitutivo della propria esistenza. Un campo di diritti, prerequisito della sua identità politica. Non certo comunità di sangue e suolo, ma di tessuto discorsivo aperto, inclusivo di una cittadinanza che è anche di attraversamenti. La comunità dei sans-papier, la comunità che viene.

Anche nel mondo della scuola, infine, non si tratta solo di resistenza in termini vertenziali alla devastazione di cultura e diritti che avanza. Fondamentale è riconoscere la qualità *politica* di quel lavoro. Il carattere costitutivo della polis, del vincolo sociale, che la costruzione del sapere assume nello spazio in cui le generazioni e i generi, le storie e le culture, s'incontrano. Per trasformarsi, intrecciarsi nella

costruzione di un mondo comune. Quel lavoro si svolge in uno spazio pubblico - né privato, né confessionale, né semplicemente statale - che è immediatamente politico perché ha a che fare con soggettività e relazioni collettive, e va difeso dall'invadenza colonizzante dei dispositivi della tecnicizzazione, proprio per mantenere un territorio liberato dal riduzionismo alla cultura del mercato e del mercato del lavoro, dall'ansia delle prestazioni da misurare «oggettivamente» secondo standard e competenze spendibili e scambiabili come merce qualunque. Come capitale conoscitivo.

In questo senso mi pare che la *democrazia costituzionale* - senza ovviamente farne un feticcio, anzi proprio per non immobilizzarla in un mito retorico - abbia oggi un senso perfino sovversivo. Pietro Scoppola scrisse nel 1995 che la mediazione realizzata nella Costituente si era fondata su una specie di moratoria dei finalismi. Nella tradizione cattolica l'orizzonte era quello di una concezione assoluta, oggettiva, della verità: sulla terra il compito è rispecchiare la volontà di Dio, l'ordine naturale ed armonico dell'esistenza. Una verità assoluta. Per la tradizione comunista l'idea di rivoluzione in un modo o in un altro (dittatura del proletariato o democrazia parlamentare) doveva portare alla libertà dalla società capitalistica. In forma compiuta e irreversibile. Insomma la democrazia rischiava di apparire sempre *strumentale* rispetto a un ordine già definito, solo da realizzare.

Ecco, il «miracolo» della Costituente per Scoppola è stato essersi trovati su una sorta di sospensione dei fini. Attraverso un accordo sulla forma del percorso più che sulla mappa del Tesoro, sulla meta da raggiungere. Scrive che la Costituzione *implica una cultura che si potrebbe definire della liberazione permanente (...) la democrazia stessa non è uno strumento per raggiungere un obiettivo predeterminato una volta per tutte, un modello predefinito di ordine sociale; ma un processo aperto per la verifica degli spazi, via via possibili, di dignità e di liberazione dell'uomo*.

A me pare che questa idea non tanto di libertà conquistata ma di *liberazione permanente*, mai compiuta o raggiunta una volta per tutte; questa forma della creatività sociale che è continuità e centralità del conflitto, e necessità di spazi e forme che lo facciano vivere e non lo spengano nella deriva della post-democrazia da supermercato delle offerte elettorali, né lo spingano sul terreno distruttivo della violenza e della militarizzazione - questo spazio sia quello della politica di una liberazione possibile.

Non certa, indubbiamente. Solo possibile. E però non è poco, ed è un gioco che vale la pena giocare.

Raffaella Bolini
Bambini e acque sporche, Penelopi e delfini

Avrei voluto avere più tempo da dedicare a questa scrittura. Non ci sono riuscita, immersa come sempre in questa militanza a tempo pieno che Piero definisce nel suo libro «onerosa e logorante» - e forse, aggiungo, anche sbagliata perché sottrae troppo spazio alla riflessione. Mi dispiace, perché Piero ha avuto una idea stimolante, chiedendo a tante persone diverse di commentare il suo libro, dandoci così un'occasione per fermarci a pensare, cosa che oggi è davvero una necessità.

Questo libro mette in moto il cervello; discuterne è utile in questi tempi in cui dobbiamo ragionare molto e non limitarsi solo a correre dietro alle cose. Sono tempi nuovi, da molti punti di vista, quelli che viviamo. La strumentazione che abbiamo utilizzato per decenni è un patrimonio prezioso, anche per coloro che arrivano dopo di noi, ma è indubbio che abbiamo tutti un gran bisogno di evoluzione. Che è difficile a farsi, senza saper sistematizzare la storia - nel bene e nel male - che abbiamo percorso fin qui.

Il pensiero politico italiano pare ormai considerare un valore assoluto il vivere solo e soltanto nel presente - che è sempre più corto, sempre più fugace. Una dichiarazione di principio vale oggi, e domani è già dimenticata, sostituita, contraddetta. La storia poi, non esiste più. Perché cosi, ci si sottrae anche all'idea che esista neppure il futuro. E dunque, anche alla responsabilità di indicare un progetto lungo, per i tempi a venire.

Questo invece è un momento in cui abbiamo bisogno, anche nel sociale, di accentuare la dimensione politica al nostro agire, e cioè capacità di avere una visione di società e una strategia che individui i passi necessari per arrivarci. È questo che riempie di senso anche i piccoli passi: bisogna avere in testa una strada, altrimenti si rischia di girare in tondo.

La strada bisogna cercarla, perché è un percorso che si fa in divenire, e abbisogna di un continuo interrogarsi. È una ricerca che abbisogna di curiosità per ciò che s'incontra, e di lealtà nel guardare ciò che si conosce. Cose che, entrambe, ho trovato in questo libro.

Personale ma non troppo

Dunque, la prima cosa che voglio dire è un grande grazie a Piero. Non è il primo che gli indirizzo, sicuramente non sarà l'ultimo. A lui sono legata da una stima grande e da una sintonia profonda, che le differenze fra noi non diminuiscono, semmai rendono per me più preziose. In questo libro ho trovato molte delle ragioni di questa ormai più che decennale amicizia. Siamo entrambi fra coloro che, a partire da Genova 2001, in tutte le occasioni in cui è stato possibile, hanno cercato di far avanzare «le alleanze orizzontali e paritarie fra diversi» che sono il cuore della teoria di questo libro.

Quando non ne abbiamo avuto la possibilità, ciascuno ha lavorato con lo stesso spirito almeno in circoli più affini. E tutte le volte che ci siamo divisi, abbiamo cercato di evitare che la rottura diventasse insanabile. Qualche volta questo lavoro

siamo riusciti a farlo bene, altre volte meno, ma le intenzioni, sono sicura, non le abbiamo mai perse.

Credo ci siano ragioni oggettive per questa scelta. Siamo entrambe persone che hanno scelto di impegnarsi nella dinamica della movimentazione sociale, rivendicando la sua politicità che non ha bisogno di interpreti o di sintesi superiori. Siamo persone che hanno dedicato tanto impegno alla costruzione dei movimenti unitari, considerando prioritario lo spostamento dei rapporti di forza attraverso le alleanze sociali popolari. Viviamo in organizzazioni che, sia pure diverse, hanno però la partecipazione e l'attività volontaria - espressione della cittadinanza attiva - come obiettivo e non solo come strumento. Le nostre organizzazioni sono pluraliste: le persone sono legate da quello che insieme fanno e non da un'adesione ideologica. In fondo, siamo una delle dimostrazioni di come le alleanze «arcobaleno», collocando soggetti diversi a lottare sullo stesso fronte, aiutino anche a riconoscersi come simili e facciano avanzare il pensiero comune fra soggetti collettivi e persone che in teoria, per storia e cultura, dovrebbero avere poco a che fare. Le differenze grandi che ci sono fra me e Piero, per la maggior parte vanno a suo favore: prima fra tutte la sua grande cultura e la sua capacità di studio, che non ho mai capito come riesca a combinare con una vita piena di attivismo e anche di altre buone cose.

Per finire con questa lunga premessa - che mi rendo conto è troppo personale, ma non è sempre giusto tacere per pudore l'amicizia e la stima - penso che solo una persona dalla mente aperta possa arrivare a una delle citazioni più gustose del libro, quella di Tony Blair sulla religione. Solo una persona intelligente può avere l'interesse a citare uno dei peggiori avversari politici, un simbolo dell'abdicazione della sinistra al liberismo e alla guerra, esponendone alcune valide argomentazioni nello specifico di una polemica sulla religiosità.

Per commentare questo libro, che è una specie di enciclopedia sulla sinistra dalle origini ai giorni nostri, ci vorrebbe un altro tomo. E dunque mi accontento di mettere a fuoco solo alcune cose, fra quelle che mi hanno fatto riflettere di più.

I bambini e le acque sporche

Rileggere, senza evitare i lati brutti e oscuri, la storia della sinistra in particolare comunista non è un esercizio solamente storico. In questi anni, soprattutto in Italia, è in atto una cesura feroce con quel percorso politico e culturale che tanta parte ha avuto nel farsi della nostra storia, nella storia di tutti e tutte, ovunque si fosse collocati. Io il marxismo non l'ho mai studiato, ad esagerare posso dire che l'ho letto, soprattutto non è mai stato il mio punto di riferimento né scientifico né ideologico. Sono arrivata alla sinistra per orrore delle ingiustizie e della sopraffazione. E mi è bastato. Alla militanza consapevole mi sono affacciata sull'onda della critica ai blocchi politico-militari contrapposti, nel movimento per la pace contro gli euromissili che negli anni '80 spazzò via gli anni di piombo. Il primo intervento in piazza l'ho fatto contro il golpe di Jaruzelski in Polonia. Sono fra coloro che non si portano dietro pesi: il socialismo reale non l'ho mai giustificato.

Ma quella storia fa parte integrante del cammino della sinistra e Piero ha ragione a dire che ciò che è successo a Est va guardato bene in faccia, da tutti. Per me è ovvio condividere, con Piero, il giudizio totalmente negativo su quella esperienza: e non solo perché era antidemocratica. Era un intero modello economico e sociale sbagliato - e per di più, divoratore di natura. C'é qualcosa, però, che appartiene anche a quella storia - così come a tante, tantissime altre che in epoche diverse e in

luoghi diversi hanno segnato la vicenda degli umani - e che credo non vada buttata via. È l'anelito insopprimibile alla liberazione dal bisogno e dall'oppressione, che fa trovare il coraggio e la forza di ribellarsi all'ingiustizia, che riesce a muovere persone e masse di persone, che fa credere che cambiare sia possibile e che valga la pena spendere la propria vita per provarci.

È un filo rosso che corre per il mondo e per i secoli, è molto più antico e grande del comunismo. È un storia quasi sempre perdente, molte volte sbagliata, quasi sempre produttrice di orrori quando si è confrontata con il tema del potere, ma grandiosa nel momento della ribellione collettiva. È quella di cui mi sento parte e non ha nome. E purtroppo è lasciata interrotta e spezzata, perché le ideologie nascondono i fatti e non riescono a vedere il legame che c'è fra - tanto per dire - la rivoluzione di Ottobre e quella di Lech Walesa nella Polonia oppressa. Quella storia, quella degli esseri umani che trovano la forza di mettersi insieme e di ribellarsi contro l'ingiustizia, era la passione di Tom Benetollo, ed è la ragione del supposto eclettismo dei suoi punti di riferimento, che in gran parte mi ha trasmesso, da Martin Luther King a Giap, da Havel al primo Tito, da Bob Dylan al Thomas Münzer della rivolta dei contadini in Germania nel 1500.

In nome di quel movimento senza nome e senza storia scritta, il solo di cui mi sento di far parte, faccio per esempio fatica ad accettare una verità molto diffusa fra i latinoamericani: che tutti i Mali abbiano origine dal 1500 - dall'affermazione del capitalismo e dalla Conquista. Dentro alla storia che sento mia ci sono le rivolte degli schiavi e dei servi della gleba dell'antichità, così come dentro al filo nero dell'oppressione ci sono le piramidi, le torture, le atrocità contro le donne e i sacrifici umani di tantissime culture precapitalistiche. Piero questo lo dice nel libro, e ne sono contenta. Perché intorno a questa capacità di andare a fondo, e più indietro, nella storia umana c'è la sola possibilità d'indagare le domande vere di senso, quelle per le quali dobbiamo cercare le risposte. E su questo torno dopo, sulla parte più intensa del libro, a mio parere, e anche quella che mi risuona di più.

I prigionieri del bipolarismo

Quando all'estero i compagni mi prendono sotto il braccio e chiedono, con pudore e molta voglia di capire «ma come avete fatto ad arrivare a questo punto desolante, voi in Italia, mentre noi ancora studiamo Gramsci?», rispondo sempre che siamo messi così male proprio perché abbiamo avuto il più grande partito comunista di Occidente. I socialdemocratici, che della loro storia non hanno buttato via niente, continuano a chiamarsi compagni e ad agitare bandiere rosse. Hanno accettato da tempo di convivere con il capitale, ma non hanno espunto la parola capitalismo dal loro vocabolario come è successo da noi, dove bisogna aspettare un papa argentino per sentir sdoganare da un palco le parole «lottare per il lavoro».

Ho capito solo molto tardi perché un intera storia sia stata buttata alle ortiche. Mi stupì che il Pci decidesse di farsi cadere il Muro di Berlino addosso. Io avevo festeggiato, mentre lo picconavano, non era mica roba mia. Mi separava dai miei amici dissidenti di sinistra, per i quali eravamo costretti a lasciare le sedie vuote nei convegni. Pensavo che i comunisti, che io avevo iniziato a frequentare ai tempi del Berlinguer della pace e della democrazia, potevano prendere la palla al balzo per innovarsi. Per tenersi tutta la parte bella della loro storia e innestarla con i valori e contenuti dei movimenti nuovi: il pacifismo, il femminismo, l'ecologismo che avevano riempito le strade e formato generazioni negli ultimi decenni, inclusi i vitupe-

rati anni ‘80 che avevano formato anche me. Ma io non avevo, come la maggior parte di loro, giustificato cose atroci e orribili, non avevo osannato Stalin e un’altra gran quantità di cose orrende. E credo che questo aspetto soggettivo, diciamo così di coscienza sporca, abbia avuto un grande ruolo nella fretta che i comunisti italiani hanno avuto di buttare via tutto, inclusa la coscienza del permanente bisogno di ribellarsi all’oppressione.

Aggiungo questo dato soggettivo a tutti quelli oggettivi, e sicuramente determinanti, che Piero scrive bene nel suo libro per spiegare cosa in Italia aiuta il post-Pci a diventare Pepsi o Coca Cola - una delle due bibite simili fra cui scegliere nel bar del bipolarismo - quando i due poli si muovono all’interno dello stesso quadro, accettando le stesse compatibilità economiche, sociali e culturali. Anche la discussione così attuale sul presidenzialismo si spiega attraverso questa lente di lettura. La nostra Costituzione è stata scritta, come dice Piero, quando i partiti erano appunto di parte - rappresentavano interessi diversi e in conflitto. Il Presidente della Repubblica era colui che garantiva che il conflitto si svolgesse nel campo da gioco condiviso e secondo regole comunemente stabilite. Oggi che il conflitto è sparito dall’orizzonte del quadro politico, i ruoli di giocatore e di arbitro possono essere tranquillamente sovrapposti.

Anche io credo sia una mutazione irreversibile, quella di una classe dirigente postcomunista che ormai si pensa come pezzo dello Stato e si concepisce come rappresentante degli interessi di un’intera comunità nazionale, sfruttatori inclusi, nel gioco del mercato. Continuo però a pormi il problema di come liberare le tante persone che in questa mutazione genetica sono rimaste impigliate, di quel popolo di sinistra che continua a credere che il post-Pci sia ancora il Pci con un altro nome. Sono tanti, li conosco, li frequento nella mia associazione e nella mia famiglia. Sono un numero assai alto, sono quelli che fanno grandi i numeri delle manifestazioni di tre milioni di persone e anche del referendum sull’acqua. Poi quando si vota, votano il contrario di quello per cui hanno manifestato - perché non c’è alternativa, perché il partito è sempre il partito, perché bisogna battere la destra, perché bisogna cambiarli dall’interno, perché tutto il resto conta poco.

M’interessa il popolo, non la leadership, di quel partito. E credo che quel popolo dovrebbe interessare a tutti coloro che vogliono cambiarlo davvero questo paese. I movimenti sociali sono anche un mezzo per spostare queste forze, o perlomeno per tenerle ancorate a posizioni giuste. Troppo spesso, invece, in tutto quello che c’è più a sinistra del Pd, che siano forze politiche o attori sociali, questa grande fetta di compagni e compagne non viene presa in considerazione. Come se non esistessero, come se portassero le stesse colpe di chi li dirige, come se liberarli fosse facile.

Gli occupanti

Nel libro Piero fa una critica feroce, e nel contempo molto lucida, della democrazia fondata sul sistema dei partiti. C’è una cosa, fra quelle che scrive Piero, che condivido assolutamente e che mi pare essenziale: i partiti non sono depositari della sintesi politica, ma neppure gli intellettuali puri, e infatti le migliori teorie sull’alternativa possibile sono scritte dalle figure legate più organicamente ai movimenti. Invece, la convinzione di essere necessari, in quanto gli unici capaci di comporre istanze parziali in progetto politico, è dura a morire nei partiti a sinistra - anche e soprattutto nella sinistra cosiddetta radicale. Alle organizzazioni e ai movimenti sociali non viene riconosciuto, ancora oggi, qualcosa di più che non il ruolo tradizio-

nale della mobilitazione, ciò che Piero descrive come «fenomeni sporadici di piazza». I partitini della sinistra, sempre più piccoli, frammentati e litigiosi, ancora pretendono di trovare un senso in questa unilaterale dichiarazione di indispensabilità.

I partiti del centrosinistra e della sinistra non assolvono neppure al compito di costruire senso civico - il grande, grandissimo ruolo svolto dopo la guerra da Dc e Pci, che davvero fecero gli italiani, in un paese dove lo Stato è sempre stato debolissimo e incapace di generare senso di appartenenza. I grandi partiti della Prima Repubblica svolgevano una gigantesca opera formativa quotidiana e permanente, furono gigantesche scuole di educazione popolare per intere generazioni. Oggi i partiti, come dice Piero, fanno esattamente il contrario: registrano gli umori e le pulsioni, e le interpretano, alla ricerca del consenso facile. Anche questo ruolo formativo oggi lo svolgono gli attori sociali, e Piero ne parla diffusamente. I conflitti e le buone pratiche hanno di questi tempi un'altissima capacità di produzione scientifica. Fa molto bene Piero a sottolineare quanto sia importante la capacità di dimostrare, con i laboratori di alternativa, la credibilità di un progetto di cambiamento. Infatti, a parte qualche pazzo, le persone normali sono alla ricerca di proposte che si possano realizzare veramente, e che non vivano solo nel mondo dei sogni.

Molti compiti svolgono i movimenti, le reti e le organizzazioni sociali. La maggior parte di questi sono lavori che i partiti hanno smesso di considerare loro dovere compiere. Eppure i partiti continuano ad occupare militarmente un gigantesco spazio politico. Non hanno ceduto alla società civile neppure un grammo del loro potere. Non importa che nelle periferie ci siano solo le associazioni o i centri sociali. Non importa che i grandi temi vengano declinati solo dalle reti di movimento. Non importa che a scaldare i cuori e a dare un po' di speranza ci siano solo personalità e figure - singole o collettive - che vengono dal sociale. Lavoriamo con sempre meno risorse, con sempre meno strumenti, con sempre più ostacoli. E nella sfera dei partiti questa fatica non interessa a nessuno. Poi si stupiscono se nel sociale ormai bisogna cercare con il lumicino qualcuno che dia loro un grammo di rispetto.

La tela di Penelope

Sulla rappresentanza nella transizione, Piero lascia un interrogativo aperto, alla fine del libro. Ha ragione a lasciarlo così, in forma di domanda. È un tema che non abbiamo tematizzato abbastanza, nessuno finora. Noi movimentisti siamo cresciuti cercando di affermare e di difendere la nostra autonomia. Che è facile a dirsi, non sempre a farsi, e che è sempre imperfetta. Ma che ha segnato la storia del sociale degli ultimi decenni. Solo che oggi, con la totale autonomia del politico che caratterizza i nostri tempi, rischiamo di ritrovarci a tessere la tela di Penelope. I partiti smontano quello che il sociale costruisce - anche perché occupano gli spazi della comunicazione ufficiale e hanno molti più strumenti per distruggere. Possiamo continuare a bypassare la questione di chi rappresenta chi? Non possiamo. Nella fase della transizione - tanto più perché essa deve compiersi dentro una crisi peggiore di quella degli anni '30 - lo Stato dovrebbe, dice Piero e io concordo, mettere in campo una forte azione di intervento pubblico per accompagnare da un modello a un altro di società e di economia.

C'è anche un fattore tempo che non possiamo sottovalutare: le risposte all'ecatombe ecologica andrebbero date ora. E anche alla catastrofe sociale. Possiamo lasciare questo compito a un mondo partitico incartato e autoreferenziale? Tutto ciò mi mette in crisi. Sono cresciuta pensando che il nostro compito fosse quello di

cambiare la politica dal basso. Ma ora mi pare che ci sia anche da ricostruirla, e pure in fretta. Non so come. Tutte le scorciatoie che ho visto in questi anni non mi sono piaciute e mi paiono tutte fallite. Ma il tema della rappresentanza del sociale e della sottrazione di potere ai partiti che lo hanno occupato mi pare non sia più evitabile. Forse non troveremo le risposte, forse non sono questi i tempi in cui verranno, ma dobbiamo rompere il tabù e cominciare a discuterne.

La rete e la democrazia

Se il futuro sta nelle alleanze «arcobaleno», paritarie, nella democrazia radicale e nella democrazia del consenso, di cui Piero scrive con convinzione grande esattamente quanto la mia, allora un'altra questione che non possiamo eludere è ragionare su cosa sia la democrazia nella dimensione a rete. Questo tema oggi è di moda, dopo l'esplosione del movimento Cinque Stelle. Ma proprio perché viene usato per difendere o attaccare una esperienza concreta e specifica, trovo molti aspetti del dibattito sulle reti applicato al grillismo poco approfonditi e strumentali, in molti casi caricaturali. La questione invece è seria. Piero affronta la questione dal mio stesso punto di vista, sulla base delle esperienze sociali che abbiamo insieme vissuto, inclusa la grande alleanza «arcobaleno» di scopo che produsse - con il metodo del consenso e grazie a quel metodo - la mobilitazione più grande mai realizzata sul pianeta il 15 febbraio del 2003 contro la guerra.

La democrazia delegata è normata: una testa, un voto. Dopo tante esperienze, ce ne sono molte versioni, tutte riconducibili a regole matematiche. È vero che anche nella democrazia delegata i risultati cambiano a seconda di molti altri fattori in gioco - le politiche delle alleanze, la forza dei contenuti, la capacità di egemonia culturale - ma più o meno si riuscirebbe a spiegare bene anche a un marziano come ci si rappresenta, e come si decide, nel mondo del 50 per cento più uno. La democrazia del consenso, invece, non è normabile né normata se non per grandi linee. Ne conosciamo, per esperienza, alcune caratteristiche. Alcune sono analizzate da Piero, come la lentezza, perché ci vuole tempo a far maturare il consenso.

Ma sappiamo anche che al suo successo contribuiscono alcuni elementi tremendamente soggettivi, come le relazioni personali e il tasso di fiducia esistente nel gruppo che la pratica. Sappiamo anche che ancora troppo spesso si spaccia per democrazia del consenso una pratica che invece assomiglia al peggior assembleari-smo: come non ricordare che molti Social Forum locali fallirono appena nati perché le decisioni venivano prese dai pochi che restavano in piedi dopo estenuanti riunioni tirate fino a tarda notte? E però anche io credo che la pratica del consenso sia un deciso passo avanti, sulla via democratica. Lo dimostrano alcune importanti esperienze positive, dal Forum Sociale Mondiale al movimento per l'acqua pubblica. E lo dice, soprattutto, la ragione. Come riusciamo a conciliare un'idea di mondo governato dalla maggioranza con una cultura democratica che ormai ha incorporato i diritti delle minoranze, il valore delle differenze, il peso della qualità delle pratiche e non solo della quantità?

Il detonatore della guerra in Bosnia fu il referendum sull'indipendenza, che la comunità internazionale riconobbe anche se la composizione etnica del paese ne rendeva scontato l'esito. È solo una delle evidenze della assoluta necessità di dedicarsi ad approfondire il tema della forma in cui la democrazia si realizza. E invece, anche a sinistra, di tutta l'esperienza del Forum Sociale Mondiale si sono evidenziati quasi esclusivamente i contenuti riguardo alle lotte. Che, a guardare bene, non

sono state la novità più importante di quel processo, visto che tutte esistevano prima di Porto Alegre 2001. Pochissima attenzione è stata data - e pochissime lezioni sono state tratte, purtroppo - alla sua metodologia innovativa, alla rivoluzione culturale prodotta dalla democrazia del consenso e della connessione paritaria che lì ha trovato una sua sperimentazione grande e ragionata. Piero invece da tempo la mette al centro dei suoi ragionamenti. È uno dei maggiori motivi di sintonia che ho nei suoi confronti. Sarò presuntuosa, e mi scuso, ma sono davvero convinta che questo sia uno dei temi chiave necessari per guardare al futuro.

Il conflitto a portata di tutti/e

Poche frasi sulla non violenza. Con Piero ne abbiamo parlato e scritto tante volte, nel libro se ne parla, non ce ne sarebbe quasi bisogno. Ma mi sento quasi in dovere, forse per il movimento in cui sono cresciuta, di toccare questo capitolo con cui Piero chiude *Benicomunismo*. Ringrazio Piero per la citazione di uno dei concetti a cui tengo di più: la non violenza non può essere usata come una clava nella lotta politica. Il non violento deve cercare sempre la ragione nelle opinioni altrui, e il dialogo con il più distante da sé. Naturalmente è un'aspirazione, magari a riuscirci, ma è il contrario degli atteggiamenti fondamentalisti, che non sono estranei invece anche a settori pacifisti.

Il movimento pacifista degli anni '80, che ha formato una nuova leva di attivisti dopo gli anni di piombo, era molto influenzato dalla scuola di Aldo Capitini, e ci ha formato a quella che viene chiamata la «non violenza politica». Molti di noi eravamo stati costretti ad abbandonare le mobilitazioni del '77 per l'escalation degli scontri e della violenza di piazza, quando eravamo ancora adolescenti. Ci eravamo visti negare l'esercizio di cittadinanza attiva a cui aspiravamo e a cui ci eravamo appena avvicinati da gruppi che imponevano a tutti il loro livello dello scontro, e ci facevano tornare a casa impauriti e frustrati. Probabilmente è per questo che abbiamo trovato tanto convincente la concezione della non violenza come allargamento massimo della pratica del conflitto. Non delegando l'esercizio del conflitto al più forte, al più coraggioso, al più armato (o al più scemo) la non violenza rende il conflitto agibile al massimo livello, lo rende praticabile da tutti e tutte, lo allarga e gli dà maggiori possibilità di successo.

Questo non toglie niente al diritto di resistenza, riconosciuto anche dal diritto internazionale. Né alla legittimità dell'uso della forza, sia nelle relazioni internazionali - magari ci fosse una bella polizia mondiale, ma nessuno è in grado di assicurare la sua neutralità purtroppo - e neanche nei conflitti sociali, dove però a nessuno è concesso di esercitarla sostituendosi agli attori reali del conflitto. Il punto non è questo, la discussione non è sul diritto teorico di usare la forza, in alcuni casi, per difendersi dall'oppressione. Anche coloro che teoricamente avrebbero il diritto di usarla non sempre scelgono di praticarla, perché ritengono più conveniente non farlo. E questa è per me la questione vera. Ci sono interi popoli che potrebbero legittimamente imbracciare i fucili per resistere alle occupazioni o ad atroci dittature, e invece scelgono altre strade. Non c'è niente di obbligatorio nella dimensione della politica. Si può scegliere e si deve scegliere. Ci sono state resistenze armate che hanno prodotto cose egregie, come la nostra Costituzione. Altre hanno prodotto disastri.

Sulla lucidità politiche delle scelte, sugli obiettivi che hanno e su ciò che esse producono, su questo bisogna saper misurare il giudizio, la vicinanza, la solidarietà. Fra parentesi, una delle cose migliori che a mio parere la storia umana ha pro-

dotto è il Diritto in tempo di guerra - la ricerca difficile di stabilire cosa è lecito e cosa è vietato nell'esercizio della violenza estrema. Il che è una prova che persino la violenza praticata deve prevedere l'uso della ragione.

La scelta dei delfini

Ed eccomi, alla fine, ad affrontare la parte secondo me più bella del libro di Piero. Quella in cui scava nell'immateriale, alla ricerca di senso nell'era del non senso - un gioco di parole, ma così vero da emozionare. Il sesto capitolo comincia con lo stupore critico di fronte al motto di Vittorio Arrigoni, diventato virale dopo il suo omicidio: Restiamo Umani. Quando Vittorio fu ucciso, anch'io pensai che doveva essere proprio un inguaribile ottimista per pensarla così. Per parte mia, quasi al contrario, da tempo ho espunto dal mio vocabolario la frase: non fare la bestia. Non trovo una ragione per sentirci migliori degli animali. Forse perché abbiamo un'intelligenza, una coscienza, una capacità superiore? Anche se fosse vero, la usiamo per fare del male, tanto male, un male continuo ed enorme, assolutamente non giustificato.

Piero, in quel suo bellissimo e veramente intenso sesto capitolo, a un certo punto si ferma. Ammette di non poter trovare una risposta alle domande che lui stesso pone. E certo, chi può dire di avere la risposta? Ma nello stesso tempo, è possibile pensare che questi non siano gli interrogativi più importanti? Chi siamo. Cosa sono davvero gli umani. Siamo votati alla distruzione o siamo salvabili. I lager su cui tanto si sofferma Piero, sono nella storia della mia famiglia - o di quella che poteva essere, visto che una parte è andata in fumo lì dentro. E probabilmente per questo anche io considero nostro impegno prioritario l'imparare a tenere a bada il nostro lato oscuro. Non faccio politica perché penso che gli umani si meritino di essere felici, ma per combattere il dolore che essi disseminano. Nei dieci anni di lavoro nelle guerre balcaniche degli anni '90, ho sempre pensato che stare nella ex Jugoslavia era come guardarsi allo specchio, a vedere quello che possiamo essere e che dobbiamo continuamente cercare di non diventare.

E poi, qual è il nostro posto nel pianeta? Perché lo abbiamo conquistato? Ho letto tante teorie, tante possibili risposte. Mi affascina una teoria, non so quanto scientifica, secondo la quale anche i delfini avrebbero avuto le nostre stesse possibilità di evoluzione verso il dominio sul pianeta, ma avrebbero consapevolmente scelto di rimanere a giocare fra le onde. Quale che sia la verità, che sicuramente non troverò mai, una cosa è certa: abbiamo rotto la catena alimentare, vogliamo vivere in quanto individui, vogliamo dominare in quanto individui, non ci accontentiamo della sopravvivenza della specie.

Piero è in buona compagnia. Anche Chatwin scrive che ci siamo riusciti per reagire a un'immensa paura, e che il terrore ha affinato sia l'intelligenza, che la creatività - così come la cattiveria. E visto che ormai intelligenti siamo, non potendo certo tornare a farci mangiare dal predatore superiore, possiamo però almeno cercare di ricostruire la catena della vita, evitando di distruggerla a man bassa. Per farlo, c'è un rimettersi per quanto possibile al proprio posto, uno spogliarsi di superbia e di arroganza che a noi occidentali viene proprio difficile. Che non è all'ordine del giorno, qui da noi. Eppure è la sfida, credo, del tempo nostro e di quello a venire.

Giorgio Cremaschi
Una storia del pensiero anticapitalistico e delle lotte di una generazione

Qualche anno fa mi sarei trovato più d'accordo con il libro di Piero Bernocchi. Un bel libro il suo, un manifesto politico, ma anche un vero e proprio manuale di storia del pensiero anticapitalistico. E anche una ricostruzione delle lotte della nostra generazione, che per Piero passa attraverso l'esperienza centrale dei Cobas come per me passa per la Fiom.

Abbiamo molto in comune anche se nel sindacato come nella politica abbiamo percorso strade differenti e a volte conflittuali. E soprattutto abbiamo in comune la rottura con lo stalinismo, la convinzione che sono le degenerazioni autoritarie e burocratiche che hanno distrutto il socialismo, proprio là ove si era tentato il primo grande esperimento di liberazione dal capitalismo. Abbiamo in comune il rifiuto dell'autoritarismo e della logica emergenziale anche dal lato di chi lotta per cambiare la società, e lo facciamo senza per questo cedere alle lusinghe della resa verso il pensiero liberaldemocratico. Il fine non giustifica i mezzi, ma il fine resta necessario.

Restiamo antagonisti anche se sappiamo quanto questo sia controcorrente oggi. E allora perché queste righe iniziali? Perché anch'io ho vissuto la nascita dei movimenti a cavallo tra la metà degli anni '90 e quella dei Duemila con la passione e la speranza di veder aperta una nuova via che recuperasse il meglio della storia delle lotte per il cambiamento sociale. Nei Social Forum e nel movimento chiamato «no-global» la critica al capitalismo e al mercato s'intrecciava con quella verso la predazione dell'ambiente ed entrambe si ponevano dal lato del rifiuto della finta democrazia guidata dai poteri forti. In quei movimenti si incontravano la cultura marxista e quella anarchica, il pacifismo attivamente non violento e il femminismo, l'ambientalismo e il radicalismo democratico.

Come ricorda Piero, quella esperienza evocava la Prima Internazionale, quella di cui facevano parte Marx e Bakunin, i cartisti britannici e la sinistra risorgimentale italiana. Si poteva credere che si fosse ritrovata la via perduta dopo i conflitti tremendi e gli orrori del Novecento e che quella che il *New York Times* chiamò la seconda superpotenza mondiale, il movimento «no-global» e pacifista, segnasse la via del cambiamento. Un cambiamento che poteva avvenire anche senza prendere il potere, come ha titolato un testo di successo.

Ma non è andata così. In America latina, i movimenti sociali radicali si sono incontrati con la politica nazionale antimperialistica producendo coalizioni che hanno preso democraticamente il potere. E a quelle coalizioni di governo, con tutte le loro difficoltà e contraddizioni, è oggi affidato il destino del cambiamento. Nell'Occidente, e in Europa in particolare, quei movimenti hanno invece subìto una dura sconfitta. Dopo anni di critica di massa al liberismo, in tutta Europa ha preso il potere la versione più radicale e brutale di esso. I governi attuali, centrodestra o centrosinistra che siano, sono più liberisti di quando trionfavano Reagan o Thatcher.

La crisi ha innestato una reazione economica sociale e politica che ha messo in discussione le conquiste civili più importanti del sistema sociale e democratico europeo. A poco più di dieci anni dal movimento di Genova, in Italia si perpetuano le politiche e i governi di unità nazionale che attuano le più brutali politiche liberiste. E il più grande ed esplicito pronunciamento popolare per il pubblico e i beni comuni, il referendum sull'acqua, è stato semplicemente ignorato dal potere politico. Se davvero noi siamo il 99%, come ci hanno detto i manifestanti di New York, ebbene quell'un per cento decide governa e guadagna più che mai, anche nella vecchia Europa. Quindi la questione del potere non può essere ignorata, soprattutto in epoche come la nostra ove il potere politico viene usato per far regredire la società.

È per questo che oggi vedo con luce diversa l'impietosa e radicale analisi che Piero Bernocchi fa del percorso Marx, Lenin, Stalin. Oggi sono più interessato a cogliere le differenze non solo umane e culturali, ma di pensiero politico tra loro. La dittatura del proletariato di Marx, che per altro individuò nella libertaria Comune di Parigi la forma finalmente realizzata di questo termine ottocentesco, non ha come necessaria conclusione il gulag o Pol Pot. Neppure il leninismo c'è l'ha. Ci sono le differenze da capire e valorizzare, e non per salvare o giustificare, ma perché la nostra stessa esperienza ci mostra la necessità della rottura.

La rottura e il rovesciamento del sistema di potere politico sono un passaggio obbligato, quando, come oggi, questo si presenta come un muro più duro di quello di Berlino. Un muro che avanza imponendo una sempre più brutale reazione capitalistica. E questa reazione ridefinisce tutto attraverso la centralità del mercato. Certo, non c'è oggi in campo un soggetto sociale che possa assumere immediatamente la guida della resistenza e della rottura. Non lo è la classe operaia sconfitta oggi dalla ristrutturazione, non lo sono le varie mobilitazioni sociali e civili. Ma questo non vuol dire che una unificazione politica e progettuale dei movimenti non sia necessaria. Essa non è la sommatoria di tutte le soggettività, essa è un progetto comune di rottura che le soggettività costruiscono. Nessuno può imporlo magari imponendosi, ma questo percorso di unificazione è necessario.

Il capitalismo continua a presentarsi contro di noi come totalità alla quale ricondurre ogni cosa. Se non vogliamo riproporre totalitarismi di segno opposto e non vogliamo neppure rinunciare a rompere e rovesciare la totalità capitalistica, allora dobbiamo costruire una nostra cultura del potere e della trasformazione sociale. Per non ripetere errori ed orrori del passato non possiamo semplicemente spostarci di lato rispetto al nodo del potere. Perché questo nodo è lì e va sciolto, non aggirato.

Dobbiamo definire una nostra cultura del potere, che ci garantisca anche contro i suoi eccessi e i suoi dominî autoritari, giustificati dalla bontà della causa. Il pensiero liberale ha costruito questi strumenti politici e culturali dal suo lato, perché non possiamo farlo anche dal lato del pensiero e del movimento anticapitalistico? L'elaborazione di Antonio Gramsci è uno strumento fondamentale a questo fine. E non è un caso che Gramsci oggi sia studiato e discusso, ben più che da noi, in quei paesi dell'America latina che stanno tentando di consolidare istituzionalmente una politica di cambiamento sociale.

Dobbiamo poi con più coraggio riprendere a dire che società vogliamo. I movimenti di questi anni sono stati inevitabilmente e giustamente prima di tutto una

serie di istanze e rivendicazioni di fondo. Ma quale società le può realizzare davvero? Questo capitalismo progressivamente riformato o un salto e una rottura di sistema? Non dobbiamo uscire forse dalle varie anime, anche radicali, del pensiero riformista e cominciare a proporre, elaborare, approfondire il socialismo del Ventunesimo secolo?

Questo mi sento di dire oggi, mentre i beni comuni si preparano ad andare all'asta per pagare il debito e ricostruire margini di profitto, mentre il lavoro diventa ogni giorno di più una merce usa-e-getta, e mentre il potere economico politico e culturale usa tutta la propria sapienza per convincere che tutto è obbligato, che viviamo nel solo sistema possibile. Il benicomunismo passa attraverso la rottura con tutto questo e perciò bisogna essere indulgenti con chi nel passato ha tentato analoghe rotture. Non assolutori, ma indulgenti sì, almeno fin quando non avremo prodotto la nostra rottura, veramente capace di non riproporre i percorsi e le conclusioni delle rotture del passato.

Detto questo, grazie a Piero Bernocchi per il suo bel libro, che ci costringe ad alzare lo sguardo dai guai quotidiani che ci circondano e a dirigerlo più lontano, verso gli orizzonti che dobbiamo ritrovare.

Gianluigi Deiana
Il benicomunismo come antidogma e come paradigma

Benicomunismo di Piero Bernocchi, sul quale l'autore ci ha invitato a una riflessione plurale riportata in questo nuovo volume, è costruito come una complessa e articolata ragnatela e come tale è dunque decostruibile: presenta con tutta evidenza un centro (appunto il concetto di «benicomunismo») in funzione del quale si dipana una pluralità di snodi e di vie d'accesso. Poiché tale centro è determinato in modo radicalmente diverso rispetto al paradigma che da Marx ad oggi ha innervato il pensiero e la pratica della sinistra anticapitalistica (il paradigma del *comunismo storico*) tutta l'orditura concettuale proposta deve necessariamente muoversi su una *pars destruens* (rispetto al marxismo e al comunismo storico) e su una *pars costruens* (rispetto all'altermondialismo e al benicomunismo attuale).

Una costruzione concettuale così *reticolare* non costringe l'itinerario del lettore e della sua interpretazione a ricalcare necessariamente l'itinerario dell'autore e della sua esposizione: il centro è dato da molte periferie accessibili ciascuna da sé, e ritengo che questa pluralità delle vie d'accesso sia una delle condizioni di vitalità propria dell'opera. Secondo i miei due percorsi di lettura la *pars destruens* comincia necessariamente dall'*acqua sporca* (intesa come il rapporto tra la concezione rivoluzionaria di Marx e la vicenda storica del comunismo: pp. 7-66), mentre la *pars costruens* comincia necessariamente dalla *natura umana* (intesa come il rapporto tra la condizione antropologica e la costruzione della democrazia integrale: pp. 217-68): ma la lettura può indifferentemente iniziare dall'una parte o dall'altra. Gli snodi attraverso i quali si muove la scrittura di Piero, e dove dunque deve passare il percorso del lettore, sono comunque di enorme respiro e di forte densità, anche a prescindere dalla corposità materiale dell'opera: mercificazione totalitaria, sfruttamento ambientale, guerra permanente, flessibilità performativa, lavoro intellettuale, condizione femminile, movimento altermondialista, conflittualità anticapitalistica, alleanze, potere.

Antidogma

Cominciamo dunque dalla *pars destruens*, che è espressa da Piero in modo volutamente unilaterale. Benché sulla scena filosofica del marxismo si sia presenti ormai solo come nipotini, possiamo ritrovare in Bernocchi la tipica tentazione di un parricidio tacito (rispetto alla costruzione filosofica di Marx) e di un parricidio conclamato (rispetto alla vicenda storica del comunismo). Ambedue questi delitti sono rivendicati come necessari, e dunque ne va colto il duplice movente. Il movente fondamentale rispetto a Marx è l'inutilizzabilità, ai fini della rivoluzione benicomunista, della riduzione marxiana delle classi subalterne al *proletariato unico* (e di qui alla *dittatura del proletariato)*. Il movente fondamentale rispetto al comunismo storico è la necessità di smascherare lo scempio prodotto dal «capitalista collettivo» (lo Stato) inteso a *Est* come a *Ovest* come piramide rovesciata del capitalismo individuale. Questi due moventi del parricidio sono sintetizzati dall'autore col ricorso a due espressioni «topiche»: la denuncia della *reductio ad unum,* ovvero la

costruzione ideologica del proletariato come soggetto unico della trasformazione, e la denuncia della *borghesia di Stato*, ovvero la costruzione sociologica della classe (pubblica) funzionaria del capitale. Se il «proletariato unico» è il bambino e se la «borghesia di Stato» è la balia, ovviamente l'acqua del bagno sarà sporca già prima di iniziare e tutto si sporcherà vieppù per la stessa necessità di lavarsi.

Le argomentazioni addotte a sostegno di tali tesi rimarcano una decisa distanza dell'autore da consuetudini conformate e pigrizie interpretative. Si può ovviamente eccepire sulla asserita differenza tra un Marx idealista negli scritti giovanili e un Marx materialista nelle opere mature, e soprattutto sull'assenza, da parte di Piero, di compiute riflessioni concernenti da un lato l'elaborazione marxiana sulla falsa coscienza e sulle radici dell'alienazione (primo Marx), e dall'altro l'elaborazione marxiana sulle «potenze mentali della produzione» e sul «lavoro collettivo associato» (ultimo Marx); ma nel complesso la *pars destruens* relativa al pensiero di Marx appare assolutamente coerente rispetto al suo fine: la scarsa utilità dell'impianto teorico classico, e della addizione di idealismo giovanile e di riduzionismo maturo in Marx, rispetto alla realtà incombente della mercificazione totale e della rivoluzione benicomunista oggi. E si può ovviamente eccepire sull'assimilazione proposta da Piero tra il *socialismo reale* a Est e il *capitalismo statale* a Ovest, nella fattispecie sociologica della «borghesia di Stato» e del sistema dei ceti dei «funzionari del Capitale» (partiti, sindacati, agenzie di consenso): tuttavia il riscontro «attuale» del fallimento storico, a Est come a Ovest, di questo occultamento della contraddizione reale di cui il capitale consiste è ormai incontrovertibile: l'esplosione planetaria della *lotta fra i penultimi e gli ultimi,* e la progressione mortale della *mercificazione totalitaria* ne sono la prova inappellabile.

Possiamo ora passare alla *pars costruens*, ovvero alla fondazione teorica del paradigma benicomunista, tenendo assolutamente in vista quanto abbiamo conseguito a conclusione della *pars destruens*: cioè le due complementari emergenze ultimative, prodotte dall'attuale stadio del capitalismo sul piano dell'oggettività (come il mondo è, ovvero la *mercificazione totalitaria*) e sul piano della soggettività (come l'uomo è, ovvero la *lotta fra i penultimi e gli ultimi*). Tali emergenze, irrefutabili per chiunque, sono tuttavia appunto «emergenze», emerse e maturate come condizione limite sia per la tenuta del mondo vivente (in senso ecologico) sia per la tenuta della società umana (in senso antropologico). Ma l'analisi dei frutti deve andare alla radice, e quindi necessita di una vera e propria filosofia in quanto filosofia del presente; una filosofia all'altezza (o alla profondità) del presente.

È qui che Piero, che è notoriamente generoso in ogni ambito che gli capiti a tiro, ma che allo stato attuale non concorre alle cime riconosciute della filosofia (anche se mostra di poter concorrere benissimo ai suoi fondamenti) semina a mio avviso le sue sementi più riposte e più preziose.

La prima è la considerazione dell'impossibilità di *limite* e di *misura* del capitalismo neoliberista, e dunque la costrizione per esso «vitale» alla mercificazione totale: cosa che tuttavia è per ogni sua condizione di riproduzione (uomo, ambiente, ecc.) insieme *necessità vitale* e *ineluttabilità mortale*.

La seconda è la considerazione del carattere intrinsecamente contraddittorio della soggettività umana, perennemente tesa tra la *paura* come condizione di Natura e la *libertà* come possibilità di Storia: più precisamente, oggi come non mai, come tensione individuale e planetaria tra la *libertà dalla paura* e la *paura della libertà*.

Ora siamo al punto, e dunque legittimamente sorge la domanda: «Ma il Benicomunismo?». Qui appunto viene il bello, perché l'autore di fatto non ne parla ancora e non si sa se propriamente lo farà: non lo definisce in partenza come concetto, non dispone di una teoria organica e non è in grado di delineare una tesi politica. In una parola, non può procedere per teorema e per dimostrazione deduttiva, come per immediato esempio, rispetto a questo concetto ancora nascituro, possiamo ritrovare nell'incipit ufficiale del Comunismo marxiano suo genitore («la Storia dell'umanità è storia di lotte di classe»). Piero procede per via empirica (e a tratti in modo decisamente esplorativo, per tentativi, per salti e ritorni quasi come riflesso biografico delle vicende dei Forum dell'altermondialismo) e quindi per necessità induttiva; e tuttavia con disciplina maieutica perché, come il vecchio Socrate insegna, il bambino (il concetto) deve poter nascere senza essere toccato; nascerà negli spasmi dell'epoca sua madre, ma poi sperabilmente non sporcherà l'acqua della sua infanzia.

Questo è del resto il senso della sollecitazione che Bernocchi rivolge ai compagni e alle compagne maieuti coi quali intende condividere questo parto, per lui (e per molti di noi) così delicato e importante. In primo luogo quelli, come capita ora a me, cui chiede un contributo per la costruzione teorica del tema (un nuovo libro collettivo) e in secondo luogo quelli, tra i quali pure mi ritrovo, che nel lavoro e nel conflitto sono tenuti alla determinazione pratica (i Cobas, e in particolare, per quel che mi riguarda, i Cobas della scuola). Ovviamente la distinzione tra gli uni e gli altri, le armi della critica e la critica delle armi, è dettata da pura convenienza espositiva, essendo una distinzione di funzioni più che una distinzione di soggetti. È pressoché superfluo aggiungere che proprio in questo approccio, ben prima e ben oltre che nelle dichiarazioni, la disciplina di ricerca e di costruzione di Piero mostra la sua natura antidogmatica e la sua imperterrita coniugazione di teoria e prassi.

Paradigma

Siamo dunque costretti a tornare alle due stazioni di congiunzione della *pars destruens* con la *pars construens*, ovvero al concetto della *merce totale* e al concetto di *lotta fra i penultimi e gli ultimi*, da intendere l'una come stazione terminale della tenuta ecologica (il mondo) e l'altra come stazione terminale della tenuta antropologica (il soggetto) nella accelerazione sfrenata della valorizzazione capitalistica.

Cominciamo dalla stazione terminale della «soggettività» per come essa è stata devastata dal neoliberismo, cioè dalla stazione «antropologica» che Piero, tramite una serrata successione di riquadri idealtipici (ripresi da Franco Cassano, John Maynard Keynes, Vittorio Arrigoni, Primo Levi, Fijodor Dostoevskij, Arnold Gehlen, Theodor Adorno), descrive nei termini «profondi» della *natura umana*, particolarmente quando essa è costretta ad esprimersi appunto nella forma estrema della *lotta tra i penultimi e gli ultimi*. Trovo qui utile concedermi un riferimento alle celebri figure fondative dei nostri genitori filosofici, ovvero la «lotta del servo e del padrone» nella *Fenomenologia* dell'ancor giovane Hegel[1], e la demolizione

1 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960.

del «robinsonismo» come matrice di natura (in favore della «lotta di classe» come matrice di storia) nella radicalizzazione materialistica dell'ancor giovane Marx[2].

Il percorso proposto da Piero è tangibilmente sofferto e per sua natura «sporco», sporco di torbidità, enigmaticità e non soluzione. Un'epoca storica che riporta l'intero contesto umano ai termini nudi della lotta tra i penultimi e gli ultimi (piuttosto che all'immaginosa metafora hegheliana sulla genesi oppositiva della servitù e del dominio, o alla opposizione dialettica marxiana tra proletariato e sottoproletariato) riporta sul tavolo della storia, *la Storia,* il conto tanto sciaguratamente rimandato che la natura, *la Natura,* alla fine comunque presenta.

La lotta fra i penultimi e gli ultimi rende visibile il fondamento «innato» e quindi «naturale» della soggettività: la paura, la necessità di trasferimento della sua forma ossessiva nella persecuzione dell'altro, la pervasività della soggettività gregaria, la forma aristocratica del bene e l'inarrivabilità condivisa della sua coscienza infelice, e appunto, in sintesi, la tensione perenne, latente o manifesta ma sempre sfuggente nella falsa coscienza, tra la *libertà dalla paura* e la *paura della libertà*.

La riflessione di Piero si accosta qui alle riflessioni di due importanti «maestri di scuola» della stessa storia dei Cobas, quella dell' indimenticabile Massimo Bontempelli[3] e quella di Costanzo Preve[4]. E riporta la necessità di processare il grande «fratricidio» col quale il giovane Marx a sua volta coronò il proprio grande parricidio, da lui appena concluso nei confronti di Hegel in quei ruggenti anni della prima espansione industriale in cui il mondo nuovo iniziava: lo sterminio filosofico dei *giovani hegeliani,* accusati appunto dal fratellino minore di naturalismo e antropologismo (Feuerbach) e conseguentemente di individualismo piccolo-borghese (Stirner).

Quale prezzo è costato quel fratricidio, che tutto il marxismo filosofico e politico ha poi assolto e reiterato fino ad oggi? Quante accuse di naturalismo antropologico e quante accuse di individualismo piccolo-borghese si sono succedute dalla Prima Internazionale (1864) all'ultima grande rivolta occidentale (1968)? Perché non si è riflettuto sul fatto che la pur necessaria demolizione del «robinsonismo», portata oltre la propria giustificazione, avrebbe implicato il ripudio del «giusnaturalismo», come correttissimamente osserva Russo Spena nel suo contributo al lavoro di Bernocchi?

Ecco quindi per semplice portato logico l'aspra presa di posizione di Piero contro i ceppi protomarxisti della costruzione ottocentesca e contro il cemento tardomarxista del comunismo novecentesco: contro quella visione errata, disumana e vuota della «soggettività», di fatto rinnegata quasi come nemica del comunismo; la soggettività cui è stata sottratta l'essenza di giudice primario del proprio interesse, la titolarità non trattabile del diritto di natura, la piena legittimità alla «differenza»,

2 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, a cura di M. Dobb, Ed. Riuniti, Roma 1957.

3 «Il detto popolare che finché c'è vita c'è speranza è quindi giusto, ma il suo vero senso ontologico è che finché c'è speranza c'è vita (…); la speranza che alimenta la dinamicità della vita è una dimensione ontologicamente aperta al futuro». M. Bontempelli, *Tempo e memoria*, ed. Crt , Pistoia 1999, p. 15.

4 «L'individuo non è solo un contenitore passivo della manipolazione capitalistica, ma è anche un centro di resistenza potenziale a questa manipolazione (…); il solo limite realisticamente pensabile dell'accumulazione capitalistica non è la crisi della produzione di valore, ma la resistenza della natura umana». C. Preve, *Individui liberati, comunità solidali*, ed. Crt, Pistoia 1998, pp. 48-9.

la costruzione creativa della visione della vita, negata tragicamente alle donne e tanto più ancora disconosciuta dalla riduzione sociologica di milioni di uomini e donne alla «massa» piccolo-borghese o all'esercito industriale di riserva.

Piero rivendica la sua internità d'animo alla storia collettiva dei Cobas, che non è una semplice questione di biografia sindacale. La specificità dei Cobas in quanto primariamente «Cobas della scuola» va pensata come la vicenda esistenziale, lavorativa ed «educativa» di centinaia di compagni e compagne per i quali e le quali la disposizione comunista ha dovuto entrare in simbiosi con le soggettività viventi delle aule, dei quartieri, dei movimenti, dei drammi e dei conflitti: «le» infinite soggettività, che si ergono oggi come l'enigma indecifrato della *lotta tra i penultimi e gli ultimi*.

Passiamo ora all'altra stazione terminale, investita dalla corsa del capitalismo neoliberista tanto quanto la stazione della «soggettività» e in modo ad essa complementare: la stazione «ecologica» nella quale l'oggettività delle cose del mondo è sempre più stretta nella morsa costituita dalla *necessità vitale* della mercificazione totalitaria e la *ineluttabilità mortale* del collasso del vivente. Anche su questo luogo della devastazione la riflessione di Bernocchi è «sporca», enigmatica e senza soluzione; i suoi passi esplorativi sono pressoché scontati, tra la cruda diagnosi di Riccardo Bellofiore, la ipotesi emergenziali di Marco Bersani e un'esplicita riscoperta «umanistica» del vecchio e vituperato Keynes. Ma è il concetto di fondo quello cui si deve aprire la strada del parto, e che solo può rendere utili tutte le esplorazioni della critica economica e delle terapie di ripresa: *Pacha Mama,* la Madre Terra, il grande paziente grembo del movimento altermondialista e il seno stesso della vita sociale senza penultimi e ultimi, e della vita in quanto tale come bene comune.

Ora, tracciata la via del suo parto, il *benicomunismo* può venire alla luce senza forcipe e senza costrizione, e soprattutto senza un genitore anagrafico, un copyright e una dottrina. Parafrasando quanto ebbe a dire a suo tempo il padre riconosciuto del comunismo, il *benicomunismo* è il movimento reale che solo è in grado di salvare lo stato di cose futuro. E tuttavia questo movimento necessita dell'opera di pochi, come chi si spende a provare maniere inedite di costruzione politica sulla proiezione mondiale, e dell'opera di molti, come i milioni di contadini associati alla *Via Campesina*.

Nell'ampio spettro di questo percorso, che penso di avere inevitabilmente forzato nella mia interpretazione ma che spero di non avere travisato nell'essenziale, molti sono i punti d'interesse, di accordo e di critica cui si espone la riflessione di Piero Bernocchi. Per quanti accettino di discuterne, non credo sia decisivo il possibile grado di accentuazione polemica sulla *pars destruens* (Marx e il comunismo), parte obiettivamente indigesta per una consuetudine comunista classica ma nel concreto non alternativa all'ipotesi *benicomunista* che è il vero cuore della questione.

Credo sia invece decisiva la chiarificazione di alcuni elementi di strategia e di scala di priorità, riguardanti entrambi il senso stesso della democrazia integrale oggi necessaria (il «noi» come insiste Piero, la soggettività per l'altro). Ed essenzialmente, in primo luogo, la riconfigurazione psichica e politica, oltre che finanziaria ed economica, di ciò che abbiamo imparato a conoscere come il «debito»: non solo la sua ristrutturazione in senso tecnico, ma la sua acquisizione pedagogica come «cosa comune» o persino come «bene comune», come strumento comune di anticipazione dell'opera svincolato dal cappio dell'interesse e dal ricatto sulla

moneta (nel senso esplicitato a suo tempo da Keynes e riproposto di recente, ad esempio, da Fantacci e Amato in *Fine della finanza*[5].

In secondo luogo, la fine dell'asfissia da restrizione degli investimenti, nel senso dell' educazione diffusa alla pratica della decisione comune, operante nell'investimento per il tramite di un istituto pubblico (nel senso indicato da Marco Bersani e da altri a riguardo della Cassa Depositi e Prestiti) in riferimento esclusivo al soddisfacimento dei bisogni collettivi reali piuttosto che alla rendita privata pura.

Essendo inesorabilmente in marcia una trasformazione globale del mondo fino ad oggi conosciuto, i grandi fattori soggettivi e oggettivi della configurazione storica ne verranno investiti tutti senza eccezione. Tuttavia è essenziale, in riferimento a ciò che intendiamo come bene comune, soffermarci preliminarmente su una chiarificazione condivisa relativa al concetto di debito e al concetto di investimento.

L'aria invasa dal biossido di carbonio, la terra disseminata di sostanze inquinanti, l'acqua insufficiente alla propria rigenerazione, non possono tornare a una situazione di riequilibrio in grazia di dinamiche interne alle cosiddette forze della natura, le quali seguono presumibilmente una direttrice avulsa da quella desiderabile per il genere umano. Gli umani dovrebbero poter investire per tempo sul proprio futuro (o meglio, sulla propria salvezza), ma resta loro una possibilità di farlo soltanto se *l'investimento per il futuro*, che si dà sempre nei termini di un *debito per il presente*, verrà assunto esso stesso e in termini assoluti come *bene comune*.

La conquista del rapporto tra *investimento* e *debito*, e cioè di tutta la funzione della *finanza* ad una rivoluzione benicomunista è ben più importante che non la conquista dei giacimenti di metano o delle auto elettriche. La finanza, come dice la parola, è il potere dell'anticipazione in vista di un fine, e in quanto tale impone il debito così come l'inspirazione impone al polmone l'espirazione. Salvo che il polmone è una dotazione interna all'organismo che respira, mentre la borsa valori è stata costituita come un polmone a pagamento e dunque finisce sempre per portare alla morte qualunque economia ne faccia uso.

Come sia stato concettualizzato il debito nell'età antica, allorquando la mancata estinzione della anticipazione comportava l'appropriazione della persona del debitore da parte della persona del creditore (cioè la schiavitù), non è stato appreso nella sua drammatica lezione; non si è fatto tesoro delle radicali forme di contrasto addotte dal profetismo ebraico o dalle prime costituzioni greche contro questa creazione del disumano. Il capitalismo moderno ha dunque provveduto a fare un uso cinico, cieco e globale di questo automatismo, superando appunto ogni limite per il rifiuto d'origine di qualsivoglia condizione di controllo nei confronti del suo mostro. La finanza moderna non anticipa mettendo a pegno la persona dell'indebitato, ma mettendo a pegno tutto il sistema circolatorio dei rapporti economici in genere e in primo luogo il suo contrassegno primario, la moneta stessa. Spezzare questo rapporto è il compito fondamentale della rivoluzione benicomunista, e sottrarre al lucro privato il monopolio di questa vitale funzione dev'essere la sua prima conquista.

Una volta chiarito questo, l'analisi deve andare a investire gli altri fattori primari, «il più primo» dei quali io ritengo sia costituito dalle forme storiche delle soggettività, delle loro deformazioni e del loro annichilimento: popoli, nazioni, stati, colonizzazioni, classi, migrazioni, generi, dipendenze, pedagogie, rivoluzioni...

5 M. Amato-L. Fantacci, *Fine della finanza*, Donzelli, Roma 2009.

Monica Di Sisto & Alberto Zoratti
Laboratori locali di benicomunismo

«Ma il giorno che avremo sfondata insieme la cancellata di qualche parco, installata insieme la casa dei poveri nella reggia del ricco, ricordatene Pipetta, non ti fidar di me, quel giorno io ti tradirò. Quel giorno io non resterò là con te. Io tornerò nella tua casuccia piovosa e puzzolente a pregare per te davanti al mio Signore crocifisso».
Don Lorenzo Milani, *Lettera a Pipetta,* 1950

Un sottile filo rosso di profonda novità collega i movimenti Occupy, gli Indignados, ai laboratori territoriali di riappropriazione dei beni comuni, dagli orti urbani alle economie solidali, alle esperienze di autogestione degli spazi di vita e di lavoro. È una richiesta di democrazia integrale e diretta, «radicalmente contrapposta alla tradizionale domanda di ammissione ai giochi della politica istituzionale, e d'inserimento seppur critico nei poteri di Palazzo». È la trama del benicomunismo: un'idea di gestione della politica e della società non affidata a professionisti - appartenenti a un ceto separato - ma diffusa e in un certo senso spalmata su gran parte della società, con una reale socializzazione del potere. Piero Bernocchi, nel suo *Benicomunismo* ha dipanato questo filo e ne ha seguito i tortuosi sviluppi, cominciando dal marxismo e, in particolare, dalla «cucina del futuro»: quel modello di società che sarebbe dovuto derivare dalla rivoluzione e dai suoi valori ma che, in realtà, non è mai stato al centro della riflessione del ceto politico, cristallizzato nelle contraddizioni del socialismo reale e, successivamente, nella retorica sviluppista della globalizzazione.

Un volume tra i più interessanti del periodo perché adotta una prospettiva «in soggettiva», in cui l'autore agisce da protagonista dal Sessantotto all'insorgenza di Genova, dalla nascita dei sindacati di base alle leadership popolari in America latina, dal movimento contro la guerra fino ai grumi di autogestione catalizzati dalla crisi intorno ai beni comuni e al lavoro, senza rinunciare, però, a uno sforzo teorico, a un dialogo costante con il pensiero organizzato della e sulla sinistra. E a fare i conti con la sinistra di movimento, ma anche con quella istituzionale, a partire dalle sue radici.

Dopo aver preso di petto Marx e le deformazioni borghesi della sua analisi del mondo**,** Bernocchi rileva che anche il notevole movimento anticapitalistico del '68, pur mettendo in crisi l'ideologia dominante in gran parte dei Paesi dell'Occidente, non elaborò sul postcapitalismo un pensiero compiuto e alternativo rispetto alla pratica dei socialismi reali e alle teorie imperanti nel Comunismo novecentesco. «Non fummo capaci di smascherare, così come andavamo facendo per la concreta realtà del capitalismo occidentale, la falsa coscienza insita nella teoria della dittatura del proletariato, maschera della dittatura del Partito-Stato», ammette. Da lì, e da

una eccessiva fiducia nella natura umana, soprattutto in quella dei militanti di sinistra, Bernocchi ravvede l'errore, si può dire, antropologico che ha attribuito alla sinistra da parte dei suoi stessi militanti una sorta di «patente di superiorità morale» che ha minato dall'interno ogni spinta al cambiamento profondo. *Stay human*, è il mantra che Bernocchi contesta. Lo specismo del «restiamo umani» - connotato da bontà e rispetto dei propri simili - non sembra avere alcun fondamento perché, in assoluta buona fede, si mettono in ombra quei limiti dell'umano che invece vanno riconosciuti e fatti emergere in un egoismo lungimirante che, a suo avviso, è l'unico vero ponte tra «io» e «noi» agibile e solidamente fondato. Se milioni di persone dedicano tante energie a esibire il proprio ego politico, sociale e culturale sui social network, piuttosto che impegnarsi in imprese collettive come negli anni '60 e '70, sostiene Bernocchi, la causa è probabilmente l'insufficienza della proposta del «noi» rispetto all' «io».

Un elemento di avanzamento nella sostanza di quel «noi» che Bernocchi prova a riarticolare, è rappresentato dal superamento del moderno conflitto tra modello capitalistico e sistema vivente che ricuce, finalmente, la contrapposizione (reale ma assolutamente parziale) tra capitale e lavoro. Come è ben evidenziato dall'autore, «la scissione tra Uomo e Natura e la convinzione che la seconda non sia altro che una risorsa illimitata a disposizione dello sfruttamento indiscriminato da parte del primo, sono state certamente dei capisaldi da sempre dell'ideologia e dell'azione del capitalismo» (p. 126). Aggiungeremmo che questo limite di pensiero è stato un assunto centrale di tutta la struttura mentale dell'Occidente. Una forma mentis che, però, non ha risparmiato la visione «alternativa», che ha permeato in ogni caso anche i movimenti cosiddetti «antagonisti». Non a caso la centralità dei diritti della Natura, da affiancare con pari importanza ai diritti sociali, del lavoro e delle comunità, è una questione «postmoderna» che è stata capace di svilupparsi e di diffondersi, paradossalmente, solo dopo la caduta del muro di Berlino.

Una rimozione - quella del nostro essere parte di una biosfera che può prescinderci - che è stata capace di generare veri e propri mostri, anche nella lotta per i diritti nel nostro Paese. I disastri della Montedison, così come la pesante situazione creata dalle attività dell'Ilva della famiglia Riva (prima a Genova Cornigliano poi a Taranto), hanno messo più volte in evidenza la necessità di mantenere una forte connessione tra diritto al lavoro, diritto alla salute e diritto all'ambiente. Un collegamento troppe volte sacrificato dalle parti sociali come superfluo, se non addirittura controproducente. Lo stesso atteggiamento che si riscontra ancora oggi, ad esempio, nella dialettica intra-aziendale intorno a molte centrali termoelettriche, in particolare alimentate a carbone, dove alle preoccupazioni per l'impatto occupazionale di un loro superamento si sommano a fatica quelle sulle emissioni di gas climalteranti, di rilascio di polveri sottili e di altri inquinanti nel circondario.

Se l'antica contrapposizione tra diritto del lavoro e diritto dell'ambiente è ormai almeno oggetto di discussione, il rischio che attualmente ci troviamo di fronte è l'eccesso opposto. Cioè creare una lettura manichea e terzomondista secondo la quale al Nord del mondo capitalistico e vorace si opporrebbero i movimenti del Sud, e i Governi da loro sostenuti, che metterebbero al centro una lettura più olistica e sostenibile della società umana. Un errore, a nostro modo di vedere, che rischia di compromettere una qualsiasi strategia efficace di costruzione delle alternative.

Il fatto che le élites e i loro interessi si somiglino a un po' tutte le latitudini è dimostrato da molti esempi, molto chiari in proposito. Dal Venezuela paladino della lotta al cambiamento climatico, in realtà tra i principali attori dell'Opec, al Brasile prima di Lula e poi di Dilma Rousseff che sceglie di sacrificare l'Amazzonia e l'economia locale all'export agro-chimico intensivo e al petrolio. Non ultimo l'Ecuador di Rafael Correa, che nonostante abbia riconosciuto in Costituzione i diritti della Madre Terra su impulso dei movimenti indigeni e di Governi limitrofi come la Bolivia di Morales, che ha sacrificato in scioltezza il concetto di «buen vivir» e la sacralità della «madre terra» al primato dell'estrazione petrolifera, nonostante un'opposizione interna altissima, persino nel parco Yasunì, in un primo momento proposto al mondo come pratica positiva di conservazione comunitaria di beni comuni ambientali. A Nord e a Sud i movimenti e le loro innovazioni si confrontano tutti con le stesse contraddizioni, e quanto più riescono a tessere trame trasversali e internazionali intorno alle proprie vertenze, tanto più queste ultime si consolidano non soltanto come reti di sicurezza sociale, ma di nuova cittadinanza globale.

Quando a Seattle, poi a Genova, a Porto Alegre, infatti, emerge il primo movimento dei movimenti sociali realmente globale della storia, e in America latina una solida dinamica popolare esprime una politica che, con tutti i suoi limiti, intacca alcune relazioni di forza consolidate tra blocchi di Paesi, la crisi li mette alla prova inchiodando la comunità umana al crocevia tra rivoluzione informatica, sovrapproduzione e sottoconsumo. Bernocchi colloca in questa fase la nuova crescita delle economie di Stato di cui la finanziarizzazione dell'economia è strumento, non causa. Se la guerra avesse fatto ripartire l'economia occidentale, argomenta, tanto da consentirle di riprendere saldamente in mano l'egemonia globale e il pieno controllo delle risorse energetiche e naturali, come successo nel secolo scorso, il Sistema sarebbe uscito dalla crisi. Le due cose non si sono verificate. L'economia di carta non ha portato ad un aumento reale della ricchezza, e per questo, visto che il capitalismo deve pur sempre affidarsi a beni reali, prodotti e consumati da persone nel mondo reale, la spirale si è avvitata e la crisi esasperata.

Una vera globalizzazione aperta dei mercati non è operante e le regole dei commerci sono contrattate politicamente tra le grandi potenze, in base al sempre valido schema dei rapporti di forza tra esse. Per questo Bernocchi considera non cruciale, in questa dinamica, il ruolo delle imprese multinazionali: esse non sono, a suo avviso, una sorta di *Spectre governa-tutto*, come vorrebbe anche parte del movimento, ma strumenti di grandi blocchi nazionali che si confrontano verso un nuovo equilibrio di forze che al momento non riescono a raggiungere. Qui qualcosa ci divide: l'idea di chi scrive che a misurarsi a colpi di finanza e liberalizzazioni non siano, in realtà, economie nazionali ma *élites* perfettamente transnazionali che utilizzano tutti i contenitori istituiti e informali a disposizione - nella politica come nel mercato, nella legalità come oltre essa - per affermare i propri interessi, legittimi come no. È vero: una grande economia capitalistica di Stato, la Cina, sembra la forma più adatta a sopravvivere alla fase presente. Ma anche in quella esperienza persino gli interessi diffusi - non parliamo dei diritti, e tantomeno dei beni comuni - appaiono limitati dal muro, apparentemente invalicabile per ora, della sordità o ostilità della politica politicante. Non è attraverso il denaro che il capitalismo cambierà la sua natura profonda e le sue regole di base. Non è pagando la libertà di cia-

scuno schiavo che lo schiavismo è stato spezzato (almeno sulla carta). C'è bisogno di un cambiamento delle forze in gioco e del loro peso specifico, e la natura non è e non deve essere merce di scambio. Non è dalla benevolenza delle élites di questo pianeta che ci si potrà aspettare questa trasformazione, ma dal nostro impegno, dalla nostra volontà. E i beni comuni, la natura, non rappresentano solamente le nostre risorse, la nostra casa, ma la nostra stessa sopravvivenza perché noi dipendiamo da essi. D'altra parte l'esercizio di una democrazia integrale quotidiana nella gestione della società è il problema dei problemi, il vero e grande quesito che attende risposte adeguare da chi si incammina verso la prospettiva di quella società che Bernocchi definisce «benicomunista».

La democrazia formale, parlamentare e istituzionale, è installata su sistemi sociali ingiusti e sperequati, che non consentono, sottolinea il leader Cobas, alle classi e ai ceti subordinati di «gareggiare» alla pari sul terreno politico. Ma in questo i movimenti e l'economia solidale, con le loro palestre popolari di consumo consapevole, di cittadinanza responsabile, di capacità di futuro e solidarietà, hanno svolto e svolgono un ruolo indispensabile di svelamento e denuncia della fallacia di una democrazia di professionisti della politica, che consente il voto una tantum come delega a questo o quel gruppo di essi ma impedisce il controllo dell'esecuzione delle volontà popolari. L'inagibilità della politica istituita è stata argomento di una vera e propria didattica sociale diffusa.

Il contenuto prezioso delle esperienze di «altra economia» autentica è quello di essere comunità, pur con numeri ridotti, pur spesso ancora all'interno o in parte agganciate alle dinamiche del sistema capitalistico, dove però tutti gli aspetti del ciclo economico, di produzione e consumo vengono analizzati e, nei limiti del possibile, gestiti insieme. La loro alterità risiede nel piano produttivo e dell'organizzazione dei beni comuni e della vita associata sui territori, dove all'individualismo contrappongono le comunità aperte, alla competizione la logica cooperativa, alla velocità la lentezza, allo sviluppo economico il benessere diffuso.

Tutte le esperienze di economia ecologica e solidale formano una base importante da cui partire. Sono forme di comunità in cui sperimentare nuove socialità capaci di andare oltre la semplice occupazione di luoghi dismessi. Ma solo con pratiche reali di democrazia, in cui non si applicano i sacri testi del socialismo reale ma ci si dedica al riconoscimento dell'altra e l'altro è possibile fare il primo passo verso una comunità politica realmente alternativa.

Esse, insieme a molte altre esperienze di autogestione, di condivisione e socializzazione, liberano sul campo spazi alla prospettiva benicomunista: quella di una società che garantisca la socializzazione e la democrazia partecipata nel decidere l'uso di ciò che la collettività organizzata consideri Beni comuni, sottratti dalla mercificazione. L'intera transizione, infatti, deve avere come obiettivo la sostituzione di un ordine ingiusto e insopportabile con l'altro mondo indispensabile basato sull'eguaglianza dei diritti e dei doveri, sulla reale democrazia partecipata e diffusa e non, sottolinea a chiare note Bernocchi, consegnata nelle mani dei politicanti di professione. Un monito che ci fa molto riflettere e ci sentiamo di sottoscrivere, mai come di questi tempi.

Alfonso Gianni
«Benicomunismo» ovvero il Socialismo del XXI secolo

Il titolo del libro di Piero Bernocchi è un poco impervio e sul suo significato qualche autorevole commentatore - vedi Rossana Rossanda - si è permesso qualche dileggio francamente di troppo. Si tratta di un volume assai denso e che tocca diversi aspetti, tutti di grande interesse per la discussione in atto nella sinistra radicale. L'autore non è nuovo a simili fatiche di letteratura politica così impegnative, ma qui siamo di fronte a una prova più ambiziosa, quella di dare una sistemazione più organica al proprio pensiero. Al punto che Bernocchi si sente in dovere in questa occasione di fare i conti anche con Marx.

Come vedremo tra poco questa è la parte di gran lunga meno convincente del libro, ma non si può non dare atto all'autore di grande coraggio intellettuale e soprattutto della capacità di riaprire in termini spesso innovativi e stimolanti discussioni che da tempo languivano nella sinistra. Quest'ultima, contrariamente a quanto diffusamente si crede, è in preda da tempo più a un deficit di pensiero e di elaborazione che non d'iniziativa e di organizzazione. Non basta infatti assemblare le varie riflessioni o proposte che pure germinano nel campo della sinistra diffusa e in quello dei movimenti per poter dire di aver costruito un pensiero politico alternativo a quello dominante, in grado di delineare un'uscita dalla crisi profonda che scuote il sistema capitalistico mondiale.

Lo potremmo chiamare «finanzcapitalismo», per usare un altro neologismo altrettanto ostico ma di larga fortuna, dopo essere stato il titolo di uno dei più bei libri di Luciano Gallino. Questo sistema infatti è dotato di un apparato ideologico sofisticato, di una griglia di lettura del mondo sufficientemente elastica per assorbire quasi con disinvoltura le lezioni negative della storia e rilanciare alla grande. Non si spiegherebbe altrimenti perché, almeno in Europa, le teorie neoliberiste la facciano ancora assolutamente da padrone, malgrado che le cause e l'andamento della più grande crisi della storia del capitalismo europeo, potrebbero e dovrebbero dimostrare la loro fallacia. Per rispondere a questo apparente paradosso inverato, non basta chiamare in causa le responsabilità, certo gravissime, del social-liberismo, ovvero di quel pensiero della sinistra moderata infatuatosi, con la tipica foga dei *parvenu,* dei cascami del pensiero liberale in campo economico e non solo. Bisogna con coraggio riconoscere la frammentarietà e la fragilità del pensiero alternativo della sinistra radicale.

Ma che cos'è *benicomunismo*? Bernocchi si approssima a una sua non semplicissima definizione per varie strade. Questo sforzo definitorio è uno dei meriti maggiori del volume di Bernocchi. Anzitutto ci fornisce una definizione per via negativa. Esiste un *fronte anticapitalistico*, tale solo «potenzialmente» ci avverte subito l'autore, che è fatto di resistenze, lotte, ribellioni contro singoli episodi di *mercificazione* che il sistema capitalistica tende a riprodurre e moltiplicare come risposta alla sua crisi. Tutto questo insieme di movimenti non si è ancora tradotto «in una globale *alleanza antimercificazione,* che definisco *benicomunista»* afferma Bernocchi.

Nelle pagine successive egli sente il bisogno, secondo me assai pertinente, di prendere però le distanze da un'interpretazione totalizzante e quasi esoterica dei beni comuni, come se esistesse un mitico *Bene Comune dell'Umanità*. Se così fosse saremmo di fronte a una universalizzazione del concetto di Bene Comune, per cui questo sarebbe tale per tutte le classi, i ceti e gli strati sociali in modo indifferenziato. Una concezione di stampo quasi religioso. A una tale definizione giunge infatti il pensiero cattolico medievale, come compare in importanti pagine di san Tommaso d'Aquino. Bernocchi respinge una simile interpretazione e qui innesta, ma lo vedremo meglio in seguito, una critica a Marx, secondo lui reo di avere pensato il comunismo come l'implementazione del Bene Comune Universale. Se dunque una simile definizione totalizzante va respinta, i Beni comuni non possono che essere definiti al plurale e allo stesso tempo non possono essere infiniti.

Ecco un altro pregio di questa ricerca. Bernocchi sfugge a ogni retorica dei beni comuni e cerca invece di individuarli in alcune cose materiali e precise. Non siamo di fronte allo stesso rigore tassonomico che anima Luigi Ferrajoli, e che avrei preferito, nel suo monumentale *Principia Iuris. 2. Teoria della democrazia,* ma certamente a uno sforzo che va nella stessa direzione di delimitare il campo dei beni comuni, evitando così di farne il «cappello» per ogni cosa. Per Bernocchi la categoria dei beni comuni è mobile e mutevole. Non potrebbe che essere così, poiché non esistono solo i beni comuni naturali, l'acqua, il mare, le coste, l'aria, così come erano definiti nello stesso Codice Giustinianeo del 500 dopo Cristo, ma anche quelli che lo sono diventati storicamente, come, per fare un esempio tornato d'attualità nel contrasto fra l'India e la multinazionale farmaceutica Novartis, i farmaci salvavita.

Tuttavia, non tutto ciò che rappresenta un diritto può essere concepito come un bene comune. Eppure in tale errore si incorre ormai frequentemente, segno che l'espressione «bene comune» è diventata a sinistra molto di moda, al punto da creare a volte più confusione che chiarezza. L'esempio forse più clamoroso è la definizione del lavoro come bene comune. Che questo sia un diritto non vi è ombra di dubbio, al punto che su di esso è fondata la nostra repubblica, come appare dal primo articolo della Carta costituzionale. Ma questo non significa affatto che sia un bene in sé. Anzi, storicamente è stato una necessità che ha comportato lo sfruttamento di milioni di persone, la subordinazione alle logiche dell'impresa e del mercato dei diritti delle persone, l'inquinamento dell'ambiente, l'alienazione della persona. Infatti non solo nella tradizione alta del movimento operaio si parla di liberazione del lavoro, ma anche di liberazione dal lavoro. Nel Marx oggetto di critica dello stesso Bernocchi, vi sono pagine famose a questo riguardo. In fondo tutta la lotta del movimento operaio, che conosce in questi ultimi lustri non solo una stasi ma un arretramento a causa dei processi di globalizzazione, è storia per la liberazione del tempo del lavoratore dal lavoro, ossia per la riduzione del tempo di lavoro. Se quest'ultimo fosse un bene comune sarebbe dovuto avvenire esattamente il contrario.

Ma non è l'unico esempio. Uno ancora peggiore ci viene dato dal nome della coalizione che ha vinto perdendo, o viceversa, le ultime elezioni politiche: «Italia bene comune». L'Italia è un'entità geopolitica definita storicamente. Come tale non può essere un bene comune naturale, né lo è politicamente, a meno di non scadere nel concetto di patria. Lo sono le Alpi certamente, allo stesso modo per cui è bene comune la foresta amazzonica. Infatti la loro preservazione non è affare solo dei

paesi confinanti. Questo ci dice che il concetto di bene comune contiene implicitamente il superamento di qualunque dimensione nazionale.

La difesa, la valorizzazione e la gestione democratica dei Beni comuni diventano così la strategia di fondo del *Socialismo del XXI secolo,* definizione cui è affezionata la ricerca teorica e pratica della sinistra latinoamericana e che il nostro autore considera definizione equivalente a quello di *Benicomunismo*. Questa identità concettuale non è un passaggio di poco conto. Sarebbe risultata ancora più forte e chiara se l'autore avesse riproposto, nella critica al finanzcapitalismo, la questione dell'accumulazione. Come già tanti anni fa aveva ben compreso la Luxemburg e in anni successivi e diversi termini la stessa Hannah Arendt, che nella storia del capitalismo non c'è solo l'accumulazione originaria. Ogni volta che la curva del saggio di profitto scende oltre un certo limite, il sistema ha bisogno di una nuova fase di accumulazione. In questo modo agisce anche la sua *distruzione creatrice* di cui ci parla Schumpeter e che dà ragione dell'estrema vitalità del sistema capitalistico, malgrado le sue frequentissime e congenite crisi. Poiché non esistono più parti del mondo da colonizzare, il sistema non può che trovare le fonti di nuova accumulazione sottraendo risorse al pubblico. Da qui la strategia delle privatizzazioni dei diritti consolidati, del welfare, della natura che ha contraddistinto la rivoluzione conservatrice del neoliberismo negli ultimi trent'anni. Per questa ragione battersi per la liberazione dalla finanza di cose e luoghi della società è già praticare un'alta strategia di lotta per il superamento del sistema capitalistico, per il socialismo del XXI secolo.

Ma chi gestisce i beni comuni, una volta che siano stati liberati dalla privatizzazione? Qui la risposta si fa più complicata. Certamente è valida la critica alla burocratizzazione del sistema pubblico e alla possibilità che esso funzioni semplicemente da funzionario del capitale (cosa già ampiamente e genialmente intuita da Marx, in particolare nel Terzo libro del Capitale che proprio per questo non merita le critiche che il nostro autore gli rivolge in un apposito capitolo). Ma questo non ci libera dal sospetto che anche in questo libro permanga una certa sottovalutazione del ruolo che il sistema pubblico ha saputo giocare, ad esempio durante i trenta anni gloriosi del capitalismo come sono stati definiti dagli storici quelli che vanno dagli anni '45 al '75 del secolo scorso. In quel periodo in realtà lo Stato ha fatto molto di più che garantire semplicemente la riproduzione in salute della forza lavoro per le esigenze del capitale. Ha sviluppato un'attività produttiva - come giustamente sostiene Luigi Cavallaro - nella quale i bisogni delle persone, diventati con le lotte diritti, sono stati trasformati in diritti esigibili attraverso la produzione di non merci, ovvero di valori d'uso, da parte dello Stato nei campi che costituiscono il tradizionale welfare, come la sanità, l'istruzione, la previdenza. Non a caso questi sono gli stessi punti di attacco della privatizzazione neoliberista. Ciò ha provocato anche una certa svalorizzazione del denaro, dovuta all'ampliamento della quantità di non merci rispetto a quella delle merci circolanti, che è alla base di quei processi di inflazione che negli anni '70 la sinistra di allora scambiò per crisi fiscale dello Stato, determinando così la sua capitolazione di fronte alle teorie antistatuali dell'emergente neoliberismo.

Detto questo, la risposta di Bernocchi alla domanda di cui sopra è ricca di fascino e foriera di dibattiti e approfondimenti positivi. Egli a questo punto introduce la categoria della «socializzazione» che si contrappone alla pura pubblicizza-

zione dei beni. Il che implica anche una critica - questa sì condivisibile - alla fobia per ogni forma di proprietà privata che invase l'esperienza del socialismo reale classico con conseguenze deleterie. Bernocchi - che, a differenza di come viene comunemente considerato, non è affatto un estremista su questi temi - afferma con nettezza che «è addirittura dannoso che questa espropriazione (dei Beni comuni dalle mani del Capitale) si estenda a qualunque forma di proprietà produttiva, distributiva o commerciale» (p. 216). Ciò che conta è che vengano sottratti al capitale i beni strategici.

Non solo, ma la riflessione di Bernocchi nell'ultima parte del suo libro, si spinge alla questione della democrazia. Per evitare una semplice statalizzazione proprietaria dei beni comuni, bisogna che la loro gestione avvenga in modo socializzato, ovvero partecipato secondo le regole di una democrazia deliberante, entro cui è previsto non solo il voto, ma tutto il processo di conoscenza e di coinvolgimento delle persone lungo l'intero processo decisionale. Un processo faticoso ma indispensabile, da farsi con gli occhi bene aperti, ben consci dei limiti e della contraddittorietà della natura umana, come ci dice Bernocchi nelle pagine di taglio più filosofico ad essa dedicata, la quale di suo è tutt'altro che naturalmente incline al bene e alla buona socialità. Insomma per Bernocchi la storia non è concepibile come un traviamento dell'animo umano per colpa del capitalismo, quanto una corresponsabilità di donne e uomini - ovviamente in diversa misura a seconda della loro collocazione sociale - nella costruzione di un sistema che ha portato al massimo grado alienazione, sfruttamento e diseguaglianze sociali. Quindi non è il ritorno allo stato di natura e neppure le varie forme di «decrescita» più o meno felice che ci possono salvare.

Dicevo prima che convincono poco le pagine dedicate alla critica di Marx. Per diverse ragioni. La prima, la più evidente, che Marx va giudicato a partire dalle sue massime opere. *Il Capitale* sopra tutte. Senza contrapposizioni fra un giovane e un vecchio Marx, che la stessa nuova edizione delle opere complete - la cosiddetta *Mega II* - dimostrano infondate. La seconda, che non bisogna attribuire a Marx cose che altri hanno pensato in suo nome, soprattutto quando egli, non essendo più di questo mondo, non avrebbe potuto smentirli. In particolare non ritrovo affatto in Marx quell'idea di Proletariato Unico e di Dittatura Proletaria che Bernocchi gli attribuisce. La seconda come sappiamo deriva soprattutto dalla particolare curvatura che Lenin diede alla lettura di Marx, ma che nel complesso della sua opera non trova fondamento. Il primo è contraddetto proprio dalle pagine finali del Terzo e purtroppo interrotto libro del *Capitale*, ove Marx si domanda «Che cosa costituisce una classe?... A prima vista può sembrare che ciò sia dovuto all'identità dei loro redditi e delle loro fonti di reddito…». Poche righe più in là il manoscritto s'interrompe, ma è chiaro che il pensatore di Treviri, se avesse potuto, ci avrebbe spiegato che ciò che appare «a prima vista» non corrisponde affatto alla complessità della realtà e che quindi cercare l'unicità tanto nel proletariato come nella borghesia sarebbe allora come oggi impresa vana e stolta.

In realtà in questa parte del libro fanno capolino - spero l'autore non me ne voglia - alcuni guasti di una lettura negriana di Marx, lettura che ovviamente non ha solo aspetti negativi e a cui va restituita tutta la sua importanza, assieme ai suoi limiti, in quel più vasto processo che i filosofi chiamano *Marx renaissance*. Si tratta di un movimento di pensiero sviluppatosi prevalentemente in ambito accademi-

co. Ha ragione al riguardo Stefano Petrucciani secondo cui «la ripresa del dibattito su temi marxiani non ha avuto un'origine per così dire endogena, e cioè non si è sviluppata nell'ambito del "marxismo" per sue necessità interne, ma è stata suscitata in modo preminente dalla volontà di istituire un confronto tra l'approccio di tipo marxiano e quello dei nuovi filosofi politici venuti alla ribalta negli anni '70 del Novecento». La realtà a me pare però più complessa e articolata.

Innanzitutto perché anche dall'interno del marxismo militante è stato compiuto un balzo oltre Marx e verso altri rilevanti contributi filosofici, anteriori e posteriori allo stesso Marx. Faccio riferimento per l'appunto all'opera teorica di Antonio Negri. Qualunque sia il giudizio critico che su di essa si voglia dare, sono evidenti due caratteristiche della medesima che la inquadrano e allo stesso tempo assai mal la contengono entro quel processo di rilancio degli studi e delle interpretazioni marxiane cui ho già fatto riferimento.

La prima è che, a differenza di altri laboratori intellettuali, la connessione con movimenti sociali anche di vasta portata e di carattere internazionale è stata fertile e duratura. Non intendo minimamente riferirmi qui alla tragica seconda parte degli anni '70 (così continuo a considerarla, se riferita ovviamente al nostro paese, malgrado alcuni assai poco convincenti tentativi di rivalutarla), ma alla crescita del movimento no-global e dei movimenti sociali sorti nell'ambito del lavoro intellettuale e del crescente precariato diffuso. In ciascuno di questi è fin troppo evidente l'influenza diretta degli scritti di Negri, da *Marx oltre Marx* - che raccoglie le lezioni sui *Grundrisse,* tenute all'École normale superieure, su invito di Althusser, nel 1978 - fino alla fortunatissima, almeno per quanto riguarda il primo volume, trilogia uscita lungo gli anni Zero, *Impero, Moltitudine, Comune,* scritta in collaborazione con Michael Hardt. E questo può essere un altro elemento da aggiungere a quel terreno di ricerca che si è proposto poco sopra. È comunque evidente che quei movimenti per ragioni più o meno fondate, per responsabilità forse più dei marxisti che del marxismo, non hanno trovato e forse neppure cercato in quest'ultimo risposte analitiche descrittive della loro condizione e soprattutto soluzioni per il loro avvenire.

La seconda caratteristica sta nell'approccio di Negri al testo marxiano. Qui Marx non è più un classico, come è nel marxismo analitico, cioè colui che continua a parlarti, avendo attraverso il tempo sempre qualcosa da dirti, ma diventa l'interlocutore vivente. Solo che Marx effettivamente non lo è. La metafora del *revenant* non può spingersi fino a questo punto. Così il suo pensiero viene per forza di cose forzato e anche manipolato. E ogni commistione con altri pensieri diventa possibile.

Per Negri, come scrive nell'introduzione alla nuova edizione di *Marx oltre Marx* venti anni dopo le lezioni di Parigi, i *Grundrisse* erano stati negli anni '70 il «testo chiave per orientarsi nei dibattiti di quel fosco e bel periodo di sovversione». Per Negri i *Grundrisse* non sono solo il primo riuscito tentativo di dare corpo a una teoria generale del capitale, che segna in questo senso un salto di qualità nell'intero corso dell'elaborazione marxiana, senza però scindersi da ciò che la precede e soprattutto da ciò che la seguirà da lì a poco, ovvero *Il Capitale*, ma sono «ben altra cosa» ovvero «una straordinaria anticipazione teorica della società capitalistica matura». Per cui lì si può trovare ciò che oggi serve: la teoria della centralità del lavoro immateriale, poiché «il lavoro operaio industriale (in quanto lavoro imme-

diato) è ormai solo un elemento secondario nell'organizzazione del capitalismo». Evapora così la teoria del valore-lavoro. I nuovi protagonisti non sono più le classi, ma le moltitudini, idea che Negri mutua da Spinoza (e la rivalutazione di quest'ultimo è certamente una delle parti più interessanti del lavoro di contaminazione negriano, se ci si limita al lato squisitamente filosofico) e che però e non a caso sfugge, persino a lui, a una precisa definizione. Il lavoro immateriale, sottomesso al capitalismo cognitivo, si estende in ogni angolo della società, anche in modo inconsapevole da parte dei soggetti che ne sono investiti, poiché praticamente tutto, ogni manifestazione vitale, come l'agire comunicativo-relazionale, entra a far parte direttamente del processo di valorizzazione del capitale; il che porta a considerare come stramatura la rivendicazione di un reddito universale che più che di cittadinanza diventa di esistenza. Tutto questo porrebbe «con urgenza la questione del comunismo come distruzione del capitale da parte di una comunità di individui liberi e ricchi», soltanto che il punto d'attacco non è la proprietà dei mezzi di produzione quanto la determinazione di nuovi *commons*, ovvero luoghi liberati dal predominio del capitale e della stessa proprietà pubblica.

Lungo questa ardita costruzione, Negri rivisita il pensiero di Spinoza, sottolineandone giustamente il carattere eversivo rispetto alla società del suo tempo, ma proiettandolo in una ultrattività che lo trascina fino ai giorni nostri; si mischia con le elaborazioni sulla biopolitica e sulla governamentalità dell'ultimo Foucault e con il pensiero del molteplice di Deleuze e Guattari. È evidente la dipendenza dalla ricerca negriana delle attuali teorie sul capitalismo cognitivo o di quelle sui beni comuni. Il prodotto finale è davvero qualche cosa che va oltre Marx, ma grazie alla sostituzione di alcuni fondamenti decisivi della sua teoria del capitale e della società da questo dominata. Quindi più che un attraversamento, che comporterebbe una sostanziale metabolizzazione, eventualmente espellendo gli elementi caduchi, siamo di fronte a uno scarto, a un aggiramento. Il che non fa bene a nessuno. Tanto meno al «benicomunismo».

Maurizio Gubbiotti
La giustizia ambientale per una nuova stagione di diritti

Ritengo *Benicomunismo* un libro molto utile, perché ci permette di leggere il passato e il presente cercando di non fare sconti ideologici o politici, con continuità e analisi approfondite, nelle quali io ritrovo molte parti della mia esperienza personale e collettiva: così Bernocchi ci permette di parlare di futuro con meno appesantimenti del passato. Ad esempio: l'abbaglio politico e teorico che l'eliminazione della proprietà privata individuale avrebbe coinciso con la fine del processo di produzione capitalistico. Oggi la Cina mostra come il modo di produzione capitalistico ha soppiantato gli operai ma può soppiantare anche i singoli capitalisti privati, come sottolinea Piero ponendoci una riflessione molto determinata sul funzionariato istituzionale con notevole potere che gestisce capitale pubblico nazionale in convivenza con il capitale privato. Possiamo definirli «borghesi di Stato», non più servi dei padroni ma servi del capitale, semplificando.

L'abolizione della proprietà privata e la dittatura del proletariato - che avrebbero dovuto portare all'uscita dalla preistoria umana, ma hanno condotto al capitalismo di Stato - la fallacità del Proletariato unico e gli «scienziati socialisti» sfottuti da Bakunin, sono impianti teorici che il libro affronta di petto e spietatamente. L'incipit è il detto che per anni ci ha accompagnati, quel «non buttare il bambino con l'acqua sporca» tante volte messo in campo quando si è ragionato di socialismo reale. Ma siamo sicuri, si chiede e ci chiede Piero, che il bambino non abbia lui sporcato l'acqua in mezzo mondo, e ciò malgrado non si sia mai pulito? Fatti un po' di conti con il passato (anche se alcuni non ci riguardano direttamente, ma hanno influenzato il nostro mondo politico), il libro assume due assi portanti per sviluppare i ragionamenti successivi: la mercificazione globale e l'altermondialismo, che terrò come tracce di questo mio scritto.

Le principali modalità usate dai capitali per accrescere adeguatamente se stessi sono state l'ingigantimento del ruolo della componente finanziaria ma anche il saccheggio privatistico di terra, acqua e degli altri beni comuni - come spiega Piero, richiamando la necessità di sottrarli al capitale avido e inserendo una novità nel suo pensiero rappresentata dall'evidenziare la reazione della natura a tale saccheggio: con la crisi climatica e l'adattamento impossibile, a pagare siamo tutti, come ci ha ricordato uno dei massimi sconvolgimenti di questi anni, l'uragano Katrina a New Orleans.

D'altronde da tempo sappiamo, anche grazie all'iniziativa e alla mobilitazione della società civile e dei movimenti globali, che - benché tutti i documenti ufficiali dell'Organizzazione mondiale del commercio (Wto) affermino che l'ambiente non può che guadagnare da un'accelerazione degli scambi globali - i negoziati hanno rappresentato e rappresentano una minaccia molto seria ai sistemi di tutela dell'ambiente e dei diritti oggi in vigore a livello nazionale e internazionale. Come una vera e propria «Organizzazione mondiale degli affari» la Wto ha mirato da subito a ridurre, ed eventualmente a eliminare molte leggi e disposizioni che sono vitali per

i sistemi economici nazionali, i mezzi di sostentamento e l'ambiente. Il tutto a esclusivo vantaggio delle imprese e delle lobby economico-finanziarie che per lo più - come affermava Percy Barnevik, l'ex-Presidente dell'ABB, grande multinazionale svizzero-svedese - interpretano la globalizzazione «come la libertà per il mio gruppo di investire dove vuole, quando vuole, per produrre ciò che vuole, approvvigionandosi e vendendo dove vuole, sostenendo il minor numero di obbligazioni possibili in materia di diritto del lavoro, dell'ambiente e di convenzioni sociali».

Le politiche neoliberiste imposte dalle grandi organizzazioni internazionali, Fondo Monetario e Banca Mondiale e, dal 1994, l'Organizzazione Mondiale del Commercio (Wto) hanno progressivamente aggravato le condizioni di miliardi di persone nel mondo. L'Africa, continente depredato da secoli di politiche insostenibili, si è ridotto ad essere fornitore di materie prime all'intero pianeta, mentre la maggior parte dei paesi africani si sono trasformati in importatori netti di derrate alimentari. L'impatto della crisi speculativa dei prezzi agricoli è stata per queste comunità devastante. E le politiche proposte all'interno dei negoziati plurilaterali come gli Epa (gli Accordi di partenariato economico dell'Unione Europea con paesi dell'Africa, dei Caraibi e del Pacifico) o di organismi come la Wto, continuano a spingere verso una liberalizzazione dell'agricoltura e un'apertura dei mercati, invece di sostenere e tutelare le produzioni locali, i mercati interni e la sovranità alimentare di questi paesi.

In un paio di centinaia di anni sono scomparse oltre mille specie vegetali e animali in più rispetto a quanto era previsto nella normale evoluzione della storia del pianeta. L'eccessivo intervento di fertilizzanti nei prossimi decenni crescerà con la necessità di star dietro a un incremento della domanda globale di derrate alimentari che si prevede sarà, tra il 2000 e il 2050, tra il 70 e l'85%. L'intensificazione delle coltivazioni agricole accentuerà la desertificazione, l'erosione del suolo e la salinizzazione del terreno. L'ultima crisi economico finanziaria ha dimostrato l'insostenibilità di un sistema dove la finanza ed i capitali si sganciano dall'economia reale, dove il cibo diventa oggetto di speculazione finanziaria condannando alla fame oltre un miliardo di persone.

Più di un secolo di emissioni di gas climalteranti, hanno progressivamente modificato la composizione della nostra atmosfera e, quindi, la stabilità climatica del nostro pianeta. Il mondo medico-scientifico oggi non ha più dubbi sulla causa antropogenica del cambiamento climatico, legata soprattutto alla produzione di energia, ai trasporti, all'industria e all'agricoltura industriale. I dati confermano, per il secolo scorso, l'aumento della temperatura di circa 0.74°C, con stime che indicano come le emissioni siano più che raddoppiate dal 1970, con un aumento tra il 25 ed il 90% dal 2000 al 2030. Il risultato di queste stime porterebbe a un aumento delle temperature medie globali tra 1.4° e 6.4°C nel periodo 1990-2100, nella consapevolezza che già il superamento dei 2 gradi di riscaldamento oggi particolarmente vicino, avrebbe impatti devastanti su ambiente e società.

Per questo serve il blocco di qualsiasi negoziato Wto che parli di liberalizzazione del mercato agricolo, il divieto specifico per qualsiasi sovvenzione all'esportazione e la trasformazione di ogni sussidio pubblico in un esplicito sostegno alle produzioni di piccola scala, sostenibili ed attente al territorio. Serve una trasformazione del modo con cui si produce il cibo, concentrando risorse su filiere

trasparenti, eque e sostenibili, capaci di promuovere la sovranità alimentare e la tutela dell'agricoltura famigliare. Le grandi sfide sociali del presente non possono che avere come obiettivo comune quello di tutelare i diritti umani visto che gli abitanti dei Paesi ricchi consumano almeno 10 volte di più rispetto a quelli dei Paesi poveri. Complessivamente i 500 milioni di abitanti più ricchi del Pianeta - che costituiscono circa il 7% della popolazione mondiale - sono responsabili del 50% delle emissioni globali di anidride carbonica che, secondo le stime per il 2008 della Neaa, l'Agenzia ambientale olandese, sono 31 miliardi di tonnellate di CO2 equivalente. Al contrario i più poveri del Pianeta, oltre 3 miliardi di persone, sono responsabili di appena il 6% delle emissioni, ma pagano il prezzo più alto dei mutamenti climatici.

Lo scenario mondiale molto complicato e drammatico che abbiamo di fronte presenta a mio parere due componenti caratterizzanti: crisi ambientale e scomparsa della Governance mondiale, spesso surrogata quest'ultima, da strutture economiche e finanziarie sempre più spietate e voraci. Per la prima parlano oltre sei milioni di migranti ambientali costretti ogni anno ad abbandonare le proprie case e i luoghi dove sono nati e cresciuti a causa di eventi come uragani, tsunami, terremoti o alluvioni. Un fenomeno che per il 2050, secondo stime dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (Unhcr), potrebbe riguardare fino a 250 milioni di persone. La seconda componente - e questo è forse il punto di maggiore dialettica con Bernocchi - è data da una forte mancanza della politica nella Governance mondiale, che dopo essere passata dalle formule G7/8, G20, G2, ma anche G77, non fa apparire all'orizzonte risposte credibili, con le Nazioni Unite spesso punching-ball o spinte nell'oblio, e dove quindi poi organizzazioni economiche e finanziarie prendono il sopravvento.

Il sistema capitalistico si è sostituito, come telaio, alla società stessa, con un capitale libero di muoversi senza regole né controlli, e una politica e una società civile sempre più in balia di un'economia somministrata e assunta come la panacea di ogni male. La corsa all'oro si sta concentrando sulla natura e sui suoi elementi: crisi ambientale e climatica minacciano la nostra capacità di futuro, ma con cinismo e freddezza c'è già chi sta provvedendo a trasformarla in business. Io ritengo l'economia verde, o *green economy*, ma ancora meglio *green new deal*, via obbligata per rispondere alle crisi che oggi abbiamo di fronte, purché incentrata su giustizia e sostenibilità ambientale e sociale; e, ragionando nella sua accezione più larga, come sistema economico *low carbon* in grado di migliorare il benessere e l'equità sociale, riducendo in modo significativo i rischi ambientali. Un'economia a basse emissioni di CO2 infatti, è un'economia capace di imboccare la strada dell'innovazione di processo e di prodotto, che sa provocare trasformazioni negli stili di vita e nell'organizzazione sociale e che sa stare al passo con la competitività internazionale.

In Italia secondo il Rapporto GreenItaly 2012 di Fondazione Symbola e Unioncamere, la green economy è già una realtà, e fra un quinto e un quarto delle nostre imprese investono in quest'ultima e sono quelle, che nonostante la crisi, esportano di più, innovano di più e assumono più persone. A dispetto di governi che, quando pensano a misure di sviluppo, continuano a riproporre ricette del passato come le grandi opere pubbliche inutili e infrastrutture impattanti, una legge come quella del credito d'imposta del 55% per chi ristruttura introducendo misure

di risparmio energetico e di utilizzo di fonti rinnovabili, ha prodotto 17 miliardi di euro di investimenti privati: l'hanno usata 1 milione e 400 mila famiglie italiane producendo 50.000 posti di lavoro all'anno. Il 23,6% delle imprese industriali e terziarie con almeno un dipendente che tra il 2009 e il 2012 hanno investito o investiranno, lo faranno in tecnologie e prodotti green. Il 37,9% delle imprese che investono in eco-sostenibilità hanno introdotto innovazioni di prodotto o di servizio nel 2011, contro il 18,3% delle imprese che non investono green. Il 37,4% delle imprese green vanta presenze sui mercati esteri, contro il 22,2% delle imprese che non investono nell'ambiente.

L'ultimo rapporto dell'Ocse (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico) ha sostenuto che lo sviluppo delle energie rinnovabili e l'applicazione di singole misure per una maggiore efficienza energetica hanno il potenziale di creare fino a 5 milioni di nuovi posti di lavoro nel settore dell'economia verde entro il 2020. E sempre secondo lo stesso rapporto, solo una migliore gestione dei rifiuti potrebbe creare oltre 400.000 posti di lavoro entro il 2020 e una riduzione del 17% del fabbisogno di materie prime: e a livello Ue potrebbe creare tra 1,4 e 2,8 milioni di posti di lavoro entro il 2025. Un sondaggio realizzato con il programma Onu per l'ambiente (Unep) ha rivelato che non solo i consumatori in tutto il mondo sanno perfettamente cosa sia la green economy, ma anche che la sostengono per l'importanza nella protezione dell'ambient**e** (70%), per la possibilità di creare un futuro migliore per i propri figli (68%), e perché migliora la qualità della vita e combatte i cambiamenti climatici (61%).

Ma tutto ciò deve fare i conti con il quesito/slogan dei tanti Social Forum: *«Green or greed economy»?* Le tre criticità della green economy, trasparenza della filiera, accaparramento delle materie prime e privatizzazione, innervano infatti una mobilitazione mondiale, che Piero mette in risalto riconoscendole i giusti meriti, tra i quali anche il passaggio dalla democrazie per maggioranze a quella per largo consenso. Le tante realtà sociali riunite nella Cupula dos Povos proprio in occasione di Rio+20 hanno parlato di «el asalto final a los bienes comunes», un modo per estendere lo sfruttamento delle persone e dell'ambiente a nuovi settori, alimentando il mito della crescita economica infinita. Perché parlando di economia verde si deve parlare anche di equità sociale e prendere in considerazione, per esempio, il problema enorme e drammatico di quei miliardi di persone ai limiti della sopravvivenza, che rischiano di aumentare a causa degli effetti del cambiamento climatico.

Pertanto non dobbiamo prescindere da alcuni imperativi. Produrre moduli fotovoltaici o componenti per l'eolico in un quadro di sviluppo sostenibile non significa necessariamente che la sostenibilità sia totale. Le filiere produttive, ancora troppo spesso opache e intangibili, non consentono di conoscere le condizioni di lavoro e di sfruttamento dei lavoratori così come gli effetti ambientali dell'utilizzo di sostanze chimiche nei processi produttivi. Molte tecnologie verdi si rifanno all'utilizzo di alcune componenti, come le «terre rare», fortemente inquinanti al momento della loro estrazione e di limitata disponibilità. Le politiche di accaparramento di queste materie prime fondamentali per la green economy (basti pensare ai motori ibridi o ad altre come l'Indio e il Gallio per le nuove generazioni di moduli fotovoltaici) sta portando a vere e proprie tensioni internazionali così come a politiche neocoloniali da parte dei vecchi e dei nuovi attori della globalizzazione. Per ultimo la spinta da parte della Wto perché si accelerino gli scambi all'interno del mercato

delle tecnologie verdi, senza intaccare la prevalenza della difesa della proprietà intellettuale e della sua dimensione commerciale, rischia di trasformare la green economy in un nuovo cavallo di battaglia per le multinazionali detentrici del brevetto, capaci di investire ovunque convenga mantenendo però nella casa madre know-how e competenze.

Una risposta importante è sicuramente la conoscenza a rete, che può trasformarsi in consapevolezza, responsabilità individuale e diffuso protagonismo sociale, perché è possibile che alla green economy dei privilegiati si possano opporre tante piccole buone economie come ad esempio i Gruppi di acquisto solidale e i Distretti di economia solidale. Tutto ciò perché le questioni sociali sono fortemente intrecciate alle questioni ambientali, le ingiustizie sociali nel mondo e l'insostenibilità dell'attuale modello di sviluppo e di globalizzazione rappresentano binomi inscindibili. E quindi il rapporto tra la politica e le istanze delle persone, la capacità di garantire una nuova stagione di diritti dove il lavoro, la salute, l'ambiente siano diritti e non più bisogni o temi di discussione, rappresentano le sfide; così come la capacità, per quanto ci riguarda più da vicino, di rilanciare l'autonomia e il protagonismo politico e sociale del movimento ambientalista.

Le paure delle persone incentrate soprattutto sulle insicurezze del domani sono utilizzate per aumentare i profitti e ottenere il consenso. E mentre il centrosinistra in questo Paese ha rinunciato da tempo ad avere una sua idea autonoma di cambiamento e di governo, per rincorrere la destra sui suoi temi, allo stesso tempo uno dei punti più problematici della sinistra che viene definita radicale quando è stata al governo, è stato proprio il rapporto con il movimento ambientalista. Perché troppo spesso, invece di saper essere in sintonia con le istanze di cui stiamo parlando - e di cui i movimenti, a volte meglio a volte peggio, sono portatori - cercando di dare risposte a partire dal proprio ruolo, nel centrosinistra ha vinto e vince l'idea che il Paese si cambia tenendo uniti interessi qualsivoglia e contrastanti, confondendo coesione sociale e assenza di conflitto, e facendo a meno di scelte e discriminazioni tra interessi.

Ma i conflitti vanno invece promossi e organizzati senza perdere di vista la direzione generale del cambiamento. L'ambientalismo deve uscire dalle politiche di settore, allearsi con altri interessi della società, parlare la lingua di un ambientalismo sociale che guarda allo sviluppo del lavoro e delle imprese, ai diritti dei migranti, ai diritti dei tanti, soprattutto giovani, esclusi, precari, non garantiti e frustrati da un sistema che non premia il merito. Un ambientalismo sociale che vede nello sviluppo della scienza, della cultura, della ricerca, dei beni territoriali, l'asse portante di una nuova economia basata sulla conoscenza e sulla valorizzazione dei beni immateriali, ma anche al tempo stesso uno degli strumenti per la liberazione dall'oppressione delle mafie e della corruzione.

Questa sfida non si vince resistendo ai grandi cambiamenti in atto con la globalizzazione, come ad esempio l'emergere tumultuoso sulla scena economica e politica di nuovi e dirompenti soggetti come la Cina e l'India, il Brasile, ma con valori, visioni, progetti e programmi che siano in grado di misurarsi con i cambiamenti epocali in corso. Sia a livello internazionale che nazionale, ad esempio, l'acqua è stata protagonista indiscussa delle mobilitazioni e delle riflessioni di associazioni e società civile. In Italia l'acqua ha mobilitato le energie migliori del Paese portando a una travolgente vittoria referendaria e a livello internazionale il Forum alternativo

mondiale sull'acqua si è chiuso con un documento che rivendica la gestione pubblica e partecipata dell'oro blu e un sua «governance» internazionale legittima all'interno delle preposte sedi istituzionali.

Su temi quali la tutela dell'ambiente e dei beni comuni credo che la società civile globale abbia dimostrato spesso di essere più avanti della politica, con una discussione capace di tenere insieme le tante cose che comporta la privatizzazione dell'acqua, parlando ormai frequentemente di intero ciclo idrico. Il mondo agricolo guidato da Via Campesina è entrato a pieno titolo nel processo e questo promette molto bene per una collaborazione sempre più intrecciata tra movimento acqua e sovranità alimentare. Quando nacque il primo Social Forum Mondiale a Porto Alegre nel 2001, la sfida era opporsi a Davos che da anni ospitava il pensiero unico economico in un simposio, e da allora le analisi e le previsioni fatte dal movimento si sono rivelate maledettamente esatte, così come molte delle proposte alternative elaborate in questi anni sempre dal movimento.

Purtroppo però la capacità di raccogliere la sfida da parte della politica è stata nulla e gli interessi economici, fortissimi e cinici, hanno finito per continuare a vincere e ad autogarantirsi. Oggi quella proporzione criminale che mostra come il 20% della popolazione mondiale detiene e sfrutta l'80% delle risorse mondiali non mette più a riparo neanche quel 20%. E quindi bisogna ripartire dal dato che è la crisi ambientale a generare tutte le altre, e che ridistribuzione, giustizia sociale e ambientale, diritti, devono essere al centro del nuovo paradigma. Se vogliamo davvero combattere i mutamenti climatici e le sue conseguenze non abbiamo altra strada che il superamento della produzione di energia da combustibili fossili, perché va ribadito sempre che, dietro la totale insostenibilità del modello energetico, c'è proprio questo aspetto. Il carbone rappresenta la fonte più grande di emissione di gas climalteranti in atmosfera ma, a differenza del nucleare, non fa scattare immediatamente l'immagine di morte nell'immaginario comune. E bisogna dunque far capire che se un paese così importante come la Cina investe in maniera molto forte sulle rinnovabili, come ha fatto, ma poi continua a volersi garantire una crescita travolgente attraverso l'attivazione di una centrale a carbone ogni tre giorni, il futuro e la salute della sua popolazione saranno compromessi irrimediabilmente.

Benicomunismo ha provocato una discussione molto intensa e su questioni vere e urgenti: compito di tutti/e noi oggi - che è poi anche il senso di questo nuovo lavoro, fortemente voluto da Piero - dovrebbe essere di non far cadere tale confronto.

Vilma Mazza & Beppi Zambon
A proposito di *Benicomunismo*: Hic sunt leones veneti

Molta acqua era scorsa nel Brentelle che scorre sotto la Factory di Sherwood in vicolo Pontecorvo a Padova dall'ultima volta che vi era passato Piero Bernocchi, per cui questa primavera, la presentazione del suo ultimo lavoro, dal titolo suggestivo di *Benicomunismo*, ci ha fornito un buon pretesto per ridiscutere, assieme, del mondo e della sua trasformazione. Come si fa tra vecchi conoscenti, dopo i convenevoli di rito, ci si annusa, si abbozza e poi ci si addentra nei meandri, nelle problematiche della vita vissuta dai movimenti, da noi stessi, in qualità di compartecipi di tanti percorsi, di critici di altri. La discussione è andata in diretta streaming sul portale *globalproject.info* (*http://www.globalproject.info/it/produzioni/presentazione-del-libro-benicomunismo-di-e-con-piero-bernocchi/13940* e *http://www.youtube.com/watch?v=FVs3ahn-Juk*).

Un confronto a partire dal suo libro, aperto, franco, interessante; ne abbiamo anche un riscontro negli ascolti e nei collegamenti: tutto bene, dunque. Quasi.

Il vecchio Piero non smentisce la sua fama e cala la briscola: «Che ne dite di partecipare ad un volume collettivo in cui possa raccogliere le presentazioni che sto facendo in giro per l'Italia e quindi rilanciare la discussione in ambiti allargati, diversificati?».

Ed eccoci qui a tentare di contribuire alla riflessione sul nodo della trasformazione sociale all'altezza della fase che stiamo attraversando, così come ci induce a fare lo scritto di Piero. Ci accingiamo a contribuire, dopo aver scorso alcuni interventi che i più diligenti hanno già fatto pervenire e che prontamente Piero ha fatto girare per sollecitare e stimolare i ritardatari di tutte le latitudini… e a dirla tutta, ci sentiamo anche un po' in imbarazzo e molto distanti dall'ecumenismo marxista che propalano alcuni degli interventi fin qui letti, tanto più che sono arrivati da maturi e conclamati eretici dell'ortodossia comunista.

Ed eccoci qui a mettere i piedi nel foglio, convinti che solo così esponendo si possa contribuire efficacemente all'allargamento del dibattito, rispettosi delle differenze e diversità esperienziali, ma non per questo schivi al confronto chiaro.

Ci proviamo concentrandoci su alcuni passaggi che a noi sono sembrati portanti nella corposa stesura di *Benicomunismo*, seguendo la traccia bernocchiana, accordo e disaccordo.

Fare i conti con un certo Marx

Con chi vuole fare i conti Bernocchi, almanaccando quella infinita teoria di terribili errori ed orrori politici con i quali molti leader del movimento comunista del secolo scorso hanno tradotto e praticato il pensiero marxiano, dando vita alle esperienze del socialismo realizzato che noi abbiamo conosciuto concretamente ma che le ultime 5 leve generazionali hanno imparato, forse, nei libri di storia e nella narrazione collettiva? Vuol cavarsi qualche sassolino con gli epigoni della generazione del 1968, che hanno segnato l'evoluzione dei movimenti in Italia, in Europa e che

ancora insistono e si attardano a non prendere atto della loro acclarata miopia? Bene, più che lecito, ma è sembrata una lunga autopsia su di un corpo già dichiarato morto da tempo, almeno per molti di noi, che non ha aggiunto - non lo abbiamo rilevato - alcunché di innovativo rispetto alla vasta e vetusta letteratura sul tema. A meno che non fosse lo stesso autore necessitato di liberarsi dai demoni del marxismo leninismo, declinati in salsa lussemburghista.

Insomma, noi che ci siamo identificati nei topos pre e post sessantottini americani delle comuni hippies, delle Black Panters, dei Weathermen, di Marcuse, di Malcom X, di Ilic piuttosto che nell'esperienza socialista sovietica e cinese, che abbiamo amato il Che molto di più del presidente Mao, che abbiamo percepito lo Stato e le sue forme costituzionali come una gabbia da abbattere non per sostituirlo con un altro apparato statale ma con un «altroquando» comunitario, noi soggettivisti lukacsiani e al contempo operaisti, che ci siamo rotti il capo più sui *Lineamenti* che sul *Capitale* di Marx, attenti alle modificazioni del modo di produzione capitalistico, quale parametro essenziale ed esistenziale per valutare il processo di liberazione della società dalla necessità del lavoro, troviamo pertinenti e giuste le osservazioni di Piero ma oltre il tempo massimo, allorquando le evidenze storiche sono lapalissiane, tanto da rimanervi abbacinanti e storditi. Tutti noi, nessuno escluso.

La potenza corruttrice dello Stato

Per tutti coloro che hanno flirtato con le Istituzioni dello Stato, di cui i Partiti tutti sono stati e sono le colonne portanti, ricevendone ammiccamenti, consulenze, posticini al caldo, sovvenzioni, appalti, scranni e quant'altro è difficile sputare nel piatto in cui si è mangiato o al cui desco si aspira ad essere ammessi. In ciò vediamo da presso le difficoltà pratiche con cui si scontra il Grillo parlante, pur essendo capofila dei Savonarola nostrani ai tempi di Twitter. Quando, nella notte dei tempi, De Rita e il suo Censis hanno scavato nella macroregione rossa - altro che Padania - e nel fenomeno Nordest, facendo emergere le connessioni tra Amministrazione nazionale e/o locale con gli assetti produttivi presenti nei territori, con l'efficace presenza decentrata dei Servizi al cittadino, molto ci hanno raccontato, da sociologi economici, sulla pervasività dell'apparato dello stato, che era divenuto consustanziale alla materialità dello Stato; questa è l'essenza dello Stato democratico fondato sul compromesso keynesiano tra capitale e lavoro, il vero compromesso storico.

Indubbiamente lo Stato impresa, lo Stato apparato amministrativo, nelle sue ampie accezioni, è un grumo di Potere enorme, reticolare, pervasivo, corruttivo, biopolitico fino in fondo, difficile da destrutturare, disarticolare, capace di smuovere sentimenti ancestrali, quali la paura, lo smarrimento tra i cittadini e, quindi, tanto più soggettivamente, antropologicamente complesso diviene lo scardinamento del Ruolo riconosciutogli e con esso quello dei partiti che hanno concorso, in tutti questi anni, a intesserlo.

Questi passaggi - per vie diverse ma convergenti - sono analizzati, scandagliati ed enfatizzati da Bernocchi nel 5°capitolo che però si guarda bene dall'utilizzo di un concetto quale quello di «governance», sviluppato dalla scuola marxista eretica francese e anglofona, quasi temesse di pagare il dazio a chi gli steccati li vuole abbattere. Abbiamo scritto «enfatizzati», poco sopra, in riferimento alla potenza/potere dei grumi di interesse di chi grufola nella mangiatoia dello Stato, perché abbiamo avuto la sensazione di assoluta preminenza di tali aspetti rispetto

alle dinamiche complesse del capitalismo - anche molecolare - italiano che plasmano la struttura dei poteri forti e condizionano la trasformazione sociale nel nostro paese.

Il socialismo del XXI secolo

Questo termine politico, se la memoria non ci inganna, cominciò a circuitare negli ambiti del Social Forum, ritornato a Porto Alegre nel 2005, dopo la parentesi indiana a Mumbai, per indicare l'originale esperienza che stava germinando, ridefinendosi e declinandosi differentemente, in diversi Paesi dell'America latina, coniugando esperienze stataliste, indigeniste, bolivariste, guevariste in cui il processo rivoluzionario viene ricalibrato sulle esperienze concrete sviluppate nel continente. Tale dovrebbe essere un processo graduale, che non richiede l'uso della violenza, se non per autodifesa o per palese necessità, ed è sensibile al fatto che le istituzioni che abbiamo oggi sono il risultato di centinaia di anni di tentativi ed errori. È un disegno politico postcapitalista, al cui centro - Pacha Mama/Madre Terra - ritorna il rapporto storico di espropriazione dell'uomo verso la natura; per questo, le sottese relazioni sociali non possono essere cambiate dall'oggi al domani, come le stesse esperienze del socialismo reale nel mondo ci hanno mostrato. Ogni rivoluzione di larga scala sociale, che vuole avere successo, deve essere il risultato di una bene informata persuasione riguardo ai benefici di un progetto, piuttosto che un'imposizione attraverso la violenza di stato e la repressione. Questa rivoluzione attraverso la democrazia partecipativa assicurerà il potere, l'istruzione, le conoscenze scientifiche sulla società e la cooperazione internazionale.

Da queste esperienze concrete, da queste rivoluzioni democratiche e partecipate, più che dalle esperienze dei movimenti europei ed italiani, (anche se, nel definire il concetto di Beni comuni [pp. 205 e 212] rende omaggio al Forum italiano dei Movimenti per l'Acqua), ci sembra che Bernocchi attinga largamente, per declinare e adattare alle nostre contingenze, la definizione di benecomunismo per «indicare una società fondata sull'estensione, qualificazione e gestione sociale dei beni comuni - giudicati collettivamente tali attraverso nuove istituzioni di democrazia realmente partecipata»: definizione che giudica avere «un suo senso profondo e non totalizzante»[pp. 215 sgg.].

A noi verrebbe istintivo, metodologicamente, rovesciare la valorizzazione politica esperienziale mettendo al centro il nostro comune - sfaccettato - percorso di affermazione dei Beni comuni, avendo sullo sfondo le realtà statali dell'America latina, per cercare una risposta, una proposta, all'altezza del tempo e dello spazio, delle condizioni materiali di produzione e riproduzione in cui siamo antropologicamente immersi. Allora - per noi - ha più senso interrogarsi sulle nostre incapacità e difficoltà a rendere concreta la vittoria referendaria sul Bene comune per eccellenza, l'Acqua, che milioni di cittadini hanno dichiarato di voler sottrarre all'espropriazione, alla valorizzazione del capitalismo neoliberista per affidarlo alla gestione pubblica e partecipata. Impasse che ci fa sentire inadeguati a fronte dell'indifferenza della «governance», dei grumi di potere, del processo di valorizzazione capitalistico internazionale. Un muro di gomma. Allora indagare i presupposti giuridici con cui innervare le esperienze dei movimenti per i Beni comuni, diventa importante per capire, per irrobustire quelle realtà concrete, macro e micro, prodotte dai movimenti moltitudinari, come molecole della nuova società, che si fondano sulla

cooperazione sociale, oltre la proprietà privata, oltre quella pubblica, sul Comune. Non perché una definizione giuridica sia in grado di spostare alcunché nei rapporti sociali di forza ma per dare forma, corpo - qui e ora - alle nostre realtà trasformative senza aspettare un Chávez o un Correa che ci prospettino una nuova Costituzione. Se il movimento per i Beni comuni è l'insieme di dinamiche che innerva la trasformazione sociale, qui e oggi; se è l'orizzonte politico verso cui ci muoviamo e per il quale ci battiamo, dobbiamo considerarlo un divenire di lotte e conflitti, che non possono essere, aprioristicamente, misurati, definiti, catalogati e normati: i Beni comuni sono la conquista materiale di spazi di liberta che i Poteri ci contrastano continuamente, i Beni comuni sono plasmati e vivono in osmosi con i rapporti di forza che andiamo a costruire nella società.

Allora gli stimoli dei giuristi raccolti attorno a Rodotà, le suggestioni politico-filosofiche di Negri, in Italia, in Europa, in questo campo non possono essere dimenticati per costruire la prassi per i Beni comuni: e in *Benicomunismo*, nemmeno nel sesto capitolo più espressamente filosofico, ne troviamo cenno. Peccato: dei buchi o dei preconcetti!?

Transizione

Alcuni di noi sono stati parte delle generazioni che, negli anni '70, hanno dato l'assalto al cielo, con tutti i mezzi utili e necessari, purtroppo - da alcuni, altri da noi - nessuno escluso: non sono state leggerezza politica e pesantezza organizzativa, per tutti, sono stati un enorme sforzo politico, una sperimentazione sociale di terreni inesplorati, una profusione di generosità umana che rimangono note e comprensibili solo a chi ha vissuto e ha consumato quella terribilmente fascinosa, coinvolgente e dolorosamente drammatica fase storico-politica.

Aldilà delle narrazioni, aldilà della saggistica oltre l'agiografia del periodo, rimane la riflessione politica, le risultanze a consultivo delle esperienze sociali e politiche che ciascuno ha attraversato, gli insegnamenti che se ne possono trarre per la definizione di nuovi paradigmi interpretativi e organizzativi con i quali affrontare il quotidiano.

Ci è piaciuta la secca schiettezza con cui il tema dell'uso della forza [pp. 326 sgg.] viene trattato, dalle sue modalità espressive che storicamente si sono determinate, al suo dibattito nella fase pre e post Genova, dall'autentico e onesto pacifismo di Zanotelli a quello subdolo e arrogante di Bertinotti, fino alla definizione paradigmatica di praticare quello che unisce ed escludere ciò che divide, nell'assunzione che il processo di trasformazione sociale, la pratica del Comune, richieda, nei suo divenire, forme di autodifesa, forme d'uso della forza di inevitabile necessità laddove il sistema dei Poteri si opponga con la violenza e la repressione al processo di cambiamento in atto.

Tra il dire e il fare... un gran lavoro ci aspetta.

Alessandra Mecozzi
Un difficile esercizio

L'»esercizio» che ci ha dato il «professor» Bernocchi non è semplice! I nove capitoli del suo libro *Benicomunismo*, in oltre trecento fittissime pagine corredate con dovizia (talvolta eccessiva) di note, citazioni, autocitazioni, rappresentano un materiale di studio interessante, sia per le analisi critiche che sostanziano la maggior parte del testo sia per l'ambiziosa proposta del benicomunismo. Gli accordi e disaccordi, come le questioni aperte, che ci viene richiesto di formulare non sempre sono così facili da districare, spesso si presentano intrecciati. La cifra del libro è il punto di vista critico, sul pensiero e sulle pratiche della sinistra, tradizionale e non, sul versante teorico-filosofico e su quello filosofico-politico. Il libro, proprio per le sue caratteristiche di problematicità, può essere un utile strumento di lavoro, di stimolo alla ricerca e alla discussione, per studenti e studentesse. È anche utile per chiunque abbia interesse ad attraversare il cammino dei movimenti in Italia e nel mondo, confrontandolo con quello della sinistra politica.

Si tratta infatti di una lettura, critica e autocritica, sia dei movimenti del '68, ai quali viene imputata l'incapacità di esercitare, pur nella loro radicalità, un'analisi critica del socialismo reale e delle società del socialismo realizzato, di non aver saputo costruire un pensiero alternativo sul postcapitalismo, sia di quella sinistra che, a questa incapacità (?) ha aggiunto una costante presa di distanza dal conflitto sociale. Piero si propone di dare e stimolare risposte in questa direzione, e di formulare, non senza interrogativi e incertezze, un'ipotesi nuova di modello sociale e di democrazia, tracciandone le basi teoriche e passando in rassegna alcune esperienze utili allo scopo. La proposta si riassume nel termine di «benicomunismo», che dà il titolo al libro, per realizzare la quale è necessaria un'ampia coalizione di forze, un nuovo modo di prendere decisioni, il lavoro di più soggetti disponibili a «contaminarsi» reciprocamente.

L'ispirazione del processo del Forum Sociale mondiale e del movimento altermondialista emerso in Italia con il Genoa Social Forum e «Genova contro il G8» del 2001 (all'interno del quale ho avuto modo di conoscere e lavorare con Piero) è chiara; apprezzabile è il tentativo, attraverso questa ispirazione, di denunciare il provincialismo della cultura politica italiana, sia con i riferimenti alle esperienze latinoamericane, alle nuove costituzioni di Ecuador e Bolivia, ai nuovi governi resi possibili da anni di forti movimenti e lotte sociali, sia mettendo in evidenza i legami tra il movimento di Genova e quello mondiale, caratteristica del resto propria del movimento altermondialista e del processo dei Forum, in questo estremamente diversi da quelli del '68 e ancor più del '77, in risposta alla fase di globalizzazione spinta e alla sua ideologizzazione.

Per chi, come la sottoscritta, ha vissuto 41 anni di esperienze nel sindacato metalmeccanico più aperto culturalmente e politicamente ai movimenti e più conflittuale socialmente, come la Fiom e la Flm - per il periodo 1972-1984 - non è difficile condividere questa ispirazione e molte delle considerazioni che a partire

da quella vengono fatte, ad esempio nel terzo capitolo, sulla conflittualità anticapitalistica.

Altrettanto condivisibile la critica ai padroni e all'ideologia, falsa, del libero mercato, come a quella della «fine del lavoro» e della scomparsa della classe operaia, con cui veniamo da almeno 30 anni (sconfitta alla Fiat del 1980...) tartassati da mezzi di informazione e varia pubblicistica, mentre nel mondo il lavoro operaio si è esteso, pur in modo inversamente proporzionale alla diffusione dei suoi diritti. Ma si è anche ampliato il bisogno di autorganizzazione e di lotte per conquistarli, contro la mercificazione generalizzata delle persone, il dilagare della precarizzazione di lavoro e vita, la rapina dei beni comuni. Giustamente viene messo in evidenza come il padronato in tutto il mondo appare sempre più statalista quando si tratta di avere vantaggi e sovvenzioni dallo Stato o dalle Istituzioni, e sempre più liberista invece quando si sottrae alle proprie responsabilità e doveri verso chi produce la ricchezza e verso la società. Azzeccata anche la critica a Negri-Hardt (libro *Impero*) e al loro elogio degli Stati Uniti, dove ha avuto grande successo, ma anche in parte della sinistra italiana, proprio, paradossalmente, nella fase che va dalle guerre umanitarie alla guerra permanente (p. 133), poi costretti a correggersi a proposito della politica di Bush e della reazione all'11 settembre, con l'invasione dell'Afghanistan prima, dell'Iraq poi e i conseguenti disastri umani ed economici provocati.

Riconosco allo scritto di Bernocchi l'impegno, piuttosto raro nella cultura politica della sinistra, di analizzare, nell'ambito della conflittualità anticapitalistica e delle lotte contro la mercificazione globale condotte dal movimento altermondialista, l'attualità del conflitto donna-uomo e dei conflitti religiosi, sottovalutati e trascurati anche dai nuovi movimenti, dal '68 in poi. «Credo che senza l'intervento organizzato del femminismo nei movimenti studenteschi e operai, la contraddizione uomo-donna e il conflitto con il patriarcato ancora operante nel capitalismo avrebbero continuato ad essere inseriti banalmente come sottoprodotti nel dominante quadro del conflitto tra padroni e operai/salariati» (p.105). Ma ritengo che la questione venga affrontata da un punto di vista «classico», quello della disuguaglianza sociale e dell'oppressione patriarcale, oppure con lo sguardo «delle diversità»... E infatti il *pensiero della differenza* viene definito « valido per la Natura e per l'Ambiente come per le organizzazioni sociali umane», non cogliendone l'aspetto, a mio avviso di maggior rilievo, quello «filosofico-simbolico» che ha ben espresso, dopo anni di lotte, l'emergere della soggettività politica delle donne e il nascere di una «questione maschile», cioè una svolta nell'analisi e nella stessa definizione dell'obsoleta «questione femminile».

Del resto, il soggetto politico femminista che in Italia più che in altri paesi europei (e più similmente in America latina) si è radicato socialmente, e l'esperienza del femminismo sindacale ne è una prova, nasce, come ebbe a dire una scrittrice francese, dalla «crisi di identità della donna emancipata» (Suzanne Blaise, *Des femmes de nulle part...*), non dalla rivolta sociale contro la disuguaglianza, mettendo in discussione qualità e natura del potere e aprendo una fase nuova del cammino delle donne nel mondo, come hanno mostrato i grandi Forum di donne da quello di Nairobi nel 1985, poi quello di Pechino 1995 (entrambi in occasione delle Assemblee delle Nazioni Unite sulle donne), che hanno precorso in qualche modo il processo del Forum sociale mondiale...

Trovo sorprendente invece, che né qui né negli ultimi capitoli, relativi all'attualità, venga considerata l'esperienza pluriennale di resistenza sul campo, di pratica sindacale, antiliberista del sindacato metalmeccanico Fiom, diventato per questo un punto di riferimento sociale e politico in Italia, come per alcuni sindacati di altri paesi, e per la stessa Federazione internazionale dei metalmeccanici alla cui partecipazione ai Forum mondiali ha ampiamente contribuito! Ritengo soprattutto che non sia possibile rimuovere un'esperienza, con una resistenza contro la distruttività industriale e di diritti della Fiat, che nel nostro paese rappresenta un elemento significativo di conflittualità sociale antiliberista e democratica, ed esprime una soggettività operaia che rimane un pilastro dei processi democratici, e dell'apertura e contaminazione nei confronti dei movimenti per la giustizia sociale e la democrazia.

Sull'onda dell'approccio «pancritico» nasce l' alternativa del benicomunismo, collegata per gli aspetti più pratici e realizzabili alla parte dedicata ai movimenti, alla crisi, alla transizione. È questa decisamente la parte dove si concentrano le questioni aperte e gli interrogativi più importanti, una parte interessante anche per la rassegna analitica dei movimenti altermondialisti e in particolare di quegli elementi che hanno spinto alla configurazione del movimento altermondialista come «movimento mondiale contro il liberismo la guerra il razzismo il patriarcato (pp. 280-5): la mercificazione globale; la precarizzazione del lavoro salariato; la guerra permanente e globale; la forte regressione sociale, economica, di qualità della vita anche di buona parte della classe media nei paesi a capitalismo sviluppato; l'espansione dell'emarginazione sociale, etnica, razziale, economica. Tutti processi che hanno fatto sì che l'alleanza antiliberista sia inevitabilmente plurale e composita, agerarchica, non riconducibile alla «centralità della classe operaia»; necessariamente opposta alle decisioni «a maggioranza» e invece utilizzatrice del metodo del consenso (già in anni precedenti adottato nel movimento delle donne, non invenzione del movimento altermondialista!).

La possibilità di realizzare il benicomunismo nasce anche dall'intreccio e scambio di esperienze di tanti paesi, europei e non. Interessante come esso venga distinto dal Bene Comune dell'Umanità, già proposto come oggetto di una dichiarazione universale da François Houtart nell'Assemblea delle Nazioni Unite del 2008-2009 e assunto, insieme al Bene Comune della Madre Terra, dal Presidente dell'Assemblea nel suo discorso di chiusura. Bernocchi denuncia infatti in questo concetto un rischio di «totalitarismo» ideologico (Conferenza «Dai Beni comuni al Bene comune dell'Umanità», 2011, Fondazione Rosa Luxemburg). E così nel decalogo che definisce il benicomunismo «un possibile modello di società che fuoriesca dalla padella scottante del capitalismo senza cadere nella brace infuocata del "socialismo realizzato" del Novecento» (p. 213), sono presenti gli aspetti della pluralità e quello sociale/naturale, determinanti per i beni comuni. Questi non sono sempre gli stessi in ogni epoca storica, sono caratterizzati da mutevolezza e da una natura conflittuale, come mostra l'esempio di altri paesi in America latina, in Asia, dove lotta per i beni comuni significa ad esempio lotta contro le deforestazioni o i cambiamenti del corso dei fiumi con la costruzione di dighe. Ne viene sottolineata l'incompatibilità con il capitalismo e l'impossibilità quindi di qualsiasi forma di mediazione con esso (del genere *green economy*). Ma l'autore mette in guardia dall'ipotesi di totale statalizzazione dei beni comuni come anche da quella dell' esproprio di qualsiasi proprietà, produttiva, distributiva, commerciale.

Il grande interrogativo è come l'evoluzione sociale possa consentire l'esproprio al capitale dei beni comuni, cioè quale sia la forma di democrazia integrale, radicale e partecipata che ne consenta la socializzazione. Interrogativo centrale, che torna anche negli ultimi tre capitoli, insieme a diversi altri. Sono infatti i capitoli relativi alla politica, alla crisi, alla possibilità di una nuova politica, a partire dai nuovi movimenti, a cominciare da quello no-global o altermondialista che, a differenza di quello del '68, si presenta come un'alleanza tra soggetti molto diversi tra loro, disponibili però alla reciproca «contaminazione».

A mio avviso, avrebbe meritato un maggior approfondimento e un'analisi più accurata l'emergere nella sponda sud del Mediterraneo, nei paesi del Maghreb, di movimenti che prendono la forma di forti lotte popolari per democrazia e giustizia sociale, che riescono a cacciare regimi pluriennali, con situazioni sociali e politiche molto complesse, anche dal punto di vista della dislocazione geopolitica e delle forze in campo, dall'Islam politico al ruolo storico degli eserciti, socialmente ed economicamente radicati, con un peso, anche nella repressione brutale, molto significativo, con tutti i rischi di guerra civile, come le realtà di Siria ed Egitto stanno a dimostrare.

Per quanto siano stati definiti come propri ispiratori dai movimenti degli *indignados* spagnoli o di *Occupy* negli Stati Uniti, le differenze sono radicali, come anche il rapporto con i paesi europei. È decisamente difficile vederne analogie o punti di contatto. La questione dell'Europa e del suo rapporto con la riva sud del mediterraneo, del rapporto tra le due rive, è tutta aperta, sia dal punto di vista politico che dal punto di vista economico. Sola certezza, dopo il Forum sociale mondiale di Tunisi, che i movimenti europei e in particolare quelli italiani e della riva nord hanno tutto l'interesse, reciproco con la riva sud, a stabilire contatti permanenti, a giocare un ruolo di costruzione «mediterranea», a fronte di un ruolo dell'Unione Europea finora praticamente nullo, quando non negativo.

L'attenzione di Piero si concentra maggiormente sulla situazione europea e sull' impatto e le responsabilità della grande crisi. Criticando chi accusa il sistema finanziario, le banche e i mercati come le origini della profonda crisi di sistema, viene invece sottolineato - nonostante più volte siano stati dati per morti gli Stati nazionali anche all'interno dei movimenti- il conflitto interstatale e intercapitalistico, con il ruolo preminente della Germania e la sua pesante politica nei confronti dei paesi del sud Europa. Vengono giustamente denunciate le responsabilità nelle politiche distruttive dell'austerità dei governi nazionali, del governo Monti cui ha corrisposto in Italia la «relativa» staticità di un movimento sociale e sindacale indebolito dagli attacchi al lavoro e dalla precarizzazione spinta del lavoro dipendente degli anni '80 e '90. D'altra parte si è messa in luce l'assenza di convergenze tra i Governi europei che al contrario sono apparsi divisi e in conflitto, con il palese interesse della Germania a salvaguardare la sua struttura economica e produttiva e a trarre benefici da un mercato europeo e una moneta unica, essendo un paese prevalentemente esportatore. «Smentendo brutalmente chi favoleggiava di «governo unico delle banche» la politica del governo tedesco ha continuato spietatamente a far ingrassare solo quelle tedesche... mettendo in conto il massacro delle economie e delle società dell'area mediterranea, abbassando fino ad azzerarlo il tasso di interesse interno, attirando in Germania una valanga di capitali... e mantenendo il divario con quelli dell'area mediterranea alle cifre dell'ultimo periodo di gestione berlusconiana in Italia» (p. 306).

All'inutilità e dannosità delle misure economiche e sociali di Monti viene opposta la possibilità di risposte diverse, almeno per tamponare la crisi, in sei punti: una vera patrimoniale, una tassazione progressiva, il recupero serio dell'enorme evasione fiscale, la drastica riduzione delle spese della politica istituzionale e della corruzione pubblica, la riduzione delle spese militari, il riassorbimento dei capitali dei Fondi pensione nel sistema previdenziale pubblico. Il tutto per reinvestire, ad esempio, nei beni comuni e in reddito minimo garantito.

La profondità della crisi, in cui collassano non solo economia e lavoro, ma anche ambiente, risorse naturali, acqua, energia, sembra produrre la consapevolezza generalizzata che siamo in una crisi globale dell'intero sistema capitalistico di gestione del mondo, da cui non è possibile uscire se non con una radicale trasformazione, possibile solo se operata da una sempre più ampia alleanza. Se, come è evidente, la classe operaia non può, come nei secoli scorsi, essere IL soggetto al centro di questa profonda trasformazione radicale, l'alleanza dev'essere molto vasta e inclusiva, dato che è in discussione la sorte del pianeta. I tanti conflitti sociali del lavoro e nel lavoro nel mondo mostrano che essa rappresenta un soggetto ineludibile e indispensabile, nella transizione del nuovo secolo, dal capitalismo al benicomunismo o, come viene detto in altri paesi, al socialismo del XXI secolo.

Transizione da costruire per prove ed errori, con sperimentazioni, alcune già in corso, in particolar modo e per qualità ed estensione, in America latina (p. 314, citazione da Giuseppe De Marzo, *Buen Vivir*) dove il nesso fondamentale è quello tra democrazia politica ed economica e il motore è la contestazione dal basso di scelte economiche e politiche, ad opera di movimenti sociali. «La partita decisiva si gioca dunque sulla capacità di trovare quelle nuove forme di democrazia diretta che tolgano dalle mani non solo dei privati ma anche dalle mani dei funzionari del capitale di Stato il possesso sui principali mezzi di produzione e finanziari e su tutto l'arco dei Beni comuni da socializzare» (p. 315). Siamo dunque ben lontani da qualsiasi possibile analogia con «il socialismo realizzato», in primo luogo per il tasso di libertà e partecipazione che caratterizza queste esperienze. È importante dal punto di vista di un necessario cambiamento di paradigma culturale, anche la lettura positiva che viene fatta, di sperimentazioni di nuova economia europee e italiane, contro la frequente opinione negativa secondo la quale «non contano niente perché tanto non cambiano il sistema» (Alberto Zoratti-Monica Di Sisto, *Rievoluzione. Dal fallimento fossile alla giustizia climatica e sociale*, Altreconomia edizioni 2010), con un'attenzione particolare al ruolo di un'altra agricoltura che sottragga all'agrobusiness e all'inquinamento la produzione agricola, realizzando un lavoro eco e agrosostenibile.

L'ultimo grande interrogativo riguarda come sia possibile compiere la transizione verso un altro modello economico e sociale, che è il benicomunismo, dove tema centrale è il confronto con il potere, la sottrazione di potere per un superamento del capitalismo e l'ineluttabile domanda: questo passaggio implica l'uso della forza o può, e come, avvenire per via pacifica? Il primo punto è che non è possibile pensare a una trasformazione radicale e immediata, ma è indispensabile una lunga fase di gestazione e sperimentazione; in secondo luogo è indispensabile condizione la partecipazione popolare; in terzo luogo è necessario definire forme di controllo su capitale pubblico e uso del territorio; e arrivare a una riduzione drastica e redistribuzione dell'orario di lavoro.

La necessità e validità del carattere pacifico della lotta è anche sostenuta dalla dimostrazione del fallimento delle esperienze rivoluzionarie del Novecento e dai più che discutibili risultati del socialismo realizzato. «Se si punta a creare un nuovo sistema di vita - l'altro mondo possibile... basato sulla giustizia sociale economica ambientale e su una democrazia massimamente partecipata e diffusa, il suo raggiungimento può avere successo solo se fondato sul più largo e convinto consenso sociale di larghe maggioranze della popolazione» (p. 327). Sola forma ammessa è l'autodifesa di fronte alle reazioni violente dei poteri messi in discussione. Più in generale c'è l'indicazione di «rispondere alla violenza del sistema garantendo comunque un proprio spazio di massa con strumenti pacifici ma anche con l'uso intelligente e originale di una forza condivisa, facendo divenire nuova legalità costituente ciò che il sistema vorrebbe considerare e sanzionare come illegalità e crimine».

L'esclusione di qualsiasi forma di *violentismo* e *brigatismo*, dove la violenza viene usata come «gesto teatrale», come avvenuto in anni passati, è netta come netto è bandire l'idea di una possibile trasformazione dall'alto, in qualsiasi modo essa avvenga. Ma netta è anche la critica nei confronti dell'estremismo integralista non violento. Ne è citato come espressione significativa Fausto Bertinotti nel 2004, quando ha aperto anche uno scontro interno al movimento italiano, per «preparare il terreno al rientro istituzionale». In conclusione: «la violenza e l'uso della forza non possono essere lo strumento quotidiano e permanente di un movimento di lotta, né di una rivolta o di un'insurrezione, né tantomeno a più largo raggio di un processo di transizione e di trasformazione rivoluzionaria, se di tali mutamenti abbiamo una visione corretta nel senso della loro complessità, durata, estensione e anche contraddittorietà persino all'interno del fronte o dell'alleanza che li provoca e li difende».

Anche laddove sono state usate forme di autodifesa con la forza da lavoratori e lavoratrici (picchetti, occupazioni di case, scioperi illegali, blocco delle merci...) mai la violenza è stata usata come forma di espressione «teatrale» per affermare la propria alterità. Quindi, sintetizzando in una linea guida l'orientamento per le forme di conflitto con i poteri, si può dire che esso consiste nel praticare ciò che unisce ed escludere ciò che divide, in tal modo estendere e rafforzare le alleanze praticando l'ispirazione fondamentale per un altro mondo possibile lanciata dal Forum Sociale mondiale e dalla Carta di Porto Alegre nel 2001.

Roberto Morea
Una lettura del marxismo che va oltre Marx

Il libro di Piero Bernocchi *Benicomunismo (*con l'esplicito sottotitolo *Fuori dal capitalismo e dal «comunismo» del Novecento*) offre numerosi spunti di riflessione e di confronto sul cammino della sinistra in Italia e nel mondo. Dall'esperienza del suo percorso personale e politico Bernocchi ci invita a riflettere in modo collettivo per cercare un terreno comune da cui ripartire con un ragionamento che va alle radici della natura umana e dei rapporti sociali. L'idea di «benicomunismo» da lui teorizzata parte da una critica ad alcuni aspetti dell'analisi marxista. Per spiegare questo concetto utilizza la metafora del «bambino e l'acqua sporca». A coloro che sostengono che si può anche criticare il «socialismo reale» del Novecento, ma non per questo si deve gettare tutto, Bernocchi risponde che in realtà «è lui (il bambino) che ha sporcato l'acqua in mezzo mondo e, ciò malgrado, non si è pulito».

Secondo l'autore, ci sono elementi precisi dell'analisi marxista che hanno prodotto e producono «l'acqua sporca», tra queste, in particolare, l'idea del proletariato come *unicum* il cui interesse viene meglio interpretato da alcune avanguardie e da intellettuali capaci, i cosiddetti *scienziati comunisti*. Da qui l'idea che sia necessario un ripensamento che faccia i conti sulle ragioni storiche, sociali e politiche che hanno condotto al fallimento dell'esperienza del socialismo realizzato. Una critica che non sminuisce il valore dell'analisi marxista ma che propone, secondo me correttamente, un ripensamento della struttura dello Stato costruita su un presupposto errato.

Nell'esperienza storica del socialismo reale, le avanguardie e gli *scienziati comunisti* si sono posti alla guida costituendo un luogo di potere separato e assoluto, fino a trasformare la dittatura *del* proletariato in una dittatura *sul* proletariato. In tale contesto la teoria di benicomunismo si pone all'interno di una rilettura non dogmatica del marxismo, cioè come costruzione di un pensiero che va oltre lo stesso Marx. Il testo di Bernocchi ha il pregio di guardare al comunismo inteso «come superamento dello stato delle cose presente»; un percorso fatto spesso di strappi e di rotture, che non è riconducibile a una singola analisi e che ci porta ai giorni nostri a includere il femminismo e l'ambientalismo come parte di questo cammino in cui la condivisione e i processi decisionali sono nelle mani di una democratica e consapevole partecipazione.

Del resto questo percorso non è mai stato univoco; già Rosa Luxemburg e Antonio Gramsci, pur riconoscendo a Marx elementi di indagine socio-economica indispensabili e illuminanti, proponevano un'evoluzione di quel pensiero. Si può, anzi si deve parlare di marxismo non come una statica osservazione e applicazione di «leggi», ma come un processo sempre in evoluzione, teso alla ricerca di elementi di analisi delle fasi storiche-economiche che si trasformano continuamente. A partire da questo principio non è possibile parlare del comunismo senza affrontare la questione del «centralismo», inteso come gestione del potere e delle forme di democrazia a esso connesse. Rientra in parte in questa concezione l'idea di un

comunismo non sovietico, l'idea dell'eurocomunismo; un punto di rottura che provava a fare i conti con «la speranza nel cielo di Praga», con la volontà di ridefinire la dimensione individuale dentro l'idea collettiva, «l'io nel noi» e non «l'io contro il noi». Un concetto che ritroviamo anche in Zygmunt Bauman (*Danni collaterali*, Roma-Bari 2013) che curiosamente adotta la stessa immagine del bambino e l'acqua sporca nel descrivere la mancata soluzione dei problemi sociali dopo la caduta del muro di Berlino e che riconduce la costruzione del comunismo sovietico alla condizione di «fase solida della modernità». Una fase che era caratterizzata dall'interdipendenza fra padroni e lavoratori, in cui lo Stato aveva un ruolo regolatore e pianificatore.

A Est come a Ovest la forma Stato si è risolta in un mancato cambio di paradigma. A Est, cioè nel *Socialismo di Stato*, la forma Partito-Stato ha riprodotto una struttura di potere altrettanto gerarchica e oligarchica. A Ovest, cioè nei paesi a economia capitalistica, la definizione della conquista dello Stato ha identificato la forma partito come elemento centrale nella costruzione della forza di opposizione. In entrambi i casi si è finito per inaridire il terreno della democrazia. In Occidente il processo di ricerca di consenso ha sempre di più accomunato le forze politiche nella pratica del potere, facendole diventare competitor in una disputa che nei fatti non comportava che lievissime differenze. Per dirla con Bernocchi «l'americanizzazione del governo della Pepsi contro quello della Coca-Cola».

L'esperienza personale e politica che Bernocchi ci offre nelle pagine di questo libro, inizia dal '68, un movimento operaio e studentesco che, per la prima volta, per usare le sue parole e quelle di una bella canzone di Paolo Pietrangeli «non è scappato davanti alle cariche della polizia», ma che, nonostante tutto, non ha saputo fare i conti con la «forma avanguardia-massa», riproponendo in piccolo le dinamiche di potere intellettuale di cui è rimasto vittima. La mia esperienza parte dal passo successivo, quel movimento del '77 che, anche se in modo un po' velleitario, aveva al suo interno elementi di rifiuto della logica verticistica. Basti pensare all'esperienza degli Indiani metropolitani e alla «risata che vi seppellirà», che dimostravano la ricerca di uno spazio e di forme nuove per la politica. L'intreccio fra quella ricerca e quella tra il personale e politico, le relazioni tra ambiente e sviluppo, sono stati in quegli anni parte integrante della critica al modello capitalistico. Negli stessi anni il governo delle «convergenze parallele», come ebbe a definirlo Aldo Moro, in qualche modo precursore delle attuali «grandi intese», garantiva il funzionamento del governo dello Stato, definendo, in modo sostanzialmente invariabile, la cornice entro cui era possibile muoversi. Di fatto la garanzia offerta allora dal Pci alla stabilità del quadro statale ha indebolito ogni avanzamento possibile. Una questione, che oggi si ripete come in un *déjà vu*.

L'apertura della fase liquida

In Italia dalla fine del decennio rosso 1968-77, cioè dalla sconfitta sulla scala mobile in avanti, la vittoria del modello economico neoliberista è passata prima di tutto sul piano culturale ed è stata imposta mediaticamente anche con grande dispendio di energie e risorse. Si è voluto far passare il pensiero unico del «capitalismo come fine della storia», esaltando la dimensione individuale, come cifra del nuovo modello economico. Famosa è la frase della allora prima ministra Thatcher: «non esiste la società esistono solo individui». Lì ha inizio un periodo della storia

che efficacemente Zygmunt Bauman definisce la «fase liquida della modernità». Nel nome di ciò che hanno chiamato «modernità» i dirigenti dell'allora Pci hanno messo in atto meccanismi di trasformazione fino a porsi alla testa dei processi di globalizzazione neoliberista. Questo ha di fatto smantellato ogni capacità di resistenza e ribellione dei lavoratori che hanno visto giorno dopo giorno erosi salari e diritti. Se c'è qualcuno che oggi porta avanti una lotta di classe sono «gli altri», come ricorda il miliardario Warren Buffett quando dice: «è la mia classe, la classe dei ricchi che sta facendo questa guerra e la stiamo vincendo».

È evidente che la disgregazione degli interessi e la capacità del capitalismo di fare proprie le diversità e usarle per esaltare l'individualismo, rende facile il dominio e impedisce ogni cambiamento possibile. La scomposizione del mondo del lavoro in mille forme contrattuali e la precarizzazione sono la ricaduta di quel modello culturale. La rottura dei legami sociali, la competitività, la lotta dell'ultimo contro il penultimo, sono quindi l'essenza della condizione sociale in cui viviamo.

A ciò va aggiunto il fatto che siamo in una fase di competizione globale in cui anche la costruzione dell'Unione Europea, in nome delle leggi del mercato, dà una inesorabile spinta verso il «gioco al ribasso», provocando in questo modo una guerra tra poveri. Un sistema che aumenta il divario tra chi vive uno stato di benessere sempre maggiore e uno strato sempre più ampio di popolazione che vive un costante impoverimento, che cancella diritti e forme di dignità raggiunte a fatica, in Europa, solo dopo una guerra mondiale. Quando Mario Draghi afferma che il modello di welfare europeo è incompatibile con le leggi di mercato, in realtà detta le condizioni per il rilascio dei finanziamenti europei, subordinandoli a controlli che da semplici «indicazioni» divengono ora vere e proprie imposizioni sulle politiche economiche e sugli investimenti dei singoli paesi europei. Il mantra della privatizzazione continua come se nulla fosse, anzi si usa la crisi per accelerare questo processo.

Le persone, i lavoratori che vedono sottrarsi ogni certezza di futuro e, a questo punto, anche di presente, non hanno strumenti per reagire e contrapporsi in modo efficace a questo stato di cose. Le battaglie che vengono fatte sono limitate a singole vertenze e sono spesso fatte di disperazione e gesti individuali, da chi sale sulle gru a chi si incatena. Anche quando masse di persone scendono in piazza per protestare contro decisioni impopolari, questo non sembra incidere né modificare decisioni imposte dall'alto: si pensi, ad esempio, all'uso della forza contro il movimento no-Tav.

Alleanza *benicomunista*

In questi anni, come racconta Bernocchi, sono cresciuti in Italia, in Europa e nel mondo movimenti che, pur nelle loro specificità, hanno messo al centro del loro operare sistemi di lotte contro la mercificazione di ogni tipo di attività e di ogni spazio e che hanno proposto metodi di contaminazione ponendo di fatto, in questo modo, le basi per una costruzione di una alleanza antiliberista. Un esempio di questo è stato il Social Forum Europeo di Genova nel 2001. Un sistema di alleanze che ha saputo costruire la propria azione comune su obiettivi e pratiche condivise come quella del consenso, senza distruggere l'identità delle singole forze e movimenti che la compongono. Queste pratiche si fondano su forme di democrazia diretta, le cui radici si ritrovano nei movimenti del '68 e del '77, e pongono la questione del

riconoscimento dell'articolazione delle soggettività come nuovo blocco sociale a cui guardare per la costruzione di una alternativa al capitalismo, un'alleanza *beni-comunista*.

Purtroppo, però, l'individualismo e il senso di precarietà hanno contaminato anche gli spazi della protesta. I movimenti nati contro i processi di precarietà del lavoro, in difesa dei diritti di cittadinanza e in difesa dell'ambiente, tra cui quelli che vengono definiti di scopo, hanno certamente avuto il merito e la capacità di mettere in sintonia le persone che vivono questa condizione d'insicurezza e di cercare delle forme «liquide» di relazione, in conformità alla condizione di vita. Ciononostante non sembra riescano a far nascere aggregazioni che, dalla portata individuale, possano allargarsi a una dimensione generale e, spesso, neanche a raggiungere lo scopo per cui sono nati. La caratteristica, tipica di questi movimenti, di ricercare un distacco dalla forma di ogni rappresentanza e il rifiuto di assumere un ruolo politico fa sì che essi non vadano oltre l'espressione della protesta, senza arrivare a intaccare il contesto generale che li sovrasta e impedisce loro ogni possibilità di condizionare i governi e le imprese, né di diventare un punto di riferimento per una protesta generalizzata.

Se, come detto, il dominio del modello economico vigente passa anche per la disarticolazione delle forze che si dovrebbero opporre a esso, una semplice alleanza corre il rischio di frantumarsi davanti al primo scoglio, magari proprio per quelle differenze che tanto gelosamente vengono custodite e che oggi impediscono di fare battaglie comuni. Una condizione sociale così frammentata non aiuta a sentirsi parte di un corpo più ampio. Anche il riferimento a un'appartenenza storica si risolve spesso solo in un vuoto richiamo alle origini che non fa i conti con le trasformazioni delle condizioni sociali delle «figure di riferimento».

La passivizzazione prodotta dal disarmo ideologico, messo in atto unilateralmente dalla classe operaia, ha portato a un'anestesia con cui vengono accettate le più brutali manovre antisociali nel nostro paese. In tale contesto s'inserisce quello che bene Bernocchi descrive come il «grande inquisitore» e la sua definizione degli esseri umani come animali sociali, fatti per lo più di gregari e quindi facilmente assuefatti all'«umiltà del male». Da qui il fatto che siamo pronti a sacrificare il nostro compagno di lavoro per sopravvivere, pronti a sottoscrivere accordi sindacali al ribasso e odiare chi si rifiuta di farlo, perché sembra impossibile sovvertire questo ordine. La precaria stabilità autoimposta a costo di sacrifici fa meno paura dell'assunzione di responsabilità. Se è vero che non è possibile fare riferimento alla natura umana capace anche di straordinaria efferatezza, resta il fatto che le persone si formano attraverso un processo sociale, in cui le potenzialità e i caratteri individuali si adeguano più o meno allo spazio circostante.

La necessità di trovare forme di aggregazione ha radici profonde e ha a che fare con bisogni e paure che sono parte del bagaglio della vita di ognuno/a e di ogni civiltà. Riconoscersi e definirsi come comunità riempie un vuoto e ci fa trovare le sicurezze necessarie. Porre il problema della costruzione di una forza politica che, oltre alla critica dell'esistente, si proponga di modificare i rapporti forza, vuol dire offrire uno spazio condiviso di crescita collettiva, in cui sentirsi dentro una comunità e non isolato nella lotta per la sopravvivenza. Quello che Pasolini definiva «un paese nel paese» è appunto la descrizione di una costruzione sociale, prima ancora che politica, in cui il valore di fondo è l'appartenenza.

Le mobilitazioni antifascista e antinazista delle masse popolari europee hanno avuto il risultato di porre la dignità e i diritti come capisaldi delle democrazie occidentali. In realtà il processo di emancipazione delle masse, che ha portato alla costruzione delle moderne democrazie, è appunto un processo di massa che va costruito con il coinvolgimento di ogni singolo in forma orizzontale e che ha poco a che fare con avanguardie più o meno aristocratiche; perché è nella cucina di tutti i giorni che nascono le nuove ricette. Anche qui la tradizione comunista trova in Brecht un interprete straordinario quando dice «Sventurata la terra che ha bisogno d'eroi».

La soluzione non può essere certo un ritorno alle origini con forme di lotta e organizzazione che si sono rivelate inadeguate fin ad ora. È necessario ripensare come ricostruire una forza capace di «mettere insieme i pezzi» e che sia portatrice di una alternativa condivisa. Un'impresa non certo semplice e che non potrà avvenire con un colpo di bacchetta, ma cha ha bisogno di un lungo percorso. L'idea di un'alleanza potrebbe essere utile, anzi indispensabile, se inserita dentro un percorso di avvicinamento per la creazione di un soggetto unitario, capace cioè di unire i singoli all'interno di un disegno generale di società. Una visione condivisa dell'interesse generale, o meglio un processo di unificazione delle diversità che non può avvenire senza un mescolamento delle carte; un mescolamento necessario per non restare rinchiusi nel proprio specifico, come spesso in questi anni è avvenuto nella sinistra italiana portandola a disperdersi in mille rivoli.

Più che di una guida da seguire ciò che serve ora è una forza calma che riesca ad essere un punto di riferimento costante e continuativo. Un luogo in cui si ricostruisca l'idea di sé come classe, articolata e diversificata ma cosciente di sé. Questo è il nodo che penso si debba porre all'ordine del giorno: pensare come trasformare le tessere dell'immagine frammentata, del mosaico in cui oggi ci troviamo, in modo da ricomporre un disegno unitario. Forse era più facile quando i pezzi del mosaico erano più grossi, ma la sfida che abbiamo davanti non è solo quella di guardare l'esistente, quanto di formare il futuro. La ricostruzione anche politica di quello che Gramsci definiva il blocco sociale, resta un punto aperto ed è strettamente legata alla questione della democrazia e delle sue forme. Questo è appunto il ruolo di un'organizzazione politica, un moderno partito che sia un intellettuale collettivo e non uno strumento di potere centralistico e verticale, dove poter confrontare e definire gli interessi generali e le linee politiche.

La crisi in Europa e lo scontro fra Stati

Il capitolo del volume che a mio avviso è meno convincente è quello in cui viene descritta la crisi in Europa e le sua lettura come scontro fra Stati. La parte condivisibile dell'analisi di Bernocchi è quella della crisi come frutto di un riassetto geopolitico che vede la scalata di forze emergenti come Cina, India e Brasile nella scena dell'economia mondiale. Un fenomeno che ha di fatto schiacciato le piccole economie di scala nazionale e ha imposto la legge del più forte. In questo riassetto l'Europa sconta una mancata unità politica e, soprattutto, economica dove la Germania si ripaga dello sforzo finanziario fatto per la sua riunificazione approfittando dell'euro per rendere competitive le proprie esportazioni. Ciò che appare meno definito in questo tipo di analisi è l'indagine del processo che chiamiamo globalizzazione e il ruolo che all'interno di essa svolgono o subiscono gli Stati.

Facendo riferimento alla teoria dello Stato e della finanziarizzazione, su cui esiste una vasta letteratura, mi vorrei concentrare sulle forme del capitalismo globalizzato e sulle relazioni tra capitale e Stato, particolarmente adatte a capire le trasformazioni che hanno condotto a quella che per brevità definiamo crisi.

In primis osserviamo le forme del capitalismo globalizzato: con la fine dei rapporti regolati tra potere economico e lavoratori, databile alla «deregulation» reganiana/thatcheriana, si è aperta la «fase liquida della modernità». I manager hanno sostituito i padroni nelle fabbriche e questi ultimi si sono trasformati in azionisti di maggioranza. Il risultato è che è venuto meno il riferimento concreto della controparte, anche nei momenti di lotta.

A questo si aggiunge il fenomeno dello sganciamento tra produzione industriale e territorio egregiamente presentato da Naomi Klein in *No Logo*. Nel volume si racconta come alcune produzioni venivano spostate in aree appositamente create in paesi che consentivano alle imprese appaltatrici di non applicare neanche le più elementari regole sindacali. Esse erano inoltre inaccessibili a ogni forma di controllo e tassazione degli Stati, dando origine a una vera e propria extraterritorialità. Le delocalizzazioni da allora sono divenute la regola imperante sottraendo il lavoro non solo dal luogo di origine dell'impresa, ma da qualsiasi idea di radicamento sia con il luogo che con le persone che lo vivono. La rivoluzione informatica e la possibilità di muovere velocemente i capitali, ormai svincolati da ogni funzione sociale, hanno prodotto poi una rottura del paradigma che vedeva vincolati gli interessi nazionali con i capitalisti del paese.

Altra trasformazione fondamentale è quella avvenuta nella relazione tra capitale e Stato. Sinora lo Stato ha avuto un ruolo di regolatore e redistributore delle risorse; un compito che fungeva da pacificatore tra capitalisti e lavoratori e da controllore tra gli stessi equilibri capitalisti interni ed esterni, proteggendo, attraverso la tassazione delle importazioni, il mercato interno. Le politiche pubbliche in qualche modo mantenevano stabile il quadro generale definito, senza sconvolgimenti interni. La definizione di «capitalista collettivo» definisce bene l'insieme di interessi che questo accorpava. In tale sistema alla politica era demandato il compito di porsi come camera di compensazione degli interessi che si esprimevano, riconducendo i conflitti all'interno di dinamiche democratiche ed evitando così di mettere in discussione il dominio capitalistico. Lo Stato si poneva dunque come sistema di controllo che modulava, a seconda del bilanciamento delle forze in campo, una più o meno equa distribuzione delle ricchezze. Il quadro dei contratti collettivi, gli stipendi degli impiegati, la tassazione erano gli strumenti utilizzati a questo scopo.

Nonostante questi vincoli non rappresentassero un pericolo per il sistema economico, essi sono stati volutamente spazzati via dall'evoluzione capitalistica. Un processo ancora in trasformazione e in cui è chiaro che la smaterializzazione del ruolo dello Stato non è uguale ovunque e in molti casi l'intervento pubblico resta ancora tangibile. Infatti, in vari settori delle economie di sistema, alcuni Stati sembrano ancora imporre un loro ruolo egemone. Tuttavia possiamo oggi dire «quello che va bene per la Ford va bene per l'America»?

Alla luce del fallimento dell'intera città di Detroit sembra proprio di no. Lo stesso avanzamento industriale e produttivo dei paesi emergenti come India, Cina e Brasile non sembra produrre effetti sul benessere delle popolazioni pari alla crescita economica, né, del resto, industrie come la Apple, la Microsoft, la Nike,

l'Adidas, la Coca-cola, la Benetton ecc. sono più un riferimento per interessi nazionali.

Se lo Stato esiste lo fa sulla base di una propria autonomia e sussistenza economica; l'accentramento dei processi economici in forme finanziarie sottraggono oggi agli Stati il ruolo di redistributori e, alla lunga, quello di indirizzo delle politiche economiche, demandando queste decisioni a istituzioni finanziare come la Bce e il Fmi, che di fatto costituiscono la summa degli interessi capitalistici. Interessi che non è possibile ricondurre agli Stati ma ai capitalisti per lo più finanziari. Non sembra che Draghi «rappresenti» l'Italia, né interessi italiani, né che sia stato nominato perché italiano, ma più semplicemente perché organico a un capitalismo globalizzato.

Lo Stato, quindi, sta via via perdendo il suo ruolo di «garanzia» anche per i lavoratori e sta assumendo invece quello di infrastruttura degli appalti finanziari internazionali: si pensi all'espropriazione dei beni comuni, dei territori e dei servizi sotto l'attacco delle privatizzazioni. Gli interventi non sono più a beneficio degli imprenditori locali ma si muovono a favore di «investimenti internazionali» con il ruolo di apparato repressivo e di controllo in nome e per conto di quegli interessi. Del resto la questione del «debito» di fatto ci dice esattamente che le economie non sono più nazionali, ma dipendono da fondi di investimento e istituzioni finanziarie che si pongono fuori dal controllo degli Stati, tendenzialmente da ogni Stato, anche quello più forte.

Se si parla di Europa c'è da chiedersi se è possibile descrivere la centralità del capitalismo tedesco come un'egemonia nazionale, intesa come sistema-paese. In realtà anche lì la spinta della globalizzazione è concreta, anche lì c'è un rilevante uso di rapporti di lavoro precario, solo in parte mitigato dal supporto statale. Presto anche in Germania i lavoratori delle grandi aziende saranno messi davanti alla competitività globale e alla conseguente riduzione di salario e welfare e questo nonostante le tutele derivate dalla partecipazione dei sindacati alla cogestione delle maggiori aziende. Le analisi condotte da Nicos Poulantzas sullo *Stato moderno e il declino della democrazia*, che mettevano in evidenza la costituzione di apparati istituzionali al di fuori e al di sopra delle scelte democratiche con una impermeabilità e una gestione autocratica degli stessi, possono essere estese a ciò che si sta verificando nel sistema europeo. Infatti la costruzione dell'Unione Europea è oggi vincolata a interessi che non sono più sotto il controllo democratico, ponendosi quindi al di fuori dalla concezione di Stato così come lo intendiamo.

Volenti o nolenti, però, d'ora in poi il nostro «Stato» si chiama Europa e la sfida che abbiamo di fronte non è quindi solo una ridefinizione del quadro geopolitico internazionale, che pure c'è, ma una ridefinizione del ruolo stesso dello Stato, almeno così come lo abbiamo conosciuto. Questo non può significare certo l'abbandono della sfera nazionale nella definizione di lotte e iniziativa politica, ma certamente non è possibile delimitare le lotte e l'iniziativa a questo livello. È per questo motivo che la dimensione europea della ricomposizione delle forze in campo è, a mio avviso, non solo auspicabile ma assolutamente indispensabile e il libro di Bernocchi rappresenta un'ulteriore e stimolante occasione per una riflessione aperta e costituente di una sinistra all'altezza della sfida.

Roberto Musacchio
Discutendo con Piero

Malgrado la natura di *Benicomunismo* sia molto complessa e approfondita, e non sia facile fare distinzioni nette tra condizioni e dissensi, proverò a «tripartire» il mio scritto, trattando separatamente i punti di accordo, quelli di disaccordo e gli interrogativi rispetto al libro di Bernocchi.

I punti di accordo

La natura del ponderoso testo di Piero è densa e articolata insieme: è un testo che spazia su più campi e si propone come ricerca aperta, anche se con propri punti di vista sicuramente forti e definiti. D'altronde non c'è ricerca se non c'è un'ipotesi su cui la si fa e, come insegna Popper, è necessario che ci sia una tesi in campo perché ci sia l'elemento fondamentale della scienza e cioè il poterla falsificare. La cosa che mi è piaciuta del libro, in particolare, è il volersi misurare con l'origine stessa delle questioni in cui siamo coinvolti e cioè il marxismo di Marx. E non cercare facili scorciatoie che hanno caratterizzato i vari revisionismi colti o politici, il prendersela con lo stalinismo, con i marxismi ortodossi, o il distinguere in Marx per averne una lettura di comodo. Piero fa una operazione coraggiosa, e per me giusta. Prende di petto i punti cardine di Marx che hanno determinato, a suo dire, le difficoltà, la crisi, le sconfitte. E questi non sono punti da poco. Riguardano la natura del soggetto, il movimento operaio, il proletariato, il lavoro come elemento della trasformazione, della dialettica della storia. Piero contesta una sorta di lettura idealistica di questo soggetto, inteso come fosse unico, dotato di un'intrinseca natura unitaria.

Non è così, e lo abbiamo visto. Non è così nella natura del lavoro, in cui abbiamo imparato che è necessario parlare di lavori al plurale, e di lavoratori e lavoratrici come soggetti, in quanto la comune condizione di sottoposizione allo sfruttamento e all'estrazione del plusvalore non annulla le specificità, le attitudini, le modalità, le forme coscienziali e di genere con cui si sta nell'attività lavorativa. Cosa per altro importante non solo per riflettere sulla coscienza di sé contro lo sfruttamento capitalistico e patriarcale, ma anche fondamento di una democrazia del lavoro e nel lavoro, che nasce solo dalla consapevolezza e dal rispetto e valorizzazione delle diversità. Concetto questo decisivo per affrontare tanti altri temi, dalla natura delle pratiche sindacali al rapporto con la politica, alla definizione dei programmi e dei modelli di società che si propongono.

Questa visione idealistica di un soggetto-lavoro unico dà corpo poi, e di conseguenza, agli altri punti su cui si sofferma la critica di Bernocchi e che condivido. Un'idea del soggetto che determina il passaggio dalla coscienza in sé del soggetto-lavoro a quella per sé e che è poi il Partito. Un Partito che dovrebbe essere espressione di questo passaggio dialettico ma che in realtà è già nei suoi elementi fondanti, nella sua natura, esterno alla classe e interprete di una sua dimensione, una sua unitarietà in realtà idealistica. Da ciò discende una natura del Partito che risulta sin dal suo concepimento ontologicamente separato ed altro da quello che è il soggetto, o meglio i soggetti che si vogliono liberare.

Questo tema della natura separata del Partito è fondamentale ed è sottoposta a varie trasformazioni, in varie fasi. Non c'è dubbio che è una delle cause e dei soggetti della drammatica involuzione del socialismo reale in regime oppressivo e burocratico. Ma altresì accompagna e determina la degenerazione delle stesse democrazie in partitocrazie. E oggi è parte fondamentale della traslazione delle forme della democrazia intermedia in organi della governance.

Un altro elemento di consenso con Piero concerne la natura dello Stato, che discende dal concatenarsi tra visione idealistica della natura unica della soggettività e sostanziale esternità del soggetto Partito, con lo Stato «socialista» come risultante di queste due premesse. E un altro punto che Piero mette bene in luce è l'idea di economia, di modello produttivo e di società che deriva da queste incomprensioni sui motori fondamentali, e che viene facilmente sussunta in quella dominante, in una formula che, per banalità, sintetizziamo nella formula leniniana del socialismo come soviet più elettrificazione. In questa sequenza, la dittatura del proletariato si inserisce come passaggio che fonda la dittatura del Partito e l'edificazione di uno Stato che assume le forme del soggetto che si fa garante comunque di una forma di produzione assimilabile a quella capitalistica.

A completare l'approccio critico al cuore del marxismo, c'è in *Benicomunismo* lo sguardo antropologico a quell'idea di «uomo nuovo» che nel socialismo reale risulterebbe tale dal venir meno degli elementi di corruzione che sono apportati dal sistema capitalistico, il quale da parte sua avrebbe già contribuito a depurare le sovrastrutture dell'antichità, le relazioni famigliari, religiose, di credenza, per disvelare il mero rapporto mercificato.

Su entrambi i crinali di questa antropologia «socialista «la critica di Bernocchi mi appare seria e fondata. Così come su quell'idea un po' eroica di una militanza che non corrisponde alla realtà di massa e che dovrebbe invece far riflettere su come la partecipazione democratica necessiti di una codificazione forte e anche di sistemi motivazionali.

Il «disaccordo» con Piero

L'ho virgolettato perché punti effettivi di significativo disaccordo non ne ho. Ma i libri servono per discutere e approfondire: e questo ha voluto anche Piero, scegliendo una modalità di condivisione del libro già nella sua stesura, riconoscendo le interrelazioni che Bernocchi ha con i suoi «mondi», e in particolare con quello Cobas e con quello del Social Forum; e successivamente nella fase delle presentazioni di *Benicomunismo*, ricercando una discussione comune con coloro che ora ha coinvolto in questo nuovo lavoro. Dunque, spingo l'acceleratore su alcuni elementi.

Che poi sono riassumibili in uno: e cioè la natura dell'Europa attuale. Io tendo a sottolineare con forza il cambio di fase e di natura strutturale che si sta registrando in Europa da vent'anni. A me pare che siamo in presenza di una rottura che ci porta a parlare di fine del compromesso sociale e del modello sociale europeo, ma anche dell'edificazione di un'entità del tutto anomala e inedita nei processi storici. Direi che di fronte alla complessità emersa come problema della modernità - e intorno alla quale si esercitò il dibattito negli anni'80 tra Luhmann ed Habermas, tra riduzionismo e etica del discorso e e cioè tra un approccio postdemocratico e uno neodemocratico - questa Europa sta ampiamente assumendo il primo.

Prima di continuare su questo, però, ho bisogno di fare un passo indietro. Infatti il concetto di rottura che sto proponendo richiama necessariamente l'idea che prima

ci fosse una diversa compagine economica e sociale, culturale e democratica, che derivava dalla relazione tra la realtà della rivoluzione sovietica e l'Europa, e che essa viene ora spezzata. Cioè che non siamo in una mera involuzione/evoluzione dei tratti che già preesistevano per le ragioni su cui mi sono dichiarato d'accordo con Piero e che vengono definitivamente sussunti nel dominio capitalistico innovato.

A me sembra che per quanto riguarda quei punti cardini di Marx che giustamente Piero ha sottoposto a critica, ci sia stata comunque una sorta di processo storico in forma di autoinverazione. Tale è stata la forza ideologica e del movimento reale che si è messa in campo, che in qualche modo l'idea dell'esistenza di un soggetto unico, il proletariato, che imponesse un approccio duale e dunque conflittuale e propedeutico alla democrazia e all'edificazione del compromesso sociale, c'è stata anche al di là della falsificabilità di quella stessa esistenza unitaria. Un poco come i moderni teorici neoliberali hanno visto autorealizzate le loro fantasie sull'autodeterminazione e la controllabilità di un sistema fondato sull'autonomia del denaro finanziarizzato.

Naturalmente è rimasta tutta la debolezza di quella per altro poderosa costruzione che non ha retto l'impatto con la globalizzazione. Ma proprio per questo ciò a cui stiamo assistendo è una vera rottura che modifica la natura genetica del sistema in cui viviamo, e cioè l'Europa. Se posso dirla con una battuta passiamo da una sorta di capitalismo di Stato a una forma «moderna» o anche postmoderna di Stato capitalistico. Il che cambia radicalmente la natura dei vari attori. Innanzitutto il sistema non riconosce più la dualità, almeno tendenziale, dei soggetti. Il dominus è il capitale, l'azienda e la finanza. Lo Stato si riferisce a questo dominus e le sue funzioni non sono più quelle di garantire una parziale redistribuzione per consentire la riproduzione sociale del sistema, ma al contrario di concentrare risorse e azioni per favorire la sua autoriproduzione.

La grande verità keinesiana subisce una mutazione di significanza e le funzioni pubbliche vengono «privatizzate» nel loro senso. Investimenti, decisioni non vanno più alla riproduzione allargata del sistema, ma al controllo riduzionistico delle complessità e al suo «trincerarsi». La «privatizzazione» del denaro è il simbolo della «privatizzazione» del pubblico. L'euro, da questo punto di vista, è l'incarnazione del passaggio della moneta, usando la metafora di Latouche, dall'essere un buon servitore al divenire un cattivo padrone. Ma il processo avviene già prima con la separazione delle banche dal tesoro, la messa al mercato del debito e la deregulation finanziaria che arriva in Europa prima che negli Usa.

E arriva in Europa attraverso un cambio genetico di una parte della sinistra, quella socialista. Il percorso che fa Delors, prima da ministro del secondo governo Mitterand e poi da Commissario europeo per portare l'Europa in questa direzione, attraverso la liberalizzazione della finanza, è assolutamente emblematico. Il lavoro non è più la premessa dello sviluppo e invece, in modo che rovescia il dato, è lo sviluppo che determinerebbe il lavoro. E lo sviluppo è l'impresa, la finanza, l'«innovazione».

Il cambio di natura riguarda anche e direttamente i corpi intermedi, quelli decisivi in una democrazia moderna. Penso ai partiti e ai sindacati. Da strumenti che vivono sulla complessità sociale e per una diversità di idee si trasformano in gestori del riduzionismo, agenti della governabilità, e della governance. La loro convalidazione non passa più dai corpi sociali ma avviene dall'alto e reciprocamente.

E anche le strutture statuali si modificano nella relazione che si determina all'interno del metodo funzionalistico su cui procede l'edificazione della Ue. L'intergo-

vernativismo va verso l'edificazione della Troika come elemento simbolico e concreto di una nuova trincerazione del potere che rompe le relazioni democratiche e parlamentari costituzionali. Naturalmente alla base c'è un compromesso borghese e intercapitalistico che si fonda sulla centralità del modello tedesco, ma esso è stato evocato dalla modificazione genetica francese e si realizza nella comune predisposizione a fare della fine del modello europeo una variante forte del processo di globalizzazione. E a concentrarsi sulla privatizzazione di quel grandissimo giacimento pubblico che ancora l'Europa rappresenta.

La metafora del pilota automatico, usata da Mario Draghi, è in tal senso efficacissima. Un aereo in cui c'è un pilota intoccabile, corpi intermedi che fanno da equipaggio, a volte divisi per ali a volte tutti insieme, e passeggeri che un poco dormono e un poco urlano.

Questa rivoluzione conservatrice liberale in realtà mette a prova gran parte degli assunti novecenteschi. A partire dalla relazione tra capitalismo e democrazia che, ampiamente usata anche per porre sotto attacco i regimi del socialismo reale, conosce oggi una falsificazione inquietante.

Ma poi falsifica proprio la idea di quel soggetto proletario unico su cui Bernocchi ha concentrato la sua critica. Qui il paragrafo dedicato al dissenso da Piero ospita in realtà un punto di conferma del consenso con lui. Alla prova dei fatti l'«internazionalismo proletario» si è dimostrato meno capace, in Europa, di costruire una propria alleanza di quello che ha saputo fare la borghesia. La divisione dei soggetti del lavoro, e la loro messa fuori gioco come soggetto altro riconosciuto dal compromesso sociale e democratico, avviene dall'alto e dal basso, e senza nessuna vera capacità, o addirittura volontà, di reazione da parte di quello che era stato detto il movimento operaio.

Vengono al pettine i nodi della sua dipendenza dai soggetti partitici che vengono sempre più modificati geneticamente e sussunti nella governance. Un processo simile investe i sindacati tradizionali, anche qui in modo paradossale se si pensa alla critica che si era fatta da parte loro ai sindacati di regime dell'Est. Ma anche sul campo, sul terreno della condizione materiale dei lavori, la disarticolazione procede. Tra precari e stabili; tra giovani e anziani; tra europei ed extra; tra gli stessi europei; tra donne e uomini. Viene meno qualsiasi capacità di costruire coalizione a partire dai punti cardine che lo consentirebbero, e cioè salario e mercato del lavoro. Nella dimensione europea è impressionante l'affermarsi di un dumping sistemico che si sposa con la perdita di manovra monetaria e l'imposizione del modello export-led tedesco e della sua altra faccia, e cioè «il marchionismo».

Nel contempo il capitale astrae se stesso al punto di proporre il superamento dell'antico denaro-merci-più denaro di Marx in una crasi denaro-più denaro. E di porsi l'obiettivo e la pratica di tenere il lavoro a propria permanente e totale disposizione senza curarsi della sua riproduzione sociale e anzi mettendolo a lavorare in modo non riconosciuto e non retribuito al funzionamento di quella rete delle comunicazioni che è divenuta così gran parte dei mezzi di produzione. Privatizzata senza nessuna ragione, in quanto intrinsecamente connessa con una disponibilità che la renderebbe bene comune e monopolio pubblico, e comune, naturale.

Questo capitalismo arriva a un tale livello di dominio da proporsi e proporre di far lavorare senza pagare. Cosa che rovescia precisamente l'assunto di quel reddito di cittadinanza che non viene ancora considerato, come dovrebbe essere, parte imprescindibile per la ricostruzione di una coalizione dei lavori che si misuri con il

tema della crisi del lavoro produttivistico che viene determinata dalla questione ambientale che chiede una nuova concezione dei lavori volti alla riproduzione sociale. E anche tempo assegnato alla cura della democrazia, cosa con cui concordo assolutamente con Piero.

I punti di ricerca

Il libro di Bernocchi è già in sé un punto di ricerca. Lo è anche perché si avvale di esperienze condivise, come quelle maturate nei Forum sociali mondiali ed europei. E lo è anche per il modo con cui ne ha gestito la presentazione e, con questo nuovo libro, ne sta consentendo l'arricchimento.

Parto da qui perché non può sfuggire a nessuno di noi che la ricerca di un nuovo agire politico, in particolare in Italia dove la situazione appare così impoverita rispetto a un passato «glorioso», non può non interessare chi vive una dimensione politica. Il che non significa che ciò che viene sostenuto nel libro, e cioè la critica delle forme avanguardistiche e di quelle che calano sui soggetti una dimensione altra che diviene inevitabilmente separata e castale non sia una acquisizione indispensabile per provare a ragionare sulle sconfitte più gravi che abbiamo avuto. Che poi sono quelle che ci sono state inferte dagli «altri», ma ancora di più quelle che derivano dalle degenerazioni «nostre».

I temi dunque della pluralità delle contraddizioni e delle soggettività, così come quelli di un'idea di coalizioni non gerarchiche ma formate sull'individuazione di obiettivi e piattaforme comuni e comunemente condivise, mi paiono assolutamente quelli su cui incentrare la ricerca. Ma proprio perché si tratta di una ricerca lo colloco qui e non nel punto delle cose condivise. Non c'è dubbio infatti che questa nuova modalità di concepire i processi di trasformazione, i soggetti che vi si impegnano e gli «orizzonti», sia di per sé aperta. Basti pensare a come la comune ispirazione e le comuni pratiche fatte nell'ambito del «movimento dei movimenti» e nei Social Forum abbiano prodotto esperienze e risultati così diversi ad esempio tra America latina ed Europa, e Italia.

Questo va detto riguardo al peso delle storie pregresse che ci portiamo con noi ma anche del fatto che non c'è una nuova ricetta valida ovunque e comunque e che dunque, specie in questa Europa e per le ragioni che ho affrontato negli altri due punti, il cammino è molto complesso. Che non significa che non vi siano esperienze di grandissima importanza, le quali, anzi, sono le uniche che, a differenza del vecchio sistema partitico di sinistra, sono impegnate ad affrontare le nuove dimensioni teoriche e pratiche dei conflitti. Ma siccome in Europa la crisi democratica e di senso stesso della politica si è fatta particolarmente acuta e pesante, il cimento è arduo. Si determina il rischio di una forbice crescente, anche negli stessi soggetti che pure hanno vissuto e vivono la dimensione dei movimenti, tra una allontanamento sempre più marcato da una sfera della politica avvertita come separata, ininfluente e nemica, e una cooptazione in nome di un'efficacia almeno circoscritta ai bisogni materiali immediati della propria condizione.

Per non parlare della superfetazione del tema del governo che, nella crisi della democrazia, viene assunto purtroppo da parti con cui abbiamo convissuto, e tuttora conviviamo esperienze importanti, come un vero e proprio feticcio, tanto più quanto in realtà è ridotto a mero simulacro. Su tutto ciò il libro di Piero aiuta ma non risolve. Ciò sarebbe stato impossibile, però, e fuori dal senso di ricerca che pervade tutto il libro.

Alfio Nicotra
Benicomunismo, per un nuovo pensiero della liberazione

La vita da rigoroso e appassionato militante anticapitalistico di Piero Bernocchi lo ha da sempre legittimato ad assumere un punto di vista radicalmente critico sui movimenti e il pensiero rivoluzionario marxista.

Bernocchi si colloca a metà fra Bakunin e Marx, con la decisa inclinazione per il primo e con una conoscenza approfondita e spietata del secondo. Misura il fallimento storico del socialismo realizzato non solo dove esso si è tradotto in potere statuale e capitalismo di Stato, ma anche nella concezione del potere, della transizione, della forma partito. Smonta il mito della classe operaia, critica le radici - e tragiche conseguenze - della dittatura *del* proletariato troppe volte trasformatesi in dittatura *sul* proletariato. Contrariamente alla nuova sinistra, Bernocchi non risparmia neanche il Marx giovane, anzi in esso individua l'origine della degenerazione, la debolezza intrinseca di un pensiero che, misuratosi con i fallimenti della storia, sarebbe fin dall'inizio viziato. I capitoli 1 e 2 sono esemplificativi di questo pensiero: non c'è bambino da salvare e non ce la si può cavare buttando solo l'acqua sporca.

Eppure la lettura di *Benicomunismo*, pungente e aspra com'è il carattere di Bernocchi, è utile proprio a chi marxista non pentito - come chi scrive - reputa non necessario fare sconti alla propria storia per rifondare il comunismo o più semplicemente un nuovo pensiero della liberazione. *Benicomunismo* può, per la sua mole e completezza, a giusto titolo essere considerato il tentativo di rendere organico il pensiero del militante e dirigente di movimento Piero Bernocchi. L'arco temporale dal 1968 ai movimenti altermondialisti e dei beni comuni è talmente denso di eventi, tentativi di «assalti al cielo», di episodi di autorganizzazione dal basso, di sperimentazioni, di autogestione, fino all'esperienza governativa dei Paesi latinoamericani impegnati nella costruzione del «socialismo del XXI secolo».

Ho conosciuto - non personalmente ma attraverso i suoi scritti sul *Quotidiano dei Lavoratori* settimanale - Bernocchi durante i moti operai di Danzica e la crisi provocata in Polonia da Solidarność. Nella rilettura del suo libro *Capire Danzica* si poteva già capire in verità il Bernocchi di questi ultimi 40 anni, il suo pensiero, la sua militanza polemica contro la sinistra cooptata dal capitale e l'impostazione autoritaria dei partiti comunisti. Una critica da sinistra e dal punto di vista degli sfruttati che diventa anche esperienza personale nel ripercorrere l'ultimo decennio, dove invece la nostra frequentazione è diventata concreta e più assidua, da Genova alla campagna per la ripubblicizzazione dell'acqua pubblica, al comune intento di costruire una opposizione di massa al governo Monti prima, al governo delle larghe intese poi.

Proprio questa frequentazione, gomito a gomito, di questi anni mi consente di concentrarmi su alcune parti del libro in cui, nel bene e nel male, sono stato con lui e tantissimi/e compagni e compagne, protagonista. Dispiace, lo dico perché in passato Bernocchi ha riconosciuto il ruolo svolto da Rifondazione comunista nella costruzione del movimento no-global, che Piero citi il mio partito solo quando c'è,

giustamente, da criticarlo. La cosa in questo non aiuta neanche la critica efficace che va fatta - senza sconti - della scelta di Bertinotti di «mollare» la centralità del «movimento dei movimenti» per concentrasi sull'alleanza di centrosinistra e dell'alternanza a Berlusconi.

Rifondazione Comunista non è stata solo Bertinotti e il suo gruppo dirigente, è stata in primo luogo migliaia di militanti che hanno marciato, alla pari con gli altri e rinunciando all'idea del movimento come cinghia di trasmissione del partito, nelle strade di Genova, di Firenze, Porto Alegre, Roma, Parigi, Londra, Atene e via dicendo. Militanti con la tessera del Prc in tasca c'erano tra i Disubbidienti, in Attac, Rete Lilliput, sindacati di base (compresi i Cobas, l'organizzazione di Bernocchi) e nella Fiom. Chi scrive crede di aver svolto un ruolo di cucitura tra le varie anime e pazientemente lavorato per evitare in mille occasioni l'implosione dei movimenti. Il Genoa Social Forum fu anche il prodotto infaticabile di quel lavoro oscuro, fu la messa a disposizione di un progetto più vasto, di tutta la nostra organizzazione. Potrei citare Firenze e le mobilitazioni contro la guerra per dire - con orgoglio - che siamo stati lievito e colla delle più oceaniche mobilitazioni contro il neoliberismo e la guerra.

Certo, il secondo governo Prodi, con l'infausta decisione di Bertinotti di assumere la presidenza della Camera, è stato un movimento di cesura. Chi come me aveva acceduto all'idea che in quella sfigata legislatura fosse possibile tenere fede al mandato congressuale di Venezia sintetizzata nelle parole «governo leggero, movimento pesante» ha dovuto amaramente ricredersi. La svolta, anche simbolica, fu proprio quel 2 giugno 2006 che Bernocchi cita in diverse pagine. Mentre Bertinotti stava sul palco delle autorità a dare gli onori istituzionali a quella parata militare di cui, fino all'anno prima, chiedeva la soppressione, chi scrive era a fianco di Bernocchi nella manifestazione che la contestava. Andai da quella parte naturalmente, non solo perché lì c'erano i miei compagni di movimento, ma c'era tutta la mia storia che non poteva piegarsi alle logiche della governabilità

Bernocchi fa bene a ricordare la polemica sulla spirale «guerra-terrorismo» che ci contraddistinse dentro il comitato «Fermiamo la guerra». In verità la semplificazione di quel binomio nascondeva la necessità di evitare che il movimento fosse reclutato o con gli uni o con gli altri. Personalmente ho sempre pensato che il fondamentalismo neoliberista e quello religioso si alimentassero l'un l'altro nello stritolare i popoli e i movimenti, e che la guerra fosse il modo più efficace per silenziare le istanze di liberazione. Certo, il binomio bypassava il nodo della Resistenza all'aggressore e della legittimità dei popoli invasi dall'imperialismo a reagire con la forza delle armi. Personalmente volevo evitare che i movimenti fossero ridotti a tifoserie e quando il 15 febbraio 2003 riuscimmo a unire il Pianeta nel rifiuto della guerra, credo che lo abbiamo fatto efficacemente. L'altro mondo possibile non può che sorgere attraverso la discesa in campo di un altro soggetto diverso da quelli dominanti, anche se questo non poteva e non può significare in alcun modo essere equidistanti tra aggressori e aggrediti.

Sull'uso poi della non violenza come tentativo di dividere il movimento per meglio rendere «compatibile» il Prc nel suo avvicinamento al governo, sottoscrivo in pieno quanto scritto da Bernocchi. È una posizione che ho combattuto da non violento - e non è una contraddizione - dentro il Prc stesso. Anche a me era parso strumentale questa improvvisa conversione gandhiana. L'avevamo avversata come Prc

negli anni del Social forum. Nel mio intervento all'assemblea conclusiva del Social Forum Europeo di Firenze alla stazione Leopolda , ebbi modo di polemizzare con il portavoce della rete Lilliput, Francuccio Gesualdi, che chiedeva che il movimento scegliesse definitivamente il campo della non violenza rompendo con gli altri soggetti. «La non violenza è per sua natura inclusiva mai esclusiva - dissi in quell'occasione - non si può impugnarla come una clava per dividere il movimento in buoni e cattivi». Per chi come me è diventato non violento davanti ai cancelli di Comiso era chiaro che solo un lavoro di egemonia culturale, da affrontare giorno per giorno nelle lotte, poteva imporre la non violenza come modus operandi del movimento. La mia non violenza non è negazione del conflitto ma gestione altra dello stesso. Nasceva dalla comune lotta. Quella di Fausto Bertinotti, purtroppo, nasceva da una astratta presa di posizione culturale avulsa dal contesto di movimento che, giustamente, venne percepita come ostile da Piero Bernocchi e da tanti altri.

Come ho avuto modo di dire a Bernocchi nelle due presentazioni del libro a cui ho partecipato, mi dispiace che Piero non abbia mai voluto approfondire il movimento zapatista e l'insurrezione indigena messicana del 1° gennaio 1994 (la prima insurrezione al neoliberismo dopo la caduta del muro di Berlino). Dispiace perché Piero si sarebbe riconosciuto in molte cose che lui scrive e avrebbe trovato tracce di benicomunismo in quella sperimentazione di resistenza e di lotta.

Così come penso che, sempre per la sua innata dialettica polemica, nel suo sacrosanto smantellamento dell'elaborazione di Toni Negri dell'Impero e nel suo ribadire la centralità degli Stati nei processi di globalizzazione, sfugga il fatto della non riconoscibilità per lungo tempo del nemico. L'invisibilità del potere - le scelte decisionali portate sempre di più altrove e verso un luogo alto mai «acciuffabile» - fu colpita al cuore a Seattle quando, durante il vertice del Wto, questo potere finalmente si materializzava in quell'istituzione democratica e in quei vertici. La perdita del nemico di classe è stata per lungo tempo uno dei lasciti della sconfitta storica del movimento operaio tradizionale.

Le delocalizzazioni, la mondializzazione del mercato e della forza lavoro, hanno macinato smarrimento e perdita d'identità di classe del mondo del lavoro (per non parlare della sconfinato dramma del precariato). Che la bandiera del profitto rappresenti un moderno internazionalismo (purtroppo del capitale) e che le bandiere nazionali spesso anche se non sempre, sono un passo indietro rispetto ai processi decisionali nel libro è troppo sottovalutata. La cosa porta Bernocchi a ripudiare l'idea dell'esistenza di un'Europa delle banche, del pilota automatico di Draghi secondo il quale, qualsiasi governo si succeda in Italia, Grecia, Spagna, Portogallo etc, le decisioni sono già assunte altrove e che inesorabilmente saranno per questo giocoforza attuate. Questo limite del pensiero di Bernocchi lo ha portato a sottovalutare l'importanza di una mobilitazione contro l'inserimento del pareggio di bilancio nella Costituzione e del Fiscal Compact.

Penso che la discussione debba continuare, il nome «benicomunismo» è assai affascinante e suggerisce l'idea di quel nuovo pensiero della liberazione di cui l'umanità oppressa ha bisogno come il pane. La storia non è finita e tanto meno il capitalismo non è la sua fine e consacrazione. Proprio la crisi economica mette in campo l'urgenza di costruire alternative che ridislochino il potere verso il basso, che tutelino l'ambiente e la natura, che garantiscano i diritti alla pace, al lavoro, all'istruzione, alla salute. Su questa strada , sono certo, cammineremo ancora insieme.

Michele Nobile
A proposito di *Benicomunismo*

In *Benicomunismo* di Piero Bernocchi ci sono tre grandi campi aperti alla discussione: la riflessione teorica sulle ragioni del fallimento del comunismo novecentesco; la discussione intorno al capitalismo contemporaneo; l'emergere di una nuova prospettiva politica e ideale di democrazia radicale, indicata nel titolo. Il mio accordo con le tesi del libro è molto ampio, e specialmente su quelle che meno sono digeribili per la sinistra italiana. Si vedrà che esistono alcune divergenze d'analisi, anche importanti; ma quel che conta è la prospettiva d'insieme, la direzione verso cui si muove: e questa è data dall'aspirazione a liberare l'anticapitalismo dal professionismo politico e dallo statalismo, in uno spirito che può dirsi libertario. L'asse unificante le diverse tematiche del libro ritengo sia quello del rapporto tra etica e politica. Che è poi la condensazione di tutti i problemi e il nodo decisivo per il futuro.

La coerenza tra mezzi e fine e la politica come professione

Il primo e assolutamente fondamentale accordo con Bernocchi è di natura etico-politica: in nessun caso il fine può giustificare l'uso di mezzi non coerenti con esso perché «cattivi mezzi producono cattivi fini, e viceversa» (p. 268). Certamente non è il principio *sufficiente* per costruire una prospettiva anticapitalistica, ma è il principio *basilare e imprescindibile* da cui muovere nella direzione giusta. Se applicato con coraggio e rigore all'intero spettro della pratica politica e della riflessione teorica e storiografica, le sue conseguenze sono enormi. Nel campo della politica che aspira a rivoluzionare il mondo, il criterio della congruenza tra mezzi e fine si può formulare in questo modo, negato negli Stati sedicenti socialisti e nella prassi dei partiti di sinistra nei paesi capitalistici: *la liberazione degli oppressi può essere opera solo degli stessi oppressi*, sia nel rivoluzionamento della società capitalistica sia nella costruzione di un nuovo ordine sociale. Ne consegue che nessun apparato e nessuna forma di rappresentanza possono *sostituirsi* all'azione e all'autorganizzazione delle classi dominate. Concordo dunque sul fatto che la tragedia del socialismo è stata l'identificazione della socializzazione con la statalizzazione e del partito con la classe, a sua volta omogeneizzata e mitizzata. Quelle fatali identità erano foriere dell'inversione tra mezzi e fine e dello snaturamento dei contenuti stessi del fine. Da molto tempo la parola «comunismo» può generare equivoci tremendi, al punto che è legittimo chiedersi quanto il nome sia ancora adeguato alla cosa che si intende designare. E ciò essenzialmente per responsabilità degli stessi comunisti, non del nemico.

Tuttavia, a differenza di Bernocchi, non ritengo che Marx abbia responsabilità teorica per questa tragedia (altro potrebbe essere il discorso circa la responsabilità, sua ma non solo, della nefasta scissione della Prima internazionale tra le anime dette bakunista e marxista). Nella critica dell'economia politica Marx fece benissimo a trattare teoricamente l'insieme dei proletari e l'insieme dei capitalisti come

aggregati macroeconomici; e nelle sue analisi di situazioni concrete colse i limiti d'azione e di coscienza delle classi dominate. La questione cruciale non è tanto quella dei limiti e delle oscillazioni del pensiero di Marx, che ci sono, ma della formazione e diffusione, nell'ultimo quarto del XIX secolo, di una sua originale rielaborazione, che passò per ortodossia e che ebbe per «papa» Karl Kautsky. Questo processo di costruzione ideologica deve spiegarsi con i modi in cui vennero costruiti e funzionarono i partiti e i sindacati operai tra i secoli XIX e XX, e con il modo in cui le organizzazioni del movimento operaio non solo subirono ma anche interiorizzarono i molteplici fattori di divisione e d'integrazione delle classi dominate nel sistema capitalistico: tra questi la dicotomia tra partito e sindacato, cristallizzazione nel movimento operaio della capitalistica differenziazione tra politica e economia, l'assunzione dello Stato come portatore di un interesse presunto generale e la tesi connessa della superiorità del partito sull'organizzazione autonoma del movimento sociale.

Il punto è la genesi e la riproduzione allargata di un ceto sociale di professionisti della politica e del sindacato. I pericoli intrinseci alla forma-partito e al professionismo politico e sindacale erano stati previsti all'inizio del Novecento, sia da Max Weber e da Robert Michels, sia dal giovane Trotsky e da Rosa Luxemburg, e, ovviamente, dall'anarchismo. Se Weber e Michels interpretarono la burocratizzazione degli istituti operai come una legge della modernità, Luxemburg ne individuò la causa nella tensione obiettiva tra la tendenza dei partiti e dei sindacati socialisti a costruirsi un seguito di massa operando come organi di riforma del capitalismo, e la fedeltà dogmatica al fine che tende, però, a farne delle sette. Da qui la divaricazione tra la retorica, i simboli, i riti e i miti, che richiamano l'alta finalità in modi anche ossessivi e intolleranti, e una pratica reale che con quel fine non ha più alcun vivo rapporto.

La divaricazione tra il fine e la pratica si sostanzia nel timore e nell'arginamento della spontaneità, della mobilitazione sociale di massa che si radicalizza nella lotta. Ciò che più teme la burocrazia è l'organizzazione della conflittualità sociale in organismi indipendenti, non emanazioni o cinghie di trasmissione del partito. Finalità della burocrazia è la salvaguardia e l'espansione del potere dell'apparato, la conquista di una posizione nelle istituzioni e di uno stabile status sociale: per questo essa deve *sostituire* la propria rappresentanza alla radicalizzazione politica e all'autorganizzazione dei movimenti sociali. La burocrazia è congenitamente avversa al rischio sempre presente nella lotta, puntando invece a ciò che sarebbe «obiettivamente possibile», cioè il meno peggio; inoltre, la vocazione statalistica della burocrazia comporta che essa sia sempre profondamente nazionalista.

La specificità della burocrazia e la questione del capitalismo di Stato

Luxemburg e il giovane Trotsky denunciarono le implicazioni autoritarie e sostituzioniste della concezione leniniana del partito, adattamento dell'idea kautskiana del partito-guida della classe. La polemica di Luxemburg era coerente con una battaglia antiburocratica che condusse fino alla morte; e quella di Trotsky era quasi contemporanea all'elaborazione degli argomenti che anticipavano la dinamica rivoluzionaria del 1917: un complesso di temi con picchi forse i più alti del pensiero rivoluzionario del XX secolo. Condivido dunque pienamente la critica del professionismo politico e dello statalismo, ma se considero la burocrazia «sociali-

sta» un nemico, a differenza di Bernocchi non ritengo di identificarla con una borghesia dominante in società a capitalismo di Stato. Innanzitutto perché, se il *capitale di Stato* è realtà concreta e in alcuni paesi molto estesa, *un'intera economia capitalistica statalizzata* mi sembra invece una impossibilità storica. Con Pierre Naville si può dire che nei cosiddetti socialismi esistano scambi di valore e sfruttamento del lavoro salariato; tuttavia, la riproduzione allargata e la distribuzione delle risorse sono rette da regole diverse da quelle capitalistiche. L'irrazionalità macroeconomica e microeconomica dei socialismi di Stato è enorme, ma si manifesta in forme diverse da quelle capitalistiche, essendo determinata dai meccanismi di comando e competizione all'interno di una gerarchia strutturata politicamente.

Quel che accomuna la storia dei partiti socialdemocratici e comunisti (di matrice staliniana) è l'integrazione nei sistemi partitici e statali. Con Bernocchi sono dunque d'accordo sul risultato finale. Tuttavia, considerare solo il risultato finale non attrezza adeguatamente a comprendere il *modus operandi* della burocrazia, le ragioni della sua egemonia sui lavoratori, oppure la tragicommedia della sinistra italiana post-Pci, Rifondazione, Pdci e Verdi. Il punto è che la burocrazia partitica e sindacale di sinistra presenta una *doppiezza* tra il fine ideologico del socialismo, da realizzare in un futuro indeterminato, e il ruolo di mediazione fra le classi antagonistiche, il cui orizzonte è la riforma del capitalismo e una qualche «democrazia progressiva» con l'accesso di detta burocrazia ai governi nazionali e locali dello Stato capitalistico. È questa doppiezza che fonda la credibilità della burocrazia di fronte ai lavoratori e che spiega le oscillazioni tattiche tra componenti burocratiche «movimentiste» e quelle più disposte al compromesso di basso profilo. Se si tiene conto di questo, si può meglio valutare la mutazione dei partiti di sinistra nelle ultime due decadi del secolo scorso: l'assunzione integrale del capitalismo come orizzonte, la rinuncia alla sua riforma e a difendere anche gli interessi minimi dei salariati, la completa statalizzazione e il deciso prevalere delle funzioni di governo rispetto a quelle della rappresentanza, sia pur limitata, di interessi sociali, con i corollari dell'impossibilità di esistere senza il finanziamento pubblico e della diffusione della corruzione.

È questa convergenza tra partiti di matrice operaia e gli altri che costituisce il passaggio decisivo verso regimi politici postdemocratici. Che non sono imposizioni di centri di potere transnazionali, ma risultato di una lunga storia nazionale che, nel caso europeo, si è proiettata nella costruzione di una struttura istituzionale internazionale; questa, a sua volta, rafforza e promuove la postdemocrazia. Da questo punto di vista, proprio per quella che era la forza del Pci e della Cgil, l'Italia è un caso esemplare: dell'avvento della postdemocrazia il Pci, i suoi mutanti e la Cgil sono stati protagonisti determinanti.

Rompere radicalmente, anche psicologicamente, con l'eredità dei «socialismi reali»

Per chi si dice comunista, la cartina di tornasole del principio secondo cui i mezzi devono essere adeguati al fine è questa: si traggono le logiche conclusioni dal fatto che nel solo biennio del Grande Terrore il regime staliniano massacrò almeno 780 mila persone, a cui si devono aggiungere le deportazioni, i morti, le sofferenze e il lavoro schiavistico di milioni nei gulag, esempi macroscopici di *regressione* storica e di civiltà? Si è disposti ad ammettere che, fino allo scatena-

mento della logica genocida del nazismo durante la guerra, nessuno massacrò i suoi concittadini più di Stalin, neanche Hitler?

Ritengo che le radici dello stalinismo e del nazismo affondassero in processi storici molto diversi, che gli orrori dello stalinismo furono figli degeneri di una rivoluzione sociale e non di una società capitalistica, come invece il fascismo e il nazismo. Ma la vera linea di demarcazione è di natura etico-politica. Occorre riconoscere lo stalinismo e le sue varianti (tra cui il maoismo) per quello che sono: dei nemici della liberazione dell'umanità dallo sfruttamento e dall'oppressione, forse *diversi dal capitalismo ma pari ad esso nelle sue peggiori espressioni politiche*. A poco serve denunciare le nefandezze dell'imperialismo e del capitalismo se non si è capaci di dire la semplice verità su quel che furono (e sono) i cosiddetti socialismi reali. Il negazionismo o la sottovalutazione degli orrori sovietici e della Cina maoista (e di altri «socialismi») sono intollerabili ed è del tutto inaccettabile l'argomento, giustamente criticato da Bernocchi, per cui «non si può gettar via il bambino insieme all'acqua sporca». No, il «bambino» va «gettato» perché ha prodotto una montagna di escrementi che hanno sporcato, forse irrimediabilmente, lo stesso termine comunismo.

Un esempio di cecità etica e strategica: la politica internazionale dei socialismi reali e «l'unità della sinistra»

La politica estera sovietica e degli altri «socialismi» ha sempre avuto natura *nazionalista e conservatrice,* salvaguardando la riproduzione della casta dominante e utilizzando a questo scopo le lotte di liberazione e il sostegno a regimi nazionalisti (perfino anticomunisti) per contrattare la coesistenza col capitalismo e l'accordo con questo o quello Stato imperialista. E gli «aiuti» internazionali sono sempre stati dei frutti avvelenati, come nei casi dei repubblicani in Spagna e di Cuba. Infine, la costruzione di arsenali nucleari è la forma estrema di attentato all'esistenza dell'umanità: la sola minaccia dell'uso dell'arma nucleare contro i popoli dei paesi capitalistici è sufficiente a far piazza pulita del sedicente internazionalismo proletario, essendo la forma assoluta dell'inversione tra i mezzi e il fine (presunto) del progresso dell'umanità.

Sotto la formula dell'«unità della sinistra» è ancor viva una diretta eredità della politica estera staliniana: quella dei fronti uniti o popolari contro la destra, più o meno fascista. Ebbene, il frontismo non è l'espansione della lotta di classe intorno a obiettivi unificanti ma la subordinazione dei movimenti di lotta all'alleanza con la borghesia «progressista», con la rinuncia a costruire una prospettiva anticapitalistica. Una manifestazione di questa logica nella sinistra italiana è stata la trasformazione del berlusconismo in male assoluto, passando sopra il fatto che, in tutti gli campi, il grosso dell'innovazione cosiddetta neoliberista in Italia è stata compiuta dal centrosinistra. Infine, il riesame critico delle Internazionali e della politica estera sovietica e cinese insegna molto su quel che non deve essere l'internazionalismo. È improponibile l'idea di Internazionale come super-partito che detta la linea a sezioni nazionali; al contrario, occorre pensare a una Internazionale dei movimenti basata su pochi, essenziali princìpi anticapitalistici e antiburocratici, non centralistica (è il senso che come Utopia rossa attribuiamo a una possibile Quinta internazionale). Qualcosa che non è lontano dall'esperienza del Forum Sociale mondiale che Bernocchi tratta nel libro, la cui analisi andrebbe approfondita ma che è significativa di una tendenza al superamento delle forme tradizionali.

Il bolscevismo, la forma-partito e lo statalismo

Da quanto precede si può intendere il mio accordo di fondo con la critica che Bernocchi rivolge al mito del Proletariato quale soggetto omogeneo, teologicamente *destinato* alla redenzione dell'umanità e alla missione evangelizzatrice e di guida spirituale del Partito. Da cui consegue che il Partito pretenda anche di essere accettato dai fedeli come il mediatore della Rivelazione, l'unico legittimo titolare della Fede e della sua mondana amministrazione. Sicché la moderna incarnazione dello Spirito esercita le sue funzioni ecclesiastico-statali in nome e per conto del Proletariato, novello gregge, e sopra di esso. Il referente della parabola è il bolscevismo.

Tra il bolscevismo al potere nei primi anni sovietici e il regime staliniano esiste una differenza di qualità; tuttavia, non si può ricondurre la spiegazione dello stalinismo, come nella dogmatica trotskista, alle condizioni sociali e all'isolamento internazionale della rivoluzione russa. Conosco bene l'argomento, avendolo condiviso per alcuni anni, e gli riconosco parte della verità, ma non la parte decisiva per l'orientamento politico e ideale. Non a caso, il riferimento alle condizioni obiettive può essere ripreso da alcuni nostalgici della vecchia Urss e di Togliatti, perché esso alimenta un senso di inevitabilità dello stalinismo. Quel che difetta a questa prospettiva (e che indebolisce la posizione di Trotsky, che pure nei confronti di Stalin ebbe ragione su tutto) è proprio il coraggio di riconoscere una logica latente nel bolscevismo quale forma estrema di esaltazione della funzione dirigente del partito.

Si tratta di individuare le scelte soggettive del bolscevismo al potere che in nome della salvezza della rivoluzione iniziarono a storpiarla dall'interno, contribuendo a consolidare il burocratismo e un gruppo sociale dominante, la burocrazia che gestiva il partito e il nuovo Stato; e non solo quelle prese durante la guerra civile, ma anche la subordinazione dei comitati di fabbrica al nuovo Consiglio supremo dell'economia nazionale (il *Vesencha*), e la logica centralizzatrice, dall'alto sopra il basso, affermatasi tra il dicembre 1917 e i primi mesi del 1918. In definitiva, la lezione che viene dalla storia dei partiti socialdemocratici e comunisti e dai regimi detti socialisti, è che i partiti sono l'ambiente in cui si sviluppa il burocratismo e si esercita *il potere della burocrazia come ceto sociale di professionisti della politica*.

Il potere della burocrazia «socialista» e sindacale nasce fuori dello Stato, in forza della sua posizione organizzatrice delle classi dominate; ma proprio perché apparato distinto da queste classi e con interessi propri, esso tende irresistibilmente ad accrescere il proprio potere e a consolidare ed estendere i propri privilegi facendosi Stato: totalitario, sulla base di una rottura con il capitalismo, oppure integrandosi nello Stato capitalistico in nome dell'interesse dei cittadini-lavoratori, sopra le loro spalle e sulla loro pelle.

L'inevitabile conclusione è che la forma-partito sarà pure una delle condizioni della democrazia, ma anche che essa opera per sostituire il proprio potere e la propria rappresentanza all'organizzazione dal basso: la forma-partito è stata causa del rovesciamento del rapporto tra mezzi e fine. Occorre liberarsi del tutto dal feticismo del partito, l'equivalente socialista del capitalistico feticismo della merce. Il feticismo del partito è associato al feticismo dello Stato, che è la sua meta, che sia lo Stato della Costituzione liberaldemocratica o lo Stato detto socialista. Non è più

questione di riformare la forma-partito, di inventarsi nuove articolazioni organizzative con la «società civile» o i «movimenti». Questi tentativi d'ingegneria politica hanno sempre la stessa finalità: arrivare alle elezioni sperando di spuntare il maggior numero di eletti.

La critica della nozione di globalizzazione neoliberista

In un intervento nel blog di *Utopia rossa*[*] ho ampiamente convenuto con Bernocchi nella critica delle fuorvianti nozioni di globalizzazione, neoliberismo e «governo unico delle banche», con spunti critici sulla sua lettura della crisi.

Ribadisco qui che i presupposti analitici e le implicazioni politiche della nozione di globalizzazione, tanto più se caratterizzata come neoliberista, sono molto diversi da quelli del termine imperialismo. La discussione sull'imperialismo, sempre aperta, assume che esso sia una forma storica del capitalismo come sistema mondiale, caratterizzato dalla riproduzione (in diverse configurazioni) dell'ineguaglianza dei livelli di sviluppo socioeconomico e della potenza politica, ideologica e militare (lo sviluppo ineguale e combinato). Il nemico sarà dunque individuato non in una particolare politica o schieramento partitico, ma nella classe capitalistica e negli Stati. La nozione di globalizzazione è invece la proiezione su scala mondiale del concetto neoclassico del mercato perfettamente concorrenziale. Essa combina la descrizione con la prescrizione: presuppone che il livello statale-nazionale sia tendenzialmente «sciolto» nel mercato globale integrato, causando l'obsolescenza delle politiche economiche e sociali nazionali.

Il successo a sinistra della nozione di globalizzazione neoliberista ritengo risieda proprio nella sua ambiguità: essa facilita la collaborazione, dal voto alla partecipazione governativa, con la «sinistra di governo», in contrapposizione alla «destra neoliberista»; e si presta a giustificare argomentazioni complottistiche e orientamenti nazionalisti, contro il potere dell'oligarchia finanziaria transnazionale, Bruxelles, la Bce, il Fmi ecc. La tesi della globalizzazione è una forma dell'egemonia intellettuale capitalistica sulla sinistra, e la collaborazione col centrosinistra esprime l'egemonia della casta partitico-statale dominante sulla sinistra.

Giustamente Bernocchi enfatizza la persistente centralità dello Stato nei capitalismi più avanzati. Se a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso sono cambiati il contenuto e gli strumenti delle politiche economiche e sociali, non si sono invece ridotti i poteri d'intervento socioeconomico degli Stati dei paesi capitalistici avanzati. Così dovrebbe invece essere secondo la formula liberale, fatta propria dai critici del cosiddetto neoliberismo, per cui più mercato equivale a meno Stato e viceversa: come se quello tra Stato e mercato fosse un gioco a somma zero e non una sinergia tra gli istituti fondamentali del potere nel capitalismo. Se quella formula fosse vera, allora il capitalismo sarebbe potuto entrare in una situazione critica già da molti lustri e dal 2007-2008 avrebbe dovuto verificarsi una depressione grave e generale, tipo anni Trenta, e il crollo del cd. neoliberismo.

Al contrario, per quanto duramente pagate dai lavoratori, specialmente in alcuni paesi, negli ultimi decenni le crisi sono rimaste a lungo circoscritte proprio a causa

* Pubblicato dapprima in *Cobas*, n. 50, dicembre 2011 e poi in Michele Nobile, *Capitalismo e postdemocrazia. Economia e politica nella crisi sistemica*, Massari ed., Bolsena 2012, pp. 191-202 [*n.d.r.*].

dell'intervento degli Stati e delle banche centrali. Non siamo negli anni Venti del secolo scorso. Concordo quindi pienamente con la tesi per cui la politica economica e sociale dei paesi a capitalismo avanzato sarà pure liberista quando si tratta di diffondere precarietà e flessibilità nel mercato del lavoro e nelle aziende o di ridurre la spesa sociale ma, nel suo insieme, è invece caratterizzabile come *neomercantilista*: volta a promuovere il capitale interno nell'economia mondiale. Ed è proprio tenendo conto della persistente capacità d'intervento degli Stati centrali che già nel 2008 si poteva ritenere improbabile un crollo sistemico analogo a quello del 1929 e prevedere una dura offensiva contro i diritti dei lavoratori e dell'intera cittadinanza, mentre i partiti di destra e di sinistra si alternavano al governo o si univano in coalizione.

La postdemocrazia e l'obsolescenza del parlamentarismo

Pieno accordo sulla valutazione del grado d'involuzione dei sistemi politici, fino all'«impossibilità di esercitare una vera democrazia all'interno delle istituzioni esistenti» (p. 217), e sul ruolo della Cgil. Il discorso sui partiti tracciato nelle pp. 226-35 corrisponde alla mia ricostruzione dell'involuzione dei regimi liberaldemocratici in *Capitalismo e postdemocrazia* (già ciltato). L'avvento della postdemocrazia è un fatto internazionale, strutturale e irreversibile, nel quale i partiti dalla ex «sinistra storica» non sono vittime, ma agenti a tutti gli effetti: è un regime politico che segna l'obsolescenza del parlamentarismo. Le radici della postdemocrazia sono conseguenti proprio all'espansione dell'intervento statale nei rapporti sociali, qualcosa che spesso è stato fatto passare come conquista delle lotte dei lavoratori e che, in alcuni casi, fu proprio questo.

Un'ottima e preveggente lettura dell'involuzione dei regimi liberaldemocratici la diede Nicos Poulantzas circa 35 anni or sono (*L'état, le pouvoir, le socialisme*, Puf 1978). Egli insisteva sull'osmosi tra partiti di governo e apparato amministrativo-statale e sulla sostanziale convergenza programmatica tra i partiti, fino alla formazione di un partito unico e statalizzato di fatto, sia pur in forma di bipartitismo: che è esattamente quel che è successo, e che è parte della spiegazione della fine del «keynesismo» di tipo socialdemocratico e dell'accentuato neocorporativismo dei grandi sindacati. Le tesi complementari dell'obsolescenza del parlamentarismo rispetto alla burocrazia partitico-statale, dell'integrale statalizzazione dei partiti e della loro convergenza programmatica, sono devastanti per l'orientamento elettoralistico e il riformismo parlamentare della sinistra «alternativa». È assolutamente insensato o indice di un irrimediabile opportunismo cercare di collaborare con l'ala di «sinistra» di un sistema partitico unificato, un'unica casta partitica dello Stato capitalistico.

Di più: diviene inutile anche l'autonoma partecipazione alle elezioni politiche. Nell'odierno regime postdemocratico e nel quadro manipolante della società dello spettacolo sono cadute le ragioni del tradizionale elettoralismo di sinistra: sia perché non esistono più «partiti operai» su cui far pressione sia perché le campagne elettorali non fungono neanche più da occasione di propaganda «rivoluzionaria». Al contrario, la partecipazione elettorale alimenta l'illusione che si possa invertire il corso storico postdemocratico per via istituzionale, magari richiamandosi alla Costituzione, e avalla la legittimazione formale della casta partitico-statale.

Il caso italiano, esempio di postdemocrazia e di involuzione dei partiti di sinistra

Concordo dunque con Piero nella valutazione del caso italiano e della sinistra nostrana. È proprio perché in Italia la sinistra era tanto forte e diffusa, che la sostanziale convergenza programmatica tra i mutanti del Pci e la «destra» evidenzia i tratti caratteristici della postdemocrazia. Tra la metà degli anni '90 e l'inizio del nuovo secolo il centrosinistra governò il paese (senza dimenticare le Regioni) per un arco di tempo dieci volte superiore a quello del centrodestra: fu proprio questa ex sinistra, complici i sindacati confederali, a realizzare tutte le più importanti misure di segno neoliberista, dalle privatizzazioni alla precarizzazione del lavoro, dall'indirizzo della politica sociale alla repressione dell'immigrazione, riuscendo anche a far la guerra avendo nel governo ministri «comunisti» e verdi.

Quanto alla sinistra post Pci (Rifondazione, Pdci), essa nacque già vecchia, ma in vent'anni è riuscita ad assorbire e tritare nuovi militanti, neutralizzando le possibilità di ricostruire una prospettiva coerentemente anticapitalistica, riuscendo a cooptare nelle istituzioni nuovo personale politico, attraverso svolte - di cui maestro indiscusso rimane Fausto Bertinotti - finalizzate a convertire lo pseudomovimentismo in voti e nella continua ricerca dell'accordo col centrosinistra. Una prassi rovinosa, che nella sua mediocrità e nella divaricazione tra i fini ideologici postulati (la «rifondazione del comunismo», un «altro mondo») e la prassi di sostegno di governi imperialisti, ha contribuito al regime postdemocratico.

Sottoscrivo il giudizio di Bernocchi circa la subordinazione della sinistra post Pci alla *sinistra di Sistema* (ad es. a p. 26 del libro; come Utopia rossa analizzammo storia, linguaggio e carriere nel libro a più voci, *I forchettoni rossi*, curato da Roberto Massari nel 2007). Il crollo elettorale dei partiti post-Pci deriva dal fatto che essi sono giustamente percepiti da gran parte dei loro ex elettori come una frazione subordinata della casta politica e che essi non credono più nelle giravolte per accreditarsi come collegamento tra piazza e Palazzo. È un atteggiamento sano e realistico, che esprime il bisogno di coerenza tra il dire e il fare.

Statalizzazione, benicomunismo e socializzazione

Torno sulla peculiarità strutturale del capitalismo rispetto ad altri modi di produzione: la relativa separazione delle sfere dell'economia e della politica, ovvero lo sdoppiamento del dominio di classe in due tipi di apparati, l'impresa privata, la cui rete di rapporti costituisce il mercato, e lo Stato. Tale sdoppiamento ha conferito al capitalismo una capacità espansiva e una flessibilità senza precedenti. Nessun sistema sociale ha concentrato in modo così spinto i poteri economici, in particolare la gestione diretta, monocratica e «scientifica» del processo di lavoro; e nessun altro modo di produzione ha concentrato e sviluppato in modo così spinto la potenza politica e militare nelle mani di apparati specializzati e «separati». Il dinamismo senza precedenti del capitalismo si esprime in una straordinaria combinazione di progresso e di barbarie: nello sviluppo combinato ma fortemente ineguale di un'economia mondiale; nella determinazione di problemi ecologici fino alla scala planetaria; nella costruzione di arsenali nucleari che potrebbero por fine alla civiltà. Ciascuna di queste contraddizioni costituisce un ottimo motivo per battersi contro il capitalismo.

In termini macrostrutturali, si pone il problema di sottrarre i rapporti socioeconomici alla dinamica del mercato e della massimizzazione del profitto, ovvero della

ricomposizione dei poteri economici e politici, della democrazia nel suo senso più ampio. Ma in che modo, da parte di chi, in quale direzione può attuarsi questa ricomposizione?

La tradizionale risposta di sinistra è rafforzare il potere *statale* relativamente al mercato secondo due vie, opposte ma per un certo verso complementari: o riformando il capitalismo attraverso l'espansione del sistema parlamentare e del settore pubblico; oppure rovesciando lo Stato borghese e costruendo una struttura statale che si dice socialista, perché statalizza le attività economiche. Il potere statale, però, è sempre quello di un ceto di professionisti della politica: ragion per cui la concentrazione dei poteri economici e politici in una casta o classe strutturata nel partito-Stato è *la forma concentrata dell'alienazione politica, l'esatto contrario del socialismo che consiste nella diffusione-socializzazione del potere*.

L'esperienza storica dimostra che se non si espande l'esercizio dei poteri democratici, da quelli assembleari ai delegati, se non progredisce l'autogestione dal basso verso l'alto, se non si ampliano le libertà e le sue garanzie, si riproducono l'ineguaglianza sociale, i privilegi derivanti dallo status, lo sperpero di vite e di risorse materiali, perfino con modi peggiori di quanto accada nei paesi capitalistici più avanzati. La statalizzazione dell'economia modifica i modi di gestione del lavoro sociale, ma non per questo lo rende *direttamente* sociale: esso è, infatti, diretto da una casta o classe dominante secondo gli interessi dello Stato. Non la pianificazione statale dall'alto verso il basso, ma la pianificazione come processo democratico e sperimentale, non la mera statalizzazione della proprietà ma l'autogestione dal basso verso l'alto e la socializzazione della decisione politica, con le contraddizioni e i conflitti che implicano la democrazia e il coordinamento internazionale, sono assolutamente indispensabili per la andare verso il superamento degli scambi di valore e la gestione direttamente sociale del lavoro.

L'accordo con Bernocchi è dunque completo sulla critica dello statalismo, sulla necessità di una democrazia integrale, sul fatto che questa democrazia non può essere frutto della pacifica evoluzione del capitalismo, sulla consapevolezza che la socializzazione non esclude il conflitto. E questo è l'essenziale. Tuttavia, sono perplesso sull'uso del termine «benicomunismo» e su alcune sue implicazioni che, a mio parere, non giovano alla causa comune. Bernocchi definisce il benicomunismo come «una sorta di grande e innovativo *nuovo Welfare globale*, associato a *nuovi diritti sociali universali* e ad un *"capitale" collettivo universale*» (p. 216). Se l'estensione dei diritti sociali è ovviamente imprescindibile, la *struttura* e la *dinamica* di un processo di transizione non si risolvono nello Stato sociale. Fino a quando esisterà il lavoro salariato, esisteranno anche le merci, i vincoli derivanti dagli scambi di valore sui mercati del lavoro e dei beni e dei servizi. Un sistema universale di diritti sociali può progredire solo insieme ad un sistema di soddisfazione dei bisogni sociali e di produzione di valori d'uso che sostituisca gli scambi di valore, quindi anche il salario.

In definitiva, l'esito della lotta contro la mercificazione universale e per l'estensione dei diritti sociali dipende dalla lotta contro gli scambi di valore e per il superamento del lavoro salariato, la vera «merce numero uno». Questo implica però una serie di problemi strutturali, a riguardo dei rapporti tra differenti forme di proprietà, tra i diversi ambiti della decisione politica, tra l'autogestione microeconomica e la politica macroeconomica, nonché dei rapporti con l'estero capitalistico e con altri

paesi in transizione (il dinamismo di un processo di transizione dipende dalla sua estensione internazionale). È una discussione pertinente il rapporto sociale di produzione come totalità, che in parte supera la dicotomia tra produzione e consumo, lavoro/non lavoro, tra rapporti economici e politici.

Ora, ritengo che l'enfasi sui «beni comuni» e sul welfare possa ridurre l'insieme dei problemi inerenti a una società di transizione e alla demercificazione e generare confusione, potendo essere intesa come lotta contro il cosiddetto neoliberismo (nozione che Bernocchi giustamente critica) piuttosto che contro il capitalismo (questo a prescindere dalla giustezza della lotta alle privatizzazioni). È chiaro che il discorso di Bernocchi non resta entro tali limiti; anzi direi che l'obiettivo è proprio superarne la ristrettezza. Però la definizione non giova all'obiettivo.

Inoltre, metodologicamente sono contrario all'invenzione di neologismi quando non sia strettamente necessario. Bernocchi sa benissimo, essendosene occupato in libri sull'Urss e la Polonia di Solidarność, che la discussione sui rapporti tra piano e mercato, tra democrazia politica e socialismo, ha una storia lunga e che non mancano punti di riferimento positivi, sia teoricamente sia come esperienze storiche di massa. Tra queste cito quelle autogestionarie e del movimento libertario in Spagna durante la guerra civile, prima che venissero soffocate dallo statalismo borghese e stalinista che, insieme alla rivoluzione, uccise pure la possibilità di vincere la ribellione franchista; e quella di Solidarność, che resta a mio parere il livello più alto raggiunto da un movimento di massa dei lavoratori nel secondo dopoguerra. I problemi e le linee essenziali del benicomunismo sono già stati ampiamente trattati e descritti nella discussione internazionale su modelli di società di transizione alternativi a quelli totalitari, variamente caratterizzati come forme di democrazia socialista, socialismo democratico o autogestionario, comunismo libertario e via dicendo.

Il punto mi è confermato proprio dalla giusta critica del *bene*comunismo al singolare per le sue implicazioni totalizzanti e moralistiche, e dalla precisazione per cui «*i beni comuni sono tutto ciò che la larga maggioranza della popolazione di un paese considera tali*». Benissimo, anche perché per «beni comuni» nel senso rigoroso dell'espressione dovrebbero intendersi solo quei beni effettivamente indivisibili. E però così si dissolve la specificità del *beni*comunismo: quel che si indica nel libro altro non è che il contenuto, democraticamente determinato, di un processo di socializzazione socioeconomica che va oltre la gestione pubblica o comunitaria dei «beni comuni».

Non c'è bisogno di un neologismo: pur minoritaria nella storia del pensiero rivoluzionario del XX secolo, esiste una corrente, sia in campo marxista che anarcocomunista, da riprendere criticamente; almeno dal punto di vista intellettuale non è che si debba iniziare da zero. Comunque, quel che conta veramente è intendersi sulla sostanza, sviluppare la ricerca, farla vivere coerentemente nella pratica.

Simone Oggionni
Benicomunismo: un'opera «classica»

Ho definito nel corso delle presentazioni il lavoro di Piero Bernocchi un'opera «classica» perché richiama - nell'impostazione complessiva e nell'organicità rigorosa della trattazione - molto di ciò su cui diversi di noi si sono formati, e cioè la tradizione (migliore) del marxismo e del movimento operaio novecentesco (la sua elaborazione teorica). Quella che ci viene presentata è un'analisi della realtà e della storia non frammentaria ma coerente, dialettica, sorretta da una robusta impalcatura filosofica, che si intuisce in filigrana per tutto il testo e che emerge esplicitamente nei capitoli che affrontano i fondamenti etici, teoretici e ontologici dell'essere umano.

Da questi vorrei partire, perché le tesi che vengono proposte sono affascinanti e impongono un dialogo (che suggerisco di saltare a piè pari a coloro i quali hanno fretta di arrivare alle conclusioni).

In primo luogo, Bernocchi sostiene che l'errore genetico del marxismo consista nell'aver postulato erroneamente una natura umana positiva sulla base della quale si è sviluppata una costruzione sociale - il comunismo - sostanzialmente innaturale. Le aberrazioni e le abiezioni del secolo scorso (del nazismo, sopra ogni cosa) dimostrerebbero che la natura dell'uomo è istintivamente aggressiva, negativa, individualista. Il filosofo del linguaggio Felice Cimatti ha invece, recentemente (in un saggio dal titolo paradigmatico *Naturalmente comunisti*), argomentato in senso opposto: il capitalismo è un fenomeno storico e non naturale ed è destinato ad estinguersi proprio perché irriducibilmente incompatibile con l'animo umano.

A me pare che entrambe le tesi pecchino di «fallacia naturalistica», perché dalla descrizione dello stato di fatto (i prodotti di una natura umana interpretata dai rispettivi punti di vista) derivano conseguenze etiche, confondendo essere con dovere. Penso invece - con Marx e soprattutto con Gramsci - che le condizioni storiche concrete e materiali influenzino in maniera decisiva i comportamenti e che la struttura economica incida - pur non determinando meccanicamente - (sul)le sovrastrutture, a partire dagli atteggiamenti culturali e dalle relazioni interpersonali. Lo dimostra paradigmaticamente proprio il caso del nazismo, che è sì la manifestazione dell'inumanità e della brutalità dell'essere umano (nel compimento di orrori che nessun'altra specie animale ha mai neppure concettualizzato) ma che è al contempo la manifestazione della barbarie del capitalismo al suo più alto grado di sviluppo, all'apice dell'industrializzazione del Paese più forte dell'Europa capitalistica.

In secondo luogo, Bernocchi attribuisce a Hegel (e per questa via anche a Marx) la tara genetica di concepire il soggetto sociale della trasformazione (il proletariato) come corpo organico, granitico, privo di contraddizioni e quindi deterministicamente e teleologicamente orientato. A me pare di poter dire che, pur dentro una filosofia della storia impegnativa, il ruolo del soggetto in Marx (*contro* Hegel) non scompaia mai. Più precisamente: Marx prende le distanze da Hegel nel 1843 (*Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico)* proprio su questo punto,

sostenendo che l'impianto idealistico di Hegel si traduce in un misticismo che rovescia il rapporto tra realtà e pensiero. Gli individui in Hegel sono la realizzazione di una razionalità astratta e quindi il prodotto dello Stato, della famiglia, della società civile, della classe. Certamente la realtà ha un fondamento logico-razionale ma il metodo dialettico serve soltanto se rovesciato: non bisogna muovere dall'Idea per derivarne la realtà, ma dal reale concreto del soggetto.

Anche le *Tesi su Feuerbach* del 1845 possono essere lette in questa dimensione: Feuerbach riconosce al contrario di Hegel il ruolo del soggetto (individuo e realtà) ma non coglie la natura dialettica del rapporto tra soggetto e oggetto, la loro interdipendenza: l'uomo non è un essere naturale ma un essere storico, in relazione dialettica con il mondo in cui vive (esprimendo la propria capacità trasformativa - ed è questa una tesi cruciale, ma su un piano completamente diverso - nel lavoro vivo, nel rapporto di produzione). Quindi il ruolo del soggetto concreto, in Marx, è centrale. La coscienza della Storia si incarna e si determina in un processo storico concreto. La mia tesi è che questa valorizzazione del soggetto si affievolisca, fino a spegnersi, non in Marx ma nella categoria leninista dell'avanguardia, che ipotizza una coscienza esterna indipendente dal processo reale concreto. Ma su questo punto torniamo più avanti.

Ciò che mi preme sottolineare ora è che anche l'approfondimento filosofico è utilizzato da Bernocchi non per manie barocche ma per proporre terreni di ricerca e ipotesi di risposta, aperte ma sufficientemente definitorie da imporre a ciascuno di noi un confronto e un controcanto all'altezza.

Il fatto che l'autore ci consegni questa ulteriore possibilità di dialogo - un secondo libro, plurale - è il segno che questo lavoro collettivo di studio è concepito come complemento decisivo della lotta politica quotidiana e che la risposta alle grandi questioni strategiche (chi siamo, dove siamo interessati ad andare, con quali strumenti, sulla base di quali analisi) è altrettanto cruciale rispetto alla mobilitazione permanente a ridosso della contingenza.

Muovo allora da ciò che motiva il complimento che ho azzardato in premessa: il lavoro di Bernocchi è «classico», perché aggredisce di petto il nodo per antonomasia della cultura comunista: il tema del potere. Il suo libro è una risposta implicita, a un decennio di distanza, a quello che per tanta parte del «movimento dei movimenti» divenne tra il 2002 e il 2004 (anni della sua pubblicazione nei paesi anglosassoni e in Italia) uno dei punti di riferimento teorico imprescindibili: *Cambiare il mondo senza prendere il potere* di John Holloway. La tesi centrale di quel libro era che la possibilità di una rivoluzione non risiedeva più nel possesso degli strumenti della politica e della sovranità (gli Stati, i partiti, gli apparati burocratici delle grandi istituzioni) ma in atti quotidiani - dico io: estetizzanti e sterili - di rifiuto e ribellione della società capitalistica. Si poneva in altri termini il tema del contropotere, dell'«urlo» o di quella che più recentemente è stata definita «indignazione». In questo approccio viveva più che il rifiuto aprioristico della trasformazione il segno della rinuncia all'azione collettiva, l'arrendersi all'impotenza dentro la società liquida.

Bernocchi - che pure ovviamente non propone tesi semplici o ricette già cucinate - ha rifiutato questa impotenza e ha scritto un libro per affermare che è necessario porsi, di nuovo e nel concreto, il problema del potere, e cioè delle modalità e delle strutture della nuova realtà sociale e istituzionale, e di conseguenza di quali

strade, quali strumenti e quali alleanze possano aiutarci a raggiungere l'obiettivo. È questo a mio avviso un tema cruciale, e il merito di averlo affrontato è segno di grande coraggio e intelligenza politica. E come ogni lavoro coraggioso e intelligente non induce riflessioni sommarie, bensì obbliga a problematizzare, a sottolineare e a ricercare le sfumature.

Il primo terreno aperto e problematico - quello storiograficamente più interessante - riguarda l'analisi e il giudizio sulle esperienze novecentesche di socialismo realizzato. Bernocchi scrive della necessità di giungere a una «resa dei conti» con il socialismo reale. Si tratta di una correzione rispetto alla prima bozza del testo nella quale scriveva invece dell'urgenza di «chiudere i conti» con esso. Un passo avanti - di cui spero di essere stato in qualche misura corresponsabile - ma a mio avviso non sufficiente, perché il giudizio complessivo su cui Bernocchi si attesta è forse ancora eccessivamente liquidatorio, quasi che non ci si stesse relazionando con il più grande tentativo delle classi subalterne di costruire una società di uomini e donne eguali, capaci di decidere consapevolmente il proprio futuro e di pensarlo finalmente alternativo al modo di produzione capitalistico.

In questi termini andrebbe, invece, tematizzata la storia che ha preso forma con la Rivoluzione d'ottobre. E se Bernocchi esorta a individuare i meriti di quell'esperienza (chiedendo retoricamente quale sia il bambino che non va gettato con l'acqua sporca) non ho dubbi: dalla vittoria sul nazifascismo allo Stato sociale imposto per concorrenza all'Ovest, dalla liberazione di vastissime masse dalla schiavitù e dalla servitù alla nuova condizione della donna, a cui vengono assegnati diritti civili e sociali che in larga parte dell'Europa capitalistica arriveranno soltanto dopo la Seconda guerra mondiale. Conquiste straordinarie che però - in questo Bernocchi ha completamente ragione - non devono nascondere gli errori compiuti e i limiti emersi, che penso siano stati sostanzialmente di due tipi.

In primo luogo, un problema abnorme di democrazia, strettamente connesso con la categoria del partito d'avanguardia: il partito leninista - nella sua teorizzazione astratta - è un soggetto di fatto esterno alle dinamiche sociali, che acquisisce la sua autorità da una filosofia della storia che assegna deterministicamente ai gruppi dirigenti del Partito il ruolo di guida, che questi esercitano imponendo la coscienza appunto esterna ai soggetti sociali in carne ed ossa. Non sorprende che, sulla base di questo principio, il Partito si sia assunto il compito di esercitare direttamente e per conto del popolo la sovranità, non concependosi come strumento di affermazione di una volontà reale e concreta ma come soggetto (legittimato da una sorta di diritto di natura) universale della trasformazione. Da questo punto di vista il richiamo a nuove forme democratiche a cui Bernocchi costantemente accenna è di straordinaria importanza e, dal mio punto di vista, ha senso se si sostanzia nell'idea gramsciana di comunismo come autogoverno della classe operaia.

C'è poi, in secondo luogo, un problema di carattere squisitamente economico e che attiene al modello di pianificazione ricercato e adottato. Un modello mutuato in tutti i Paesi socialisti dal comunismo di guerra, nel quale il piano era onnicomprensivo e coinvolgeva in maniera prescrittiva tutti i settori, fino alla più piccola unità amministrativa; un modello centralistico e verticistico in cui determinante era il ruolo della commissione statale per il piano che fissava gli obiettivi senza coinvolgere le unità produttive e fissava i prezzi (strumento fondamentale per la realizzazione del piano) senza alcun principio di realtà. Uno studio recentemente compilato

dalla Fondazione Luxemburg di Berlino affronta, tra le altre cose, proprio questo aspetto e lamenta - nell'esperienza concreta della Repubblica democratica tedesca - l'assenza di un principio di razionalità ed efficienza economica nella gestione dei prezzi (il pane era troppo economico al punto che veniva usato come mangime per i polli, che costava di più; gli affitti erano eccessivamente economici, al punto da non coprire le spese della gestione delle abitazioni ecc.). Questo ordine di problemi faceva il paio con la pressoché nulla dinamicità dei settori più innovativi, causata a sua volta dall'assenza di concorrenza e di competitività.

Perché insisto su questo punto? Perché la storia del socialismo reale va analizzata secondo la categoria chiave della transizione (di cui parla il Marx della *Critica al Programma di Gotha* ma anche il Lenin di *Stato e rivoluzione* e che lo stesso Bernocchi chiama in causa dedicandole più di un capitolo), uno dei cui corollari è il fatto che nel vecchio modo di produzione si sviluppano embrioni di modi di produzione diversi da quello dominante e la conquista del potere politico è la condizione per l'estensione e lo sviluppo processuale del nuovo modo di produzione. Questo ci consiglia di non assolutizzare i concetti e le categorie cardinali che vivono in questa transizione.

Caso paradigmatico è quello dello Stato: non sono lo Stato in sé o la gestione pianificata dell'economia in sé ad essere antidemocratici e lesivi della reale volontà delle classi subalterne (ragion per cui bisognerebbe soppiantare lo Stato con nuove e tutte da sperimentare forme di gestione dell'economia e del potere). È, al contrario, la modalità concreta con cui ha funzionato la pianificazione statale da parte di quel tipo di partito (storicamente determinato) a non avere funzionato a sufficienza.

Ciò non toglie, però, che la proprietà statale non fosse concepita (e non possa in futuro essere concepita) come primo passo nel processo di definizione della proprietà sociale. E allora un conto è sostenere, come mi pare faccia Bernocchi, che la proprietà non può essere statale perché necessariamente essa sarebbe *sempre* la manifestazione di un «capitalismo di Stato pianificato, un gigantesco trust nazionale» diretto e gestito assolutisticamente dal Partito unico di Stato e appannaggio di una «borghesia di Stato o di una classe di burocrati esattamente sovrapponibile alle borghesie del capitale privato»; e un altro conto è affermare che la proprietà non deve necessariamente essere statale e per il futuro noi auspichiamo un sistema misto nel quale esistano diversi soggetti proprietari: con i settori strategici nelle mani dello Stato, con i servizi pubblici locali nelle mani dei Comuni o delle Regioni, con una rete estesa di cooperative e con una limitazione delle aziende private allo scopo di non consentirne una dimensione eccessiva e di determinare in maniera prescrittiva le caratteristiche dei suoi prodotti, i diritti dei lavoratori e complessivamente la sua attività.

E, una volta stabilito questo, cioè le diverse forme di proprietà dentro una società in transizione, porre con forza il tema della gestione democratica di tutte le forme di proprietà, a tutti i livelli, dallo Stato all'impresa. Da questo punto di vista i suggerimenti precisi di Bernocchi sono fondamentali perché concretizzano il tema dell'autogestione (che io preciso nei due termini dell'autonomia dei produttori di Gramsci e della democrazia progressiva di Eugenio Curiel).

Il secondo tema da problematizzare è quello a cui l'autore dedica il titolo: la grande ambizione di trasformazione che emerge dalle pagine di Bernocchi viene chiamata «benicomunismo», fondando quindi sulla categoria di «bene comune»

l'intera proposta politica. Anzi: più precisamente «sulla socializzazione democratica di *tutto ciò che è considerato* bene comune e capitale sociale». Il punto è: dentro il capitalismo, dentro questi rapporti di produzione, dentro questi rapporti di forza a livello culturale, chi decide cosa è *considerato* bene comune? Ciò che è da sottrarre alla mercificazione e ciò che invece è mercificabile? Nel libro Bernocchi risponde categoricamente che a decidere è «la larga maggioranza del popolo».

Temo che questo sia il vero (e unico) punto debole dell'architettura argomentativa. Il popolo non è una categoria metafisica né è portatore in quanto tale di verità. Esso è, al contrario, influenzato dai rapporti di forza e dai rapporti di produzione. Gli stessi che oggi non ci consentono di rivendicare tra i beni comuni, per esempio e neppure all'interno di spazi di movimento, il lavoro o la socializzazione democratica del lavoro e dei mezzi di produzione, a partire dall'abolizione della proprietà privata. Considerare oggi il patrimonio industriale un bene comune è oggettivamente eretico, eppure andrebbe fatto. Lo stesso Bernocchi ammette che quel che è oggi bene comune ieri non veniva considerato tale e che quindi la definizione è flessibile, dinamica. Ma se ieri non consideravamo la privatizzazione dell'acqua (addirittura dell'istruzione o della sanità) una minaccia vera e potevamo concentrarci quindi sull'obiettivo della socializzazione del lavoro (anche perché c'era una società, un contropotere internazionale incamminato su quella strada) cosa ci assicura che tra qualche decennio non saremo costretti a considerare, difensivamente, bene comune l'aria o addirittura il patrimonio genetico e non più soltanto la terra e l'acqua?

Quel che sostengo è che esistono rapporti di forza, in questo capitalismo, che impongono continuamente una ridefinizione al ribasso del concetto di bene comune, rendendo impossibile impostare una proposta politica di lungo respiro muovendo da questa vischiosità.

Infine, il libro di Bernocchi sollecita una chiosa sui movimenti e sul loro rapporto con il futuro dell'umanità e il mondo. Se è vero come è vero che gli Stati - come scrive Bernocchi, contraddicendo in maniera eccellente Toni Negri e l'ubriacatura dell'Impero (di quel potere senza capo né coda, senza centro né periferia, che avrebbe dovuto traghettare la Storia oltre il Novecento, esaurendo al suo interno i conflitti di classe tradizionali) - non hanno esaurito la loro funzione storica e anzi hanno oggi più che mai in mano le redini dell'economia; se non è vero, come non è vero - al contrario di quanto afferma Bernocchi - che le nuove potenze emergenti dei Brics non sono tutte «rampanti potenze capitalistiche» ma che al contrario esprimono (alcune di esse) modelli di sviluppo e, almeno per quanto riguarda la Cina, forme giuridiche di proprietà dei mezzi di produzione e modelli di mercato «misti»; se è vero, come è vero, che i movimenti globali in questi anni hanno dato vita a esperienze molto significative (il movimento contro la guerra in Iraq, per citare solo l'evento politicamente più importante), ma che allo stesso tempo hanno scontato il limite forte dell'efficacia e della continuità; e che allo stesso tempo fenomeni forti di contropotere si sono dati nei luoghi in cui il potere si determina, sedimenta, diffonde, conferma e ramifica; se infine è vero, come è vero, che esiste ancora una centralità della contraddizione tra capitale e lavoro e che complessivamente tutte le contraddizioni e tutti i conflitti generati dal capitalismo (uomo/natura, donna/uomo) aprono lo spazio della costruzione di una alternativa, allora - premesso tutto ciò - io penso che vada realizzata l'ipotesi di lavorare strategicamente a

un'alleanza ampia, a un fronte tra esperienze statuali, forze politiche tradizionali e movimenti in grado di progettare su vasta scala il tema della trasformazione e del cambiamento.

Ricostruire in altri termini una nuova Internazionale, ovviamente senza più un centro o un Paese guida, di cui facciano parte a pieno titolo anche le resistenze ovunque collocate (mi permetto di rimandare qui al dibattito che si sviluppò in Rifondazione comunista sul tema della resistenza e della non violenza, sottoscrivendo l'approccio di Bernocchi). Dentro questo quadro, dovremmo essere in grado in Italia di fare la nostra parte non soltanto costruendo una soggettività unitaria della sinistra d'alternativa (politica e sociale) ma anche creando un centro di ricerca, di elaborazione e di sperimentazione che affronti in forma collettiva i grandi nodi teorici, le grandi questioni di fondo su cui anche il libro di Bernocchi si è cimentato e di cui questo lavoro costituisce certamente (e consapevolmente) un primo tassello importante.

Perché ciò che manca sopra ogni altra cosa è confrontarci con i pensieri lunghi, rifuggire questa atrofizzazione del pensiero per cui tutto è contingente e privo di memoria. Tornare in altre parole a concepire la politica come impegno intellettuale e culturale, come studio, come ricerca, innanzitutto come conoscenza della nostra storia e analisi del presente. Bisogna fare quello che Walter Benjamin chiamava il «balzo della tigre», cioè avere la capacità di tornare nella storia, nel mondo degli sconfitti e dei vinti, assumere e capire le ragioni dei vinti e poi sulla base di quella comprensione illuminare il presente affermando soggettivamente che la rivoluzione è per noi l'attualizzazione della ragione dei vinti. Costruire per questa via, quindi, un nuovo immaginario, sapendo appunto che abbiamo alle spalle grandi esempi, pagine meravigliose ma anche grandi fallimenti, grandi errori e che da lì, dalle ragioni delle tante sconfitte dobbiamo ripartire.

Franco Russo
I fatti, poi le interpretazioni

Leggo il libro di Bernocchi - *Benicomunismo. Fuori dal capitalismo e dal «comunismo» del Novecento* - come un'approfondita e appassionata autobiografia intellettuale. L'ho inteso in questo modo perché più volte si passa da una scrittura saggistica in terza persona a una narrazione delle proprie esperienze politico-culturali usando direttamente il pronome «io». Questo è un pregio perché Bernocchi, pur utilizzando o polemizzando con i testi «classici» del marxismo dell'Otto e Novecento, non se ne serve per «incasellare» la realtà storica: infatti il risvolto autobiografico gli consente di fare direttamente i conti con i conflitti sociali contemporanei e con le idee e i valori che li caratterizzano.

Lo stesso titolo - *Benicomunismo* - esprime questo sforzo di non interpretare alla luce della Bibbia marxista gli avvenimenti del XX e XXI secolo, come se essi fossero la realizzazione delle bronzee leggi della storia, come la vulgata storicista ha sempre interpretato Marx. Ho parlato di «autobiografia intellettuale» perché questo libro è un tentativo di cercare «le verità dei fatti». *Benicomunismo* non è una narrazione di episodi isolati, non è la cronaca di esperienze di lotta; senza riprendere esplicitamente il principio epistemologico di Galilei, Bernocchi se ne serve per esporre le «sensate esperienze» politiche e sociali in modo da individuarne il senso, collocandone le «verità» non fuori bensì dentro le pratiche sociali (v. Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi 1970, p. 41).

Per questo è sempre viva la tensione per capire ciò che le lotte di emancipazione e liberazione hanno prodotto, ciò che di permanente esse hanno portato alla luce. Da qui il rilievo attribuito a movimenti come il femminismo, l'ambientalismo, le mobilitazioni territoriali, i beni comuni indispensabili per configurare un altro modo di produzione materiale e un altro modo di praticare le relazioni sociali e interpersonali.

Il conflitto di classe, quello specifico tra capitale e lavoro, non perde d'importanza senza però assumere un primato gerarchico rispetto agli altri conflitti. Anzi, la loro interrelazione apre per la prima volta un orizzonte complessivo della trasformazione sociale, perché la pluralità dei movimenti è l'espressione della pluralità delle contraddizioni e della molteplicità delle possibili risposte.

Autocriticamente oggi mi risulta chiaro che se nel '68 avessimo avuto questa lettura critica degli avvenimenti a cui prendevamo parte, sforzandoci di capirne il senso - la spinta alla partecipazione e al protagonismo delle persone, l'Assemblea come luogo deliberativo, le rivendicazioni egualitarie per spezzare le gerarchie sociali in fabbrica e nelle scuole, l'antiautoritarismo, le pratiche di liberazione ecc. - senza ricondurli agli schemi prefabbricati appresi nei manuali del marxismo-leninismo, avremmo evitato di organizzare gruppi e gruppetti che, ripetendo la «scolastica», riportavano i movimenti degli studenti e degli operai nell'alveo della tradizione. Così perdemmo i movimenti e facemmo trionfare il vecchio Pci e il vecchio sindacato che li consumarono per alimentare le loro strategie di potere e di conservazione.

Oggi - questo il senso dell'autobiografia intellettuale - Bernocchi si sforza di cogliere i significati dei movimenti sociali, incluso quello operaio, con lo scopo di valorizzare le esperienze da essi direttamente vissute, utilizzandoli per ridefinire l'orizzonte della trasformazione della società, da lui chiamata «benicomunismo».

Gli Stati e la globalizzazione

Tutti i movimenti di trasformazione sono destinati nel loro percorso a incontrare il potere: dapprima, infatti, si pone la questione di come batterlo, essendo esso il più grande ostacolo al rivoluzionamento dei rapporti sociali capitalistici, mentre, dopo la trasformazione/rivoluzione si pongono le scelte su come organizzare i nuovi processi decisionali. Le esperienze della Russia/Unione Sovietica e delle cosiddette democrazie popolari hanno prodotto il *socialismo realizzato*, che Bernocchi qualifica come «capitalismo di Stato pianificato», gestito dalle burocrazie del partito e degli apparati statali. In realtà, la «dittatura del proletariato» si è manifestata come una dittatura sul proletariato e sul popolo, gestita da professionisti politici i quali, quando il «socialismo reale» è crollata nel 1989, si sono impadroniti delle imprese e delle banche privatizzate.

Ma la critica di Bernocchi non è rivolta solo alle degenerazioni staliniane: essa raggiunge anche i presupposti culturali dello stesso Marx che, se viene valutato come un validissimo scienziato nell'analisi del capitalismo, si svela ideologo (e idealista) nelle proposte politiche quali appunto quella della dittatura del proletariato. La concezione avanguardistica del processo rivoluzionario già a suo tempo era stata oggetto della polemica di Bakunin, che aveva colto - efficacemente, come sottolinea Bernocchi - nel ruolo del partito, come guida illuminata della trasformazione e della gestione della nuova società, il *buco nero* della concezione marxista, denunciandone le derive dittatoriali.

Accanto al Marx scienziato, Bernocchi mette in luce un Marx «filosofo della storia» imbevuto di idealismo hegeliano. Questo retroterra culturale spiega la concezione provvidenzialistica della storia di Marx, che rende incrollabile la sua certezza nella generazione del comunismo secondo le stesse leggi dello sviluppo capitalistico. Il *fine del comunismo*, una finalità inscritta nella storia, ha una doppia connotazione: quella della necessità e quella del volontarismo di un'avanguardia dedita a rischiarare le coscienze obnubilate dei proletari.

Questa concezione ripete la visione del rapporto tra protestantesimo e capitalismo analizzato da Max Weber: il destino dell'essere umano è nella mani di Dio, la grazia e non le opere portano alla salvezza eterna; tuttavia le opere possono essere il segno della grazia, dunque il capitalista protestante dedica tutto se stesso a realizzarle per testimoniare Dio e la sua speranza di salvezza eterna (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni 1965, pp. 100-6 e 196-9). Così il comunismo è inscritto nelle cose, dunque non abbisogna di azioni soggettive per portarlo alla nascita, tuttavia un'avanguardia ad esso devoto può fare da levatrice e impedire che esso sia soffocato. L'avanguardia politica appare posseduta da uno spirito millenaristico che rende la sua fede salda, mentre la grandiosità del fine giustifica qualsiasi mezzo pur di eliminare gli sfruttatori e i nemici del comunismo. L'avanguardia assume il ruolo della Provvidenza, dea mortale nel senso che dà morte a chi si frappone o si oppone al suo cammino. Laicamente Bernocchi ci invita a liberarci di questo provvidenzialismo, di questa millenaristica filosofia della storia.

Nell'analizzare i fenomeni del potere capitalistico, Bernocchi si rifà alle proposizioni di Engels, specificamente all'*Antidühring*, per sostenere quella che è una delle tesi centrali di *Benicomunismo*: lo Stato come capitalista collettivo e la sua centralità nella società borghese. Questa centralità dello Stato non viene intaccata dagli odierni processi di globalizzazione dove si confrontano non le multinazionali ma i capitalismi di Stato: gli Stati lungi dal perdere di peso, è la tesi di Bernocchi, divengono i protagonisti della concorrenza sul mercato mondiale. Su questo è netto il mio dissenso.

In breve: se lo Stato, cioè il potere politico è il capitalista collettivo, esso è il centro motore del sistema produttivo ed è esso il dispensatore delle ricchezze. Dunque la loro distribuzione passa attraverso meccanismi politici, e attraverso la sfera politica, quella dell'*imperium*, avviene la gerarchizzazione sociale. Con una formula: la ricchezza segue il potere, il potere dà ricchezza. Questa, si badi e sempre per semplificare in modo però da essere molto chiaro, è la struttura della società feudale dove il potere otteneva obbedienza politica e ricchezza economica in cambio della sicurezza data ai sudditi: l'*imperium* garantiva il *dominium*, il comando procurava la proprietà, il potere politico determinava la gerarchia sociale e la distribuzione della ricchezza.

La rivoluzione borghese rovescia questo *ordine di cose* feudali, separa infatti l'*imperium* dal *dominium*, concentrando il primo nella persona giuridica dello Stato e affidando il *dominium*, la proprietà, alle dinamiche del mercato. Non è più il potere politico che decide la produzione e distribuisce la ricchezza, queste avvengono attraverso il mercato. Il mercato: questa categoria è assente nell'analisi del capitalismo di Bernocchi. Il mercato è un'istituzione, anzi l'istituzione centrale del capitalismo, il cui ordinamento giuridico è lo Stato.

Stato e mercato sono due fenomeni interrelati perché senza la garanzia dei contratti non c'è mercato, e la libertà dei contratti, con il corollario dell'autonomia dei soggetti, è assicurata dal codice di diritto civile. Si è comprensibilmente abituati a pensare lo Stato in termini di diritto pubblico, dimenticando che questo disciplina il funzionamento degli organi statali la cui finalità, oltre alla pace interna ed esterna, è la garanzia della libertà e sicurezza dei contratti. Il cuore dell'ordinamento giuridico statale è il codice civile che regolamenta gli scambi di mercato facendone rispettare le obbligazioni contrattuali. Non a caso Smith riprende la formula di Hobbes «la ricchezza è potere» per descrivere concisamente la società borghese, intendendo come potere quello specificamente capitalistico: «il potere di comprare, cioè un certo comando su tutto il lavoro, ovvero su tutto il prodotto del lavoro, che si trova sul mercato» (A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Isedi 1973, p. 33; T. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press 2002, p. 62).

Stato e mercato stanno insieme, però non dipendono più dallo Stato né la produzione né la distribuzione della ricchezza. Che lo Stato sia in funzione del mercato e non viceversa, questa è l'altra tesi che occorre tenere ferma. Che la globalizzazione ha reso più deboli gli Stati sta a significare la formazione, anche attraverso gli Stati, di una molteplicità di ordinamenti giuridici con dimensione sovranazionale a garanzia degli scambi sul mercato globale. Oggi ancor più di ieri le istituzioni giuridiche hanno come obiettivo e come vincolo l'economia di mercato, per questo lo slogan *l'economia domina la politica* riflette la realtà del capitalismo globalizzato.

Alcune di queste istituzioni sono ben note e per lo più nate su iniziativa degli Stati - Banche centrali, Banca dei Regolamenti Internazionali, aree monetarie uniche come quella dell'euro con la Bce al centro, Wto, per non dimenticare quelle di Bretton Woods, Fmi e Banca mondiale, che trasformate servono le finalità della globalizzazione. Altre pratiche istituzionali sono il frutto diretto delle imprese multinazionali e si esprimono nella *lex mercatoria*, che guida le prassi contrattuali sovranazionali e la cui giurisdizione per regolarne le dispute si esercita tramite arbitrati privati, riconosciuti dalle giurisdizioni nazionali. Perfino un «sovranista» come Dieter Grimm ha dovuto convenire che l'ordine degli Stati nato con l'*Instrumentum Pacis Osnabrugensis* del 1648 è giunto alla sua fine (*Souveraineté*, in *Traité international de droit constitutionnel*, Paris 2012, Tome I, pp. 587-96)

Dunque il problema è comprendere come funziona attualmente il mercato capitalistico. La polemica con il Comitato No Debito, di cui faccio parte, perde di fondamento se vista alla luce delle considerazioni svolte, perché con *governo della Troika* si vuole dire con uno slogan che le istituzioni - Commissione Europea, Bce e Fmi - agiscono avendo come scopo il funzionamento del mercato unico europeo nel quadro della globalizzazione. Un esempio. La creazione dell'area di libero scambio tra Usa e Ue è portata avanti da uno Stato nazionale, sia pure potente, e da una controparte che è un'organizzazione sovranazionale, la Ue che ha competenza esclusiva nel commercio estero - così una prerogativa eminentemente statale, la definizione di trattati commerciali, è oggi esercitata da un'istituzione sovranazionale.

Ancora. Bernocchi parla di mercificazione dei beni comuni, ma questa avviene attraverso lo Stato, che dismette beni pubblici a vantaggio degli «operatori di mercato» e sono questi che mercificano tramite il mercato acqua, telecomunicazioni, trasporti, scuola, salute, previdenza ecc. Insomma nel capitalismo «il potere segue il denaro», e nelle società, come nel «socialismo realizzato», dove si è avuta un'inversione, dove il denaro seguiva il potere, si sono verificati fenomeni tipici del dispotismo, non illuminato, ma di stampo antico (come ebbe a premonire Max Weber quando parlò di despotismo di tipo egizio).

La libertà

Se si attiva il comando del computer «Trova», si constaterà che in *Benicomunismo* il termine «libertà» non ricorre mai da solo, diciamo così in senso assoluto. Lo si ritrova sempre aggettivato, specificato come «libertà d'organizzazione» oppure «libertà delle donne». La «libertà della persona individuale» non viene tematizzata, non è assunta come strumento euristico per evidenziare situazioni di oppressione o di sua limitazione, né come fine del processo di trasformazione sociale. È fuori discussione la vocazione libertaria di Bernocchi, sia perché riprende temi della tradizione anarchica nella critica dell'ideologia marxista-leninista, sia per le sue esperienze politico-culturali che negli ultimi decenni lo hanno portato e lo portano a essere partecipe di movimenti di autorganizzazione in cui il protagonismo della «persona» assume un rilievo particolare.

Tuttavia il termine manca e, invece, è necessario fare i conti con la «libertà del singolo» (uomo e donna), e soprattutto la sinistra non deve continuare a rimuoverla avendo sempre esaltato l'uguaglianza come se fossero antitetiche. Inoltre «libertà» non va confusa con «liberazione»: la libertà non è solo emancipazione da oppressione e sfruttamento, è autonomia e autodeterminazione della *singola persona*, è la

sua capacità di agire per creare se stessa, senza sottostare a limitazioni storico-sociali e culturali. Questa concezione della «libertà individuale» non ha mai avuto cittadinanza nella sinistra. Ciò perdura anche oggi quando perfino la sessualità, considerata finora un fatto naturale, è divenuta un àmbito di libera scelta dell'individuo (uomo e donna che sia).

La sinistra si è tenuta lontano dalla «libertà» perché l'ha vista come un'istanza «borghese», spesso espressione di una concezione cristiana della persona. Senza troppo dilungarmi, penso che *dopo* e *con* il femminismo e il movimento gay, lesbico e transgender non si possa non assumere la differenza come valore fondante della persona e dunque la singolarità come manifestazione della sua libertà. Che questa non sia in contrasto con la concezione relazionale dell'individuo - non si vive isolati e non si è umani al di fuori della società - e con il valore dell'uguaglianza è testimoniato da una conquista della storia costituzionale quale l'articolo 3 della Costituzione italiana, e dall'elaborazione di Amartya Sen.

Ricordo che, redatto su impulso di Lelio Basso, l'articolo 3 coniuga libertà e uguaglianza, e prescrive l'eliminazione dei limiti che di fatto le ostacolano in modo da consentire il pieno sviluppo della persona umana. Libertà e eguaglianza per lo sviluppo della persona nella sua singolarità, e la «comunità» istituzionale per rimuovere gli ostacoli non per assorbirla: l'articolo 3 afferma una concezione opposta al comunitarismo, che invece vorrebbe in nome del bene comune sopprimere le singole individualità perché vissute come alterità. Nella tradizione comunista, riproponendo in pieno il pensiero cattolico, il *noi* prevale sull'*io*: gli interessi, i desideri, i bisogni delle singole persone possono essere sacrificati al bene comune, cosicché, in nome della Chiesa e della società comunista, beni supremi per i loro fedeli, si sono commessi i crimini più atroci.

La dignità, altra conquista storica, è a fondamento della persona libera e uguale, la quale è un individuo irripetibile e intoccabile. Ogni individuo è se stesso e solo se stesso, nessuno è uguale all'altro se non nella dignità: uguali come persone e differenti come individui, così riassume L. Ferrajoli (*Théorie des droits fondamentaux*, in *Traité de droit constitutionnel*, Tome 3, Paris 2012, p. 221). Perché la persona possa svilupparsi è necessario superare gli ostacoli che il mercato capitalistico frappone: innanzitutto la vendita della forza-lavoro, che riduce la persona a mezzo produttivo, e le gerarchie sociali e le oppressioni che nel capitalismo continuano a perpetuarsi (valga per tutte il patriarcato).

Amartya Sen ha colto, con l'elaborazione della *libertà come capacità*, i significati di queste conquiste storiche. Basta rileggere alcuni passaggi di *Development as Freedom* per vedervi rispecchiati le norme dell'articolo 3. Vi si dice che la libertà individuale è un *social commitment*, un impegno sociale, e che lo sviluppo - si noti l'assonanza di linguaggio - consiste nella rimozione delle molteplici illibertà che lasciano alle persone poche scelte e poche opportunità di esercitare le proprie capacità di *agency*, di azione (A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, 1999, p. XII). Se poi si ha timore di utilizzare termini come «irripetibilità», «intoccabilità» e «dignità» della persona a causa del loro alone semantico religioso, rinvio al pensiero di Kant - per esempio alla sua opera del 1785 - come originaria, e forse insuperata elaborazione laico-razionale di questi concetti (v. *Fondazione della Metafisica dei Costumi,* Sansoni, Firenze 1942: per la formulazione degli *imperativi categorici* v. pp. 46, 67, 71; per il concetto di *dignità* v. pp. 76-7)

La natura umana

Non ho citato a caso la religione, perché una positiva rottura è compiuta in *Benicomunismo* quando Bernocchi affronta tematiche che sembrano lontane dalla sfera politica, quelle antropologiche - della concezione dell'essere umano, del problema del male, ciò che Leibniz canonizzò come problema della *teodicea*. Nel sistema *natura* dove si situa l'essere umano? La teologia ha preteso l'esclusività nel rispondere a tali interrogativi, e solo i più audaci pensatori - Pico della Mirandola, Hobbes, Rousseau e infine Kant - si avventurarono in questo campo precluso ai laici. Bernocchi non accetta il «buonismo» nella visione dell'umanità - è stato l'uomo, quello civile del XX secolo, a programmare ed eseguire con sistematica ferocia lo sterminio degli ebrei - né accetta una concezione religiosa dell'esistenza, anzi attacca con durezza i «neoconvertiti papisti» come Mario Tronti. Eppure non trovo sufficiente per elaborare una concezione dell'essere umano rifarsi al sociologo Franco Cassano. Questi ripropone pensieri «filosofici» piuttosto vaghi senza tener conto che già Kant, giudicando l'essere umano un miscuglio di stoltezza, vanità, malvagità e distruzione, è incerto su «qual concetto formulare della nostra specie», e suggerisce di muoversi in questo campo con cautela e senza presunzione di conoscere la giusta direzione (v. *Idea di una Storia universale dal punto di vista cosmopolita* del 1784, in *Scritti Politici*, Utet 1956, p. 124).

Comunque, dopo Darwin, solo sulla base della teoria dell'evoluzione è possibile orientarsi per costruire una plausibile concezione dell'essere umano, che non si può più considerare l'eccezionale creatura della dottrina cristiana, bensì una specie con un antenato comune con le altre specie: non una creatura a immagine e somiglianza di Dio, bensì un animale che si è evoluto e differenziato per fattori casuali in risposta all'ambiente naturale di cui è parte. Non figlio di Dio, più semplicemente il prodotto dell'evoluzione storico-naturale: un essere fragile e contingente come tutti gli altri esseri naturali. La «bontà» o la «cattiveria» non sono un'essenza, perché non si dà *un'essenza dell'umano*, che indefinitivamente si costruisce nel corso degli avvenimenti naturali e storici.

Marx crede, al contrario, in un'essenza umana trascendente natura e storia così come definita da Aristotele: «l'uomo per natura è un essere socievole» (*Politica*, Laterza, Bari 1972, 1253a, p. 26). Per rompere con l'aristotelismo bisognò aspettare Hobbes con la famosa proposizione *homo homini lupus*, tenuto a bada solo dalla potenza del Leviatano; e Kant, con la constatazione che la socievolezza era il prodotto dell'insocievolezza degli uomini, ambedue in base alle esperienze storiche delle guerre civili e di religione e della società di mercato capitalistica (*Idea di una Storia universale*, cit., pp. 127-8).

Credo che dovremmo costruire una teoria naturalistica dell'essere umano poggiando sulle conclusioni di *Descent of man* del 1871 (edizione Penguin Classics 2004), dove Darwin scrive che l'essere umano deriva da organismi più bassamente organizzati. Può risultare spiacevole: ma Darwin non provava nessuna vergogna nel considerare l'umanità discendere dalla *piccola scimmia* che coraggiosamente difendeva il suo capo branco, o dal babbuino che passava indenne tra schiere di cani feroci. La teoria dell'evoluzione, la fine del mito della creazione separata delle specie, apre la via all'indagine dei più complessi problemi della *storia naturale* dell'essere umano. Tra i tanti esiti dirompenti della teoria dell'evoluzione c'è sicu-

ramente questa rottura della concezione di una *natura senza storia* e di una *storia senza natura*, con l'introduzione della freccia del tempo nel cosmo naturale e del fondamento naturale nella storia umana.

Darwin, lungi dall'abbassare l'umanità, innalza il mondo animale: l'essere umano differisce in grado, non in specie dagli animali. Attraverso l'evoluzione naturale si è in grado di spiegare le forme «alte» dell'organizzazione dell'essere umano: lingua, ragione, coscienza, società. Insomma, è sulla naturalità che Darwin fonda le qualità specificamente umane. Nel quarto capitolo di *Descent of man*, differenziandosi esplicitamente dall'utilitarismo, affronta la questione di come sia possibile dar conto della morale dal punto di vista della storia naturale spiegandola come il frutto dell'evoluzione. Infatti la fonda sulle caratteristiche naturali dell'essere umano, e non al di là di queste: la naturalità non è il peccato originale da cui affrancarsi. Kant ha basato indubbiamente sulla ragione la morale, a prezzo di dividere l'essere umano in una parte naturale e in una spirituale, riproponendo al fondo una visione religiosa. Su questo punto Darwin porta una delle sue tante sfide al tradizionalismo, sostenendo che probabilmente gli istinti e i bisogni naturali, sviluppati anche negli altri animali - affetti di coppia e parentali, relazioni di gruppo, difesa collettiva, cura del welfare sociale - portano all'acquisizione del senso morale e della coscienza.

Nel 1844, il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*, operando proprio con la categoria del «bisogno» per interpretare la realtà sociale, di contro apre all'idealismo la prospettiva del naturalismo come base dell'umanismo e della concezione dell'essere umano come *ente naturale-generico*. Umanismo sintetizzabile nella famosa proposizione che il «*comunismo*, in quanto soppressione della *proprietà privata* quale *autoalienazione dell'uomo* e però in quanto reale *appropriazione dell'umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo…, è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo» (in *Opere filosofiche giovanili,* Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 198 e 224-6).

Se lo riformuliamo senza i riferimenti all'essenza, si può concepire un naturalismo che, oltre a unire Marx e Darwin per il loro metodo analitico genetico, innervi società e natura una nell'altra. Anzi, la base naturale della società - «ogni produzione è appropriazione della natura» - ha spinto Marx a parlare del *ricambio organico* come reciproca dipendenza tra società umana e natura.

Giovanni Russo Spena
Un comunismo fuori dal «comunismo»

Benicomunismo, l'ultimo libro di Piero Bernocchi - a cui sono molto legato anche per la sua coerenza e per il suo spirito critico di «sessantottino» non pentito e ancora oggi dirigente anticapitalistico - merita una riflessione a partire dalla «provocazione» iniziale, che ritengo fondativa della complessiva analisi del testo. A chi in genere afferma, a proposito dell'esperienza novecentesca del «socialismo reale»: «Va bene, critichiamo pure il "socialismo reale". Ma non gettiamo via il bambino con l'acqua sporca», nell'incipit di *Benicomunismo*, Piero risponde polemicamente: «No, non buttiamolo. Però è lui che ha sporcato l'acqua in mezzo mondo: e ciò malgrado non si è ancora pulito».

Sono molto d'accordo. È un campo di ricerca che è stato al centro dell'esperienza politica organizzata in cui ho militato, come fondatore, quella demoproletaria (e, successivamente, in modo più complesso, in Rifondazione Comunista). Non a caso, infatti, scegliemmo nel 1975 (e fu allora una «provocazione») di chiamare la nostra organizzazione «Democrazia proletaria», sfidando le accuse di «eresia». Volevamo criticare, anche simbolicamente, natura e forme politiche del cosiddetto «socialismo reale», con cui ritenevamo connessa la «dittatura del proletariato». Evocammo una concezione e una dizione contro la «vulgata» tardoterzinternazionalista che riprendeva l'analisi di Marx dello Stato e la sua critica della democrazia borghese come sistema rappresentativo di una società atomizzata in «cittadini»; ma che alludeva alla necessità del protagonismo di classe, dell'autogestione, della «democrazia proletaria», non dell'autoritarismo totalitario in nome e per conto della classe.

Rifiutavamo decenni di esperienze sostitutiste che avevano generato inedite nuove borghesie di Stato, con forme particolari ma totalizzanti di alienazione politica: e, insieme, di sfruttamento del proletariato e di ricostruzione di rapporti sociali capitalistici. Non a caso amammo molto Bloch, il quale, nel suo *Giusnaturalismo e dignità umana* (scritto nel 1953, l'anno dei moti operai a Berlino, ai quali Bloch prese parte) tentò di rendere operativo socialmente il concetto di «dignità umana», individuandolo nel «camminare eretti», sia contro lo Stato del Capitale quanto contro lo sfruttamento da parte della dittatura del partito.

Liberazione dallo sfruttamento e vita vissuta senza dittatura e paura sono, per Bloch, connesse. La degenerazione burocratica del «socialismo reale» nasce dalla «insufficiente elaborazione della categoria di dittatura del proletariato già in Marx», il quale non aveva «preso sul serio» il giusnaturalismo e la possibilità di una sua elaborazione di sinistra, proletaria. Bloch si ricollegava al recupero che Marx, nella *Sacra famiglia*, fece degli ideali di libertà, eguaglianza e fraternità della Rivoluzione francese. È evidente l'assonanza con Rosa Luxemburg: «Non c'è democrazia senza socialismo, non c'è socialismo senza democrazia».

Seconda annotazione dal testo di Piero: condivido il paradigma del *benicomunismo* («fuori dal capitalismo e dal "comunismo" del Novecento»). Keynes, già nel 1929, scriveva:

«Sarà tale l'incubo del contabile che distruggeremo le campagne perché gli splendori naturali non hanno valore economico. Siamo capaci di spegnere il sole e le stelle, perché non danno dividendi».

I beni comuni naturali (acqua, aria, terra, fuoco) mettono in discussione il capitale da tre essenziali angolature: 1) l'economia di mercato e quindi la mercificazione delle cose e delle persone; 2) la proprietà privata e dunque l'accumulazione attraverso lo sfruttamento del lavoro e della natura; 3) la democrazia rappresentativa, che non deve espropriare partecipazione e autogestione; anzi, i beni comuni si fondano sull'autorganizzazione territoriale, comunitaria. Come scrive Ricoveri:

«Nel passaggio dal Medioevo alla Modernità i beni comuni sono stati appropriati dal capitale e la natura è scomparsa dall'orizzonte delle scelte economiche e politiche».

Viviamo oggi di fronte a una contraddizione Capitale/Vita: e abbiamo l'occasione per rilanciare uno *sviluppo autocentrato*, per rimettere a tema la connessione tra modelli locali autogestiti e conflitti territoriali «di popolo» (Val Susa, No Ponte, No Muos, No Dal Molin sono stati e sono veri e propri laboratori). E possiamo ripensare Marx come antidogmatico critico dell'economia politica proprio in un contesto in cui la teoria borghese e il Capitale si rinnovano in maniera feroce e convulsa.

Concordo anche su un altro punto con Piero: *siamo stati conservatori*. Avremmo dovuto e dovremmo essere comunisti *ricostruttori*. Infatti, se è vero che siamo certamente di fronte alla nostra rivoluzione sconfitta, è altrettanto evidente che siamo dinanzi a una crisi organica del capitale che potrebbe generare, almeno potenzialmente, condizioni e rapporti di forza per una rivoluzione contemporanea. Non sembra imminente, pur nella crisi, una rottura davvero rivoluzionaria. Ma sono comunque falliti i presunti e decantati modelli progressivi del Capitale, il suo immaginario collettivo. Penso, insomma, che la critica sociale della globalizzazione liberale si debba riconnettere alla necessaria *ricostruzione della soggettività rivoluzionaria*.

Cito, per brevi accenni, altri tre temi trattati nel libro da Bernocchi.

1) Il potente «pensiero unico» ha sconvolto e desertificato un po' dappertutto il campo della «sinistra» comunque intesa, delle socialdemocrazie, del sindacalismo «ufficiale». *Sta morendo la rappresentanza democratica*. E non può che essere inevitabilmente così quando si vota pressoché all'unanimità nei Parlamenti, per fare un solo esempio che riguarda l'Italia ed altri paesi europei importanti, il pareggio di bilancio in Costituzione, il «fiscal compact» e gli altri diktat dei poteri economici e politici.

2) Il padronato (e per l'Italia penso soprattutto alla Fiat, all'Ilva di Taranto, al lavoro schiavistico dei migranti) ricostruisce violentemente i processi di valorizzazione del capitale devastando anche il mercato del lavoro. La precarietà è diventata una strutturale *mutazione antropologica* per generazioni. Lo «stato di eccezione», l'emergenzialismo, l'autoritarismo, la detenzione carceraria collegata alle lotte diventano la feroce e «normale» governabilità.

3) Questo rapporto di alienazione, che va liberato da ogni declinazione idealistica e psicoanalitica, *non costruisce automaticamente nessi unitari tra i conflitti*. Mancano in noi, tra l'altro, ricerca teorica e inchiesta di lotta. È tutto aperto il grande tema della costruzione della soggettività. Scrive Pasquale Voza nel *Dizionario Gramsciano* (e sono molto d'accordo) che, in un contesto come l'attuale di diffusa

«rivoluzione passiva», la costruzione della soggettività passa attraverso l'«antirivoluzione passiva»: la rivoluzione, cioè, come processo anche molecolare, come quotidiana lotta per la modificazione di senso. La critica dell'economia politica, s'intende, deve diventare anche disegno conflittuale di una «nuova relazione sociale e umana». Tema fondamentale, al quale posso qui solo alludere.

Ha ragione Piero nel sostenere che le analisi non sono pura accademia ma anche messaggi per il futuro. Il proletariato, o meglio - sono d'accordo - *i proletariati,* e le altre aree sociali oppresse si presentano nel mondo contemporaneo tutt'altro che omogenei: al di là del comune sfruttamento di classe esistono potenti differenziazioni culturali, materiali, forme di oppressione specifiche che segmentano il popolo. Penso che meticciato, transnazionalismo, cosmopolitismo, pur nelle loro diverse accezioni storiche e teoriche, siano parte fondativa di un generale punto di vista anticapitalistico. Il nostro comunismo *tradizionale* non ha mai compreso che la frammentazione materiale e ideologica della classe è anche frutto di una più sofisticata realizzazione del plusvalore.

Giustamente Bernocchi annota che i percorsi rivoluzionari e postrivoluzionari hanno bisogno, oggi più che mai, di una forma politica che espanda e liberi le capacità di ogni donna e uomo. Ogni forma di accentramento, tanto più di fronte alla frammentazione proletaria, diventa comando assoluto. E conseguentemente, condivido molto l'attenzione di Piero verso la forma-Movimento: a cui aggiungo la necessità di una riflessione profonda sulle forme politiche in generale. A tal proposito, mi sta particolarmente a cuore che ricerca e sperimentazione debbano ruotare intorno a un *sistema a rete* che esalti l'orizzontalità, la *confederalità dal basso*, il mutualismo.

Credo che un bagno nella Prima Internazionale ci farebbe bene. Anche per ripensare la storia del movimento operaio «ufficiale». L'esperienza storica fallimentare del «socialismo reale» non ci induce anche a rivalutare ad esempio il modello orizzontale del movimento operaio e comunista francese ottocentesco, rispetto a quello più rigido e verticale del movimento tedesco, che finì per prevalere dopo aspri scontri politici e ideologici? Penso che la forma orizzontale si conformi maggiormente alla composizione sociale contemporanea e all'esperienza vitale dei movimenti attuali. Ogni circolo politico dovrebbe trasformarsi in «casa del popolo» contemporanea, in luogo d'intervento sulla mappa dei bisogni territoriali, in sportello di accoglienza e condivisione per migranti, in organizzazione di presìdi antisfratto ecc.

Pochi mesi prima di morire, Pino Ferraris (grandissimo sociologo marxista, che ho molto amato), nella relazione a un convegno del Prc sul «partito sociale», rifletteva sulla costruzione di una *confederazione politica delle iniziative sociali*: assieme al conflitto e dopo lunga eclissi - scriveva - «riemergono le solidarietà, il far da sé cooperativo, la pratica dell'obiettivo. Si va oltre il movimentismo, ci si avvicina alla richiesta di una forma altra di espressione della società politica». Si apre il tema di una concezione del potere né istituzionalista e gradualista né avanguardista, ma collegata alla costruzione di presìdi di contropotere e autogestione.

Non ha senso la scissione fra il terreno sociale e quello politico: ogni lotta sociale ha una valenza politica e di potere. Non esiste politica anticapitalistica che non viva una immersione totale nel conflitto sociale. Anche perché va a contrastare un modo di produzione che è, insieme, sempre più accentrato nel comando e sempre

più flessibile nel modello produttivo. Penso a una politica che ricostruisca uno spazio pubblico, forte nel sistema dei valori, nel punto di vista critico e alternativo, flessibile nella capacità di costruire anche le strutture intermedie associative, cooperative, partecipative.

Anche la militanza politica ha bisogno di una trasformazione profonda, come espressione di lavoro creativo anche esterno alle strutture. Un partito anticapitalistico è, a mio avviso, un *partito sociale*, una costruzione *policentrica*, che allude anche a un modello libertario di società futura. Sul piano delle tremende esperienze storiche, oltre che sul piano teorico, va contrastata la concezione nefasta della fine della lotta di classe dopo la rivoluzione. Il conflitto sociale e di classe continua nelle fasi di transizione, cosi come la costruzione di un sindacalismo classista, non di Stato. Partiamo quindi dalle difficili, complesse e a volte spurie forme attuali della resistenza sociale, dai sindacalismi di base ai conflitti territoriali.

Con arguzia e intelligenza Favilli usa la categoria di «comunismo fuori dal comunismo». Esiste un comunismo *diffuso* che può convivere ed entrare in dialettica con le soggettività politiche anticapitalistiche. Mi sembra questa la situazione, con il suo inevitabile chiaroscuro. E in tal senso mi pare che il vissuto militante di Piero Bernocchi e le sue riflessioni siano la classica manciata di sabbia negli oleati ingranaggi del potere.

Ivan Scarcelli

Intorno a *Benicomunismo*. Riflessioni su una concezione «emancipativa» dei beni comuni

Nell'attuale dibattito sui beni comuni e sulla loro rilevanza sociale e politica, il volume di Piero Bernocchi, *Benicomunismo*, si ritaglia uno spazio a sé, in quanto senz'altro presenta tesi originali e non assimilabili a quelle che paiono attualmente occupare la scena. Il «benicomunismo» di Bernocchi ha in effetti ben pochi punti di contatto con la nostalgia di improbabili comunità «originarie» e in perfetta armonia, che è il cuore di una delle scuole di pensiero prevalenti intorno ai cosiddetti *commons*[1]. I beni comuni, per Bernocchi, non sono insomma il «grimaldello concettuale» col quale scardinare la modernità in sé, per ritrovare perdute «comunità organiche» o «naturali» e per contrapporre l'*essere*, ovvero una presunta visione olistica della società - attribuita al Medioevo - all'*avere*, tipico dell'individualismo moderno.

Il ruolo che Bernocchi attribuisce ai beni comuni è ben diverso e si collega piuttosto a un percorso di analisi e ripensamento dei movimenti di lotta contro il capitalismo, e specialmente del loro armamentario concettuale. La sua teoria del «benicomunismo» tuttavia si discosta significativamente anche dall'idea del *Comune* elaborata da Hardt e Negri in una serie di testi[2]. Come fa notare Ermanno Vitale, infatti, nelle tesi di Hardt e Negri s'intrecciano, in maniera non sempre chiara, una prospettiva di riformismo radicale e una prospettiva rivoluzionaria[3], costantemente volta al rovesciamento dell'assetto sociale esistente. In quest'ottica, il «Comune» e i beni comuni sono considerati oggetto di (ri)appropriazione in vista del consolidamento di «contropoteri» che dovranno tutelare i bisogni delle collettività finché non giunga a compimento una nuova «fase costituente» (rivoluzionaria) transnazionale; il tema delle istituzioni è poi costantemente eluso o lasciato vagamente sullo sfondo: si parla di democrazia partecipativa, ma sempre senza soffermarsi a sufficienza sullo spazio e sulle forme che questa dovrà o potrà concretamente assumere.

Bernocchi apre la sua riflessione sui beni comuni proprio rinunciando alla reticenza o all'autoindulgenza sugli «errori del passato», che invece sembra ingrediente indispensabile (e anzi premessa non esplicitata) nei discorsi «rivoluzionari» di altri autori di formazione marxista (tanto da far sembrare le «dure repliche della storia» un semplice «capriccio del Fato» o addirittura un momentaneo *blackout*, un incidente «tecnico» del tutto insignificante, che si può dimenticare senza drammi). Inoltre egli cerca di interrogarsi costantemente sulle possibilità operative, ovvero sull'immediata attuabilità, delle proprie proposte politiche. E anche qui la differenza rispetto alle teorie più estrose o verbosamente «fantasiose» è evidente.

Benicomunismo, prima di inoltrarsi nelle riflessioni sui beni comuni e sulla «democrazia integrale» (come Bernocchi la definisce), prova dunque a fare i conti

1 Uno dei testi di riferimento per quanto riguarda tale «scuola di pensiero» è il noto e discusso volume di U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma/Bari 2011.

2 Il più importante di essi è *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009 [*Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010].

3 Cfr. E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, pp. 56-64.

col passato, chiedendosi - e cercando di spiegare - perché i movimenti anticapitalistici del Novecento non sono stati all'altezza delle loro stesse aspettative. Il passato - sembra suggerire Bernocchi - non si supera ignorandolo, o liquidandolo sprezzantemente come un «accidente» governato dal caso, ma soltanto avendo il coraggio e la seria intenzione di osservarlo senza censure o reticenze. *Benicomunismo* è al tempo stesso un'analisi e una proposta politica, che intende collocare la riflessione sui beni comuni all'interno di una prospettiva di certo non antimoderna ma altrettanto sicuramente anticapitalistica.

Per ridare credibilità al movimento anticapitalistico, è indispensabile rinunciare una volta per tutte, senza retropensieri né rimpianti, ad alcuni cardini o *topoi* del comunismo leninista (e dei suoi eredi ed epigoni, espliciti o no): fra questi, l'idea del «proletariato unico» e del partito come «Unico Custode» degli interessi e dei bisogni del proletariato (idealizzato e perciò non coincidente col proletariato «reale»). L'analisi di Bernocchi, su questo punto, è lucida ed esauriente: se la prospettiva verso la quale deve tendere il *benicomunismo* è la «democrazia integrale», tutta l'esperienza politica del comunismo novecentesco, e specialmente del cosiddetto «socialismo reale» in tutte le sue forme e varianti, è da rigettare senza tentennamenti e ambigui «distinguo»[4], in quanto radicalmente e irrimediabilmente incompatibile. Vanno salvati soltanto i valori di fondo, ovvero la critica del capitalismo e di quella che una volta si definiva «società borghese»: ma ciò non significa che Marx ed Engels siano esenti da responsabilità. L'autore infatti dedica un intero capitolo[5] all'analisi critica delle loro teorie e mostra come alcuni «errori» del «socialismo reale» e del leninismo - come la già citata dottrina del «proletariato unico» - derivino dagli stessi testi marx-engelsiani.

Pur essendo tutto sommato filologicamente attenta, questa lettura che Bernocchi dà dei testi classici del marxismo, si fa tuttavia condizionare eccessivamente, qua e là, dalle «passioni» politiche del presente e rischia perciò talora l'anacronismo: ad es., oggi noi sentiamo giustamente la necessità di prendere le distanze dall'«eurocentrismo» che talvolta permane come un residuo ingombrante nelle nostre teorie e riflessioni, ma tale esigenza era molto meno attuale e comprensibile all'epoca in cui Marx scriveva; e a maggior ragione tale considerazione vale per la sottovalutazione della «civiltà contadina» contenuta in alcuni passi di Marx ed Engels (come Bernocchi fa notare) (p. 72), o per certe posizioni «speciste» che è possibile rintracciare in essi (la coscienza «antispecista» è una conquista recentissima e tuttora controversa: è problematico dunque prendersela con Marx per la sua «insensibilità specista»). Più opportuno è forse - come del resto Bernocchi non manca di fare - sottolineare che nessun pensiero sfugge all'usura del tempo, neppure quello del pur lungimirante Marx e che quindi la lettura del presente non dovrebbe mai essere

4 Interessante, in proposito, la riflessione sul «bambino e l'acqua sporca»: talvolta - fa notare ironicamente Bernocchi - il «bambino», il metaforico bambino del celebre detto, continua imperterrito a sporcare l'acqua senza uscirne mai pulito; e in quel caso che cosa si può realmente «salvare»? Siamo noi che piuttosto dobbiamo «salvarci» dalla tentazione deleteria della nostalgia: infatti, «fuor di metafora, è stata immane responsabilità storica dei regimi "comunisti" staliniani quella di aver sporcato indelebilmente non solo la prospettiva del comunismo ma anche quella di qualsiasi trasformazione della società che travalichi il capitalismo» (*Benicomunismo. Fuori dal capitalismo e dal «comunismo» del Novecento*, Massari ed., Bolsena 2012, p. 8).

5 Si tratta del capitolo «Alcuni conti con Marx» (*ibid*., pp. 34-66).

condizionata dall'ipoteca dei «padri» e dei «classici», i quali possono utilmente indicare una direzione, costituire stimoli (o, come si dice oggi, lanciare *input*), ma non sostituirsi a noi nel compito di analizzare la società e (re)interpretare la realtà.

Senz'altro degna di nota è poi la riflessione sullo spostamento dell'asse delle contraddizioni del capitalismo dallo *sfruttamento* alla *mercificazione*: è un vero e proprio cambio di paradigma, che da un lato conferma l'obsolescenza dei «classici» del marxismo, che il fenomeno della mercificazione hanno analizzato solo all'interno delle fabbriche[6] (e non come carattere prevalente e primario dei rapporti sociali prodotti dal capitalismo), e dall'altro dovrebbe spingerci a pensare e costruire alternative al destino della «mercificazione universale» verso il quale un certo tipo di globalizzazione ci conduce[7]. Tuttavia - come *Benicomunismo* opportunamente sottolinea - questo «spostamento di asse» non cancella le contraddizioni fra capitale e lavoro, che permangono, più subdole forse rispetto al passato, proprio in quanto messe in ombra dai caratteri inediti della «mercificazione universale» (ma talora anche ad arte, attraverso la «propaganda ideologica dei corifei del «pensiero unico» padronale») (p. 93). Non si possono neppure ignorare le contraddizioni interne al versante del lavoro, che dev'essere definito al plurale, come «forze-lavoro»: i salariati non sono un blocco monolitico (p. 94) (specialmente poi se li si considera sul piano transnazionale, d'altronde tipico dei rapporti sociali ed economici «globalizzati»); ed è forse questo il punto più difficile da accettare, da parte del socialismo e del comunismo «tradizionali» o ortodossi.

Bernocchi ritiene insomma che la tendenza della *reductio ad unum* sia uno dei difetti maggiori dei movimenti anticapitalistici del passato, un difetto di impostazione che si riflette sulle analisi ma anche sulle strategie di azione e di intervento, portandole inevitabilmente e invariabilmente su un binario morto. È questo un vizio o un vezzo talmente radicato nella «galassia» anticapitalistica da contagiare anche la riflessione sui beni comuni. Anche qui infatti spesso si rischia di consumare le energie nel delineare un chimerico Bene Comune Universale o un «Bene Comune dell'Umanità». Il problema è che la ricerca di un simile «Bene Comune Unico» non può essere che appannaggio o ossessione di un'*élite*, ed essere perciò il frutto di un'elaborazione intellettuale che non tiene in nessun conto le aspirazioni e i bisogni delle concrete collettività, come Bernocchi giustamente fa notare (p. 210).

Per di più, una simile concezione del «Bene Comune» non costituisce affatto una novità, poiché la definizione di un «bene comune unico», valido per tutti e imposto dall'alto, è stato il tratto distintivo di regimi autocratici del passato, ma anche di «religioni temporali e mistici, filosofi e demagoghi, congreghe esoteriche e ideologie politiche» (*ibid*.). Se il concetto di «beni comuni» (rigorosamente declinati al plurale) deve costituire una cesura rispetto al passato e un punto fermo grazie al quale (ri)edificare una prospettiva anticapitalistica, non può assolutamente ammiccare a fideismi, integralismi e autocrazie di alcun genere, ma deve connettersi semmai al concetto di autodeterminazione e ad esso richiamarsi.

Un nuovo «socialismo dell'autodeterminazione» (autentica e non soltanto proclamata), che è l'unico socialismo auspicabile e coerente per Bernocchi, passa dunque attraverso l'elaborazione di quello che egli definisce appunto «benicomu-

6 Su questo punto, *ibid*., pp. 67-8.

7 Bernocchi parla infatti di «*mercificazione globale* dell'esistente» (*ibid*., p. 67).

nismo». Quest'ultimo è tanto «un sostantivo collettivizzante» che deriva «da *Beni comuni* al plurale, cioè da realtà sociali e naturali, concrete e definibili, e non da un ipotetico Bene Comune Universale, al singolare» (p. 213), quanto un ideale di «società fondata sull'estensione, qualificazione e gestione sociale dei Beni comuni - giudicati collettivamente tali attraverso nuove istituzioni di democrazia realmente partecipata» (p. 215).

Nelle teorie che in questi anni sono state elaborate intorno alla categoria dei beni comuni generalmente c'è un'imprecisione di fondo che rischia di alimentare contraddizioni e confusioni, ovvero il continuo oscillare tra nozione *economica* (o «economicista») dei beni comuni e concetto *politico* degli stessi. Bernocchi si sottrae a questo rischio, perché la definizione che egli fornisce dei beni comuni (p. 213) è schiettamente *politica*. Non rientra nei beni comuni, insomma, ciò che una data concezione economica considera tale, bensì ciò che le singole comunità decidono in piena autonomia di includere in tale categoria.

Inoltre, smentendo l'impostazione olistico-idilliaca di altre teorie - che individuano nei beni comuni la «pietra filosofale» della politica, in grado finalmente, grazie al suo semplice svelarsi al mondo, di portare la pace perpetua, di azzerare ogni tipo di conflitto e perfino di riconciliare non solo l'umanità e «la natura» ma anche l'etica e la politica[8] - Bernocchi rileva che i beni comuni, proprio in virtù della loro irriducibile pluralità (che come si è detto è un dato politico essenziale, giacché rinvia di per sé all'autodeterminazione delle comunità), «non sono affatto realtà aconflittuali e la loro differente valutazione a livello di massa può essere al contrario oggetto di aspri conflitti e divergenze, anche prescindendo da qualsiasi intervento invasivo del profitto individuale o di Stato, sia in una società capitalistica sia in una che non abbia più come criterio-guida di funzionamento il dominio del profitto e della merce»[9].

D'altra parte, il mezzo per risolvere i conflitti è proprio la democrazia partecipativa o «integrale», che è elemento caratterizzante della prospettiva politica «benicomunista»: infatti l'autodeterminazione e la democrazia «dal basso» non sono sinonimi di «armonia prestabilita» (e quindi una scorciatoia per disfarsi dell'ingombrante e «rissosa» politica), come qualcuno erroneamente può pensare, ma sono mezzi che consentono alle persone e alle comunità interessate di risolvere autonomamente e limpidamente i loro contrasti e trovare punti di incontro soddisfacenti fra le diverse istanze, senza interventi esterni autoritativi e paternalistici (p. 215).

E anche nell'analisi della «democrazia integrale» Bernocchi si distingue da altri autori che, pur collegando la democrazia partecipativa ai beni comuni, non si soffermano a sufficienza sulla prima, come se essa potesse costruirsi «da sé» senza difficoltà, magari mettendoci soltanto un po' di «buona volontà». Il passaggio dalla democrazia «della delega» alla democrazia «integrale» non si può dare per scontato: non è un processo «necessitato» (d'altronde qualcuno è disposto ancora ad affidarsi alle teleologie?) né un percorso che si costruisce automaticamente a partire dalle forme della democrazia rappresentativa. Il passaggio dalla delega alla partecipazione diretta richiede un vero e proprio cambio di paradigma (ovvero una «tra-

8 Si vedano per questo alcuni passi di U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, cit.; in partic., per la conciliazione fra etica e politica mediata dai beni comuni, cfr. p. 60.

9 P. Bernocchi, *Benicomunismo*, cit., p. 214.

sformazione sistemica» e dunque anche non effimera) nel rapporto fra persone «comuni» (gli attuali «governati») e responsabilità politica (o momento decisionale); Bernocchi ne è cosciente e si interroga sui presupposti di questa trasformazione del concetto di democrazia. Lo fa affidandosi anche alla propria diretta esperienza nel sindacalismo non verticistico dei Cobas.

In effetti quella che egli definisce «*democrazia integrale, radicale e partecipata*» si può realizzare soltanto se si comincia a considerare la democrazia un «*dovere collettivo*, spettante ad ogni cittadino/a» (p. 216) e non più *soltanto* un diritto. Questo cambiamento - che è al tempo stesso mutamento di senso, di contenuti e di pratiche - deve confrontarsi con difficoltà rilevanti, veri e propri nodi irrisolti che giungono a toccare quella che pensatori politici del passato (anche recente) hanno definito la «natura umana». Bernocchi non elude il problema, anzi tenta di metterne in luce la complessità, dedicandogli una parte notevole del volume[10].

Come superare la *paura della responsabilità*, che vediamo spesso all'opera nell'attuale sistema di rapporti sociali e che costituisce un formidabile ostacolo al passaggio dalla «democrazia come diritto inalienabile» alla «democrazia come dovere sociale primario di ognuno/a»? (p. 233) È la domanda alla quale sostanzialmente Bernocchi tenta di offrire una risposta in questa parte del suo testo. Ma il tema è talmente insidioso che l'autore, per elaborare una risposta che non appaia reticente (e una proposta politica che non appaia ingenua o semplicistica), deve addentrarsi in alcuni lati «oscuri» e irrisolti della psicologia collettiva, arrivando a toccare - con l'aiuto di un testo stimolante di Franco Cassano[11] - l'annoso e dibattutissimo problema del «Male». L'analisi di questa problematica è senza dubbio interessante, ma - anche per le numerose variabili e gli innumerevoli fattori coinvolti - non può offrire una via certa per giungere a una soluzione «definitiva». Poiché il dilemma principale che la democrazia «integrale» o partecipativa deve affrontare è costituito dalla «contraddizione tra l'interesse individuale alla prioritaria difesa del Sé e la necessità di ricorrere anche agli Altri per garantirsi questa difesa»[12], l'autore propone di fare affidamento su meccanismi che incoraggino o incentivino comportamenti ispirati a quello che egli definisce «*egoismo altruistico*» (p. 268).

In sostanza, la democrazia «integrale» ha politicamente i caratteri di una «scommessa», non priva di fondamenti concreti, ma comunque dipendente dalla riuscita di un percorso il cui grado di probabilità è incerto. La partecipazione, ovvero la diffusione molecolare del ruolo decisionale e del suo concreto esercizio, dovrebbe avere però un effetto moltiplicatore o catalizzatore, dal momento che la contraddizione poc'anzi accennata (fra lo «spazio del Sé» e quello degli interessi collettivi) si può attenuare soltanto facendo sì che ognuno/a possa sentirsi «ed essere realmente parte attiva, considerata e ascoltata, dei processi decisionali quotidiani» (*ibid*.).

Certo, dal punto di vista ideale e razionale il discorso è corretto, ma le pratiche della partecipazione sono tuttora in fase di rodaggio, con alterne fortune; bisognerà forse sperimentarle su più vasta scala e con meno diffidenza, ma presumibilmente si dovranno, in fase operativa, individuare correttivi per evitare squilibri e aumentare l'effettiva «inclusività» delle procedure - una democrazia «integrale» che prati-

10 Si tratta del cap. 6, «La democrazia integrale e la «natura umana», *ibid*., pp. 217-68.
11 F. Cassano, *L'umiltà del male*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011.
12 P. Bernocchi, *Benicomunismo,* cit., p. 267.

ca o auspica l'esclusione di qualsivoglia parte o frazione della collettività è una contraddizione in termini, ma l'«inclusione integrale» non è d'altro canto facile da ottenersi di primo acchito. E non è neanche semplice estendere il metodo della decisione «per consenso» su vasta (o vastissima) scala. Bisogna poi anche considerare che la democrazia partecipativa non si può concedere il lusso di deludere le aspettative che sta suscitando (ovvero, non si può concedere il lusso di sbagliare...): ai primi sintomi di inefficienza o di «ingovernabilità» di un'eventuale democrazia partecipativa «effettiva» ed estesa a tutti i livelli decisionali (città, Stato, ecc.), si potrebbe diffondere la nostalgia per la certezza della «decisione», che richiamerebbe presto o tardi «in servizio permanente» la democrazia della delega. Bernocchi tutto questo lo sa e lo mette in evidenza, ad esempio quando critica l'atteggiamento di coloro che si tuffano nelle esperienze di democrazia partecipativa con un entusiasmo tanto acceso quanto effimero: la «democrazia integrale» non può ridursi ad una «moda stagionale», perché altrimenti è destinata a fallire (p. 233).

In ogni caso, le sorti della democrazia «integrale» sono strettamente congiunte a quelle del *benicomunismo*: affinché quest'ultimo si affermi, bisogna fare in modo (impegnando ogni energia e risorsa possibile, non solo in senso materiale) che una tale forma di democrazia prenda corpo e si consolidi, estendendo il suo campo d'azione dalle comunità «ristrette» a quelle nazionali, e quindi sostituendo (con quale gradualità e quali tempi è da stabilire) la democrazia «della delega» - con ciò rivelandosi pienamente autosufficiente, sotto il profilo della funzionalità politica.

La teoria esposta da Bernocchi, come si è visto, ha vari meriti e punti di forza; tuttavia non tutti i nodi che fa emergere sembrano facili da districare. Ancor più che nel delicato passaggio sulle contraddizioni legate alla realizzazione di una compiuta democrazia partecipativa (passaggio nel quale l'autore adopera le giuste cautele ed evita i semplicismi che altre teorie elargiscono generose), essi sono riscontrabili ad esempio nel processo stesso di individuazione dei *beni comuni*. Se questo infatti passa attraverso la libera scelta delle singole comunità (strettamente connessa al principio di autodeterminazione delle medesime), in che modo è possibile conciliare le istanze delle comunità locali (piccole e grandi: urbane, di quartiere, di villaggio, ecc.) con quelle che possiamo approssimativamente definire «generali» e «universalistiche»? E come può fondarsi e reggersi il rapporto e il dialogo tra le diverse comunità, in assenza di un accordo condiviso sui beni comuni «generali»? Se poi questo accordo in qualche modo deve essere raggiunto, quali soggetti sono deputati a sottoscriverlo? Insomma, esiste ancora, nel progetto benicomunista, una forma di «mediazione» fra «locale» e «nazionale» e soprattutto fra «locale» e «globale»?

La domanda è importante, se immaginiamo che - proprio in virtù della potenziale conflittualità tra i diversi beni comuni e soprattutto fra le diverse concezioni dei beni comuni, che possono variare da una comunità all'altra - in assenza di un punto di riferimento comune-generale (sul quale cioè vi sia accordo fra le diverse singole comunità), ciascuna comunità possa rivendicare in termini assoluti l'utilizzo pieno e incondizionato del proprio diritto all'autodeterminazione, rifiutando (paradossalmente, visto che parliamo di «beni comuni»!) di riconoscere come comuni beni potenzialmente essenziali per la sopravvivenza di una comunità «sovralocale» (sia essa la comunità nazionale, la regione, l'Europa, la comunità mondiale ecc.).

Non ci si può probabilmente affidare soltanto a criteri «soggettivi» (ovvero: «decido io singola comunità, e io soltanto, cosa è bene comune») per definire i beni

comuni, ma affinché il sistema non entri in *loop*, bisogna anche far ricorso a qualche criterio «oggettivo» che presupponga (o perlomeno proponga in termini chiari) un accordo «universale» sui beni comuni essenziali. Certo, introdurre criteri «oggettivi» complica il discorso - anche perché bisogna poi stabilire chi e soprattutto *in che modo* raggiunge l'accordo su tali criteri, ovvero bisogna immaginare percorsi di condivisione «ad ampio raggio» territoriale, che non si pongano in contrasto col principio di autodeterminazione delle comunità - ma essi fungono da «punti fermi costituzionali» ai quali è arduo pensare di poter rinunciare. Se però vi sono punti fermi di rango costituzionale (o pressappoco), questi pongono inevitabilmente qualche limite alla libertà decisionale e alla discrezionalità delle singole comunità (relativizzando la portata stessa della loro «autodeterminazione», ossia collocandola entro un quadro generale di rapporti intercomunitari normati - sia pure attraverso delicate e articolate procedure di democrazia partecipativa).

Inoltre - riflessione in qualche modo collegata alla precedente, e che tuttavia si può estendere ad altre teorie sui beni comuni - bisogna forse evitare di concentrare il discorso soltanto sui «*beni* comuni», perché in tal modo si pone sotto la luce dei riflettori l'oggetto, il *bene*, ma si lascia in ombra il soggetto, la *comunità*. Quest'ultima si può comprendere, costruire o ricostruire soltanto a partire da ciò che riconosce come proprio? La comunità si identifica senza residui nel «suo specifico» bene comune? In realtà, se si studiano a fondo i caratteri della comunità (concetto peraltro di per sé multiforme[13]), si scopre - specie nelle sue modalità «pure», rappresentate dalla comunità «chiusa» e autosufficiente, da qualcuno esplicitamente celebrata[14] - che è il luogo dei particolarismi e non necessariamente della condivisione e dell'altruismo, dell'integrazione, dell'apertura al nuovo e al diverso, ecc.

Il rischio più insidioso, per le teorie dei «beni comuni senza comunità»[15], è però un altro, ovvero ritenere che la sola scoperta, riscoperta o enunciazione dei «beni comuni» sia sufficiente a produrre cambiamenti significativi nelle comunità e nella società in genere o addirittura rivoluzioni. Non è detto che in questo avesse torto Marx: se il «soggetto» non ha coscienza di sé, basta additargli un «oggetto» ideale per indurlo ad agire in modo tale da modificare nel profondo l'assetto esistente dei rapporti sociali? Se così fosse, alcune vertenze territoriali (come ad es. quella del movimento No Tav) e campagne importanti anche a livello nazionale, ma «monotematiche» (come quella per l'acqua bene comune), avrebbero probabilmente di per sé il potere di aggregare le masse al di là del singolo obiettivo del momento.

Pongo questi interrogativi comunque non per sminuire l'importanza delle riflessioni svolte da Bernocchi in *Benicomunismo* - un testo denso e originale, ribadisco - ma al contrario per auspicare che l'analisi delle problematiche legate ai beni comuni e alla democrazia partecipativa non si fermi e che, proseguendo il proprio cammino, sia capace di sciogliere i nodi che man mano porta alla luce.

13 Basti pensare alla vastissima letteratura sul tema, che spazia da F. Tönnies (cfr. il suo classico *Comunità e società*, Ed. di Comunità, Milano 1963) a J.-L. Nancy, passando per gli scritti dei cosiddetti «comunitaristi» (Ch. Taylor, A. MacIntyre, M.J. Sandel, ecc.).

14 Mi riferisco ancora una volta alle tesi di U. Mattei (*op. cit.*, p. 28).

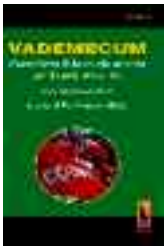
15 Espressione ad effetto, forse esagerata per eccesso di sintesi, lo ammetto; si dovrebbe forse parlare di «beni comuni che precedono (sia *logicamente* che *geneticamente*) la comunità e la determinano». E tuttavia l'espressione adoperata, indubbiamente più immediata, mi sembra adatta a riassumere i dubbi contenuti in queste riflessioni finali.



Cesp-Cobas
SCUOLA-AZIENDA
E ISTRUZIONE-MERCE
pp. 144 (formato 17 x 24) - € 10,33

Cesp-Cobas
VECCHI E NUOVI SAPERI
pp. 96 (formato 17 x 24) - € 6,20





Ferdinando Alliata
VADEMECUM
d'autodifesa dalla
scuola-azienda
terza edizione
pp. 448 - € 12



Cesp-Cobas
MEMORIE DI «CLASSE»
Lavorare a scuola con le fonti orali
introd. di *C. Bermani e A. Portelli*
a cura di M. Capecchi e R. Marcone
pp. 400 (formato 17 x 24) € 16



Comitato di Quartiere Alberone
QUELLI DELL'ALBERONE
con un saggio di Paolo Grassi
pp. 192 (formato 17 x 24) - € 12,39



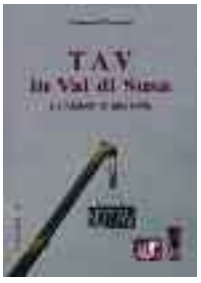
QUADERNI DEL CESP
a cura del *CESP-Cobas*
pp. 96 (formato 17 x 24)
n. 1 (2003) - € 5
n. 2 (2004) - € 5



Cesp-Cobas/Comitato Alberone
«QUESTA CITTÀ RIBELLE»
L'altra Resistenza
dagli anni '20 alla Liberazione
a cura di *M. D'Ubaldo e R. Marcone*
pp. 112 (formato 17 x 24) € 8



Roberto Massari
Il '77 E
DINTORNI
(1975-78)
introduzione
di Piero Bernocchi
pp. 528 - € 16



Giovanni Guastini
TAV IN VAL DI SUSA
in coedizione col Centro
di Documentazione
di Pistoia
pp. 144 - € 8

Dello stesso Autore in queste edizioni



OLTRE IL MURO DI BERLINO
pp. 175 - € 6,20

DAL ‘77 IN POI
pp. 288 - € 12,39





DAL SINDACATO AI COBAS
pp. 160 - € 7,75

PER UNA CRITICA DEL ‘68
pp. 200 - € 10,33





IN MOVIMENTO
pp. 384 - € 15

Michele Nobile
MERCE-NATURA ED ECOSOCIALISMO
Per la critica del «capitalismo reale»
pp. 480 - € 12,91





Pino Bertelli
CONTRO LA FOTOGRAFIA DELLA SOCIETÀ DELLO SPETTACOLO
Critica neosituazionista del linguaggio fotografico
pp. 288 - € 12



Roberto Massari
DAL PIOMBO ALLO STAGNO
La lunga traversata fra resistenza etica e impegno culturale (1980-2011)
a cura di Antonella Marazzi
pp. 624 - € 20



Michele Nobile
CAPITALISMO E POSTDEMOCRAZIA
pp. 416 - € 172

Puoi chiederli in libreria o per posta. Per l’acquisto diretto puoi scrivere a
erre.emme@enjoy.it (www.massarieditore.it)
Massari editore C.P. 89 01023 Bolsena (VT)