

Il riformismo impossibile e la scoperta del mondo

PIETRO BARCELLONA

Il declino dello Stato sociale e il mercato totale

È ancora possibile il riformismo socialdemocratico? Achille Ardigò ha proposto la questione della possibilità di riproporre le politiche keynesiane a partire dall'introduzione di indicatori non economici, quali la diffusione dell'istruzione, la tutela della salute, ecc... Il fatto che la banca centrale cominci a introdurre indicatori diversi da quelli riferibili alla crescita del PIL, alla crescita del prodotto nazionale lordo, è un segno delle preoccupazioni che sono presenti anche nelle alte sfere del governo economico del mondo. Non mi faccio tuttavia molte illusioni. In realtà il rapporto dell'occidente ricco con i paesi del terzo e del quarto mondo è un rapporto molto duro, determinato da vincoli monetari rigidi che vengono imposti con estrema severità (nell'ultimo vertice di Madrid è stato scandaloso il modo in cui è stata trattata la questione della grande massa di debito che Messico, Argentina, Brasile, ecc. hanno accumulato).

È la mia convinzione che non si riuscirà a determinare la rottura con il passato, che Ardigò auspica, se non si supera in ultima istanza il principio che l'economia mondiale è una economia monetaria e che l'indicatore della crescita è sempre quantitativo.

Non credo che ci siano le condizioni in questa fase per riprendere in mano, sia pure con le correzioni che possono essere portate, una proposta che in qualche modo si ispiri alle politiche keynesiane poste alla base del grande edificio dello Stato sociale. Cosa significherebbe riprendere in mano una prospettiva del genere? Significherebbe, in pratica, riuscire a rovesciare il rapporto tra economia e società fino al punto da determinare, attraverso una domanda sociale qualificata e organizzata (un'idea che è stata in anni passati sostenuta dalla "Rivista trimestrale", con riferimento al consumatore collettivo), un nuovo

criterio di regolazione dei rapporti sociali. Questa strada oggi non è praticabile perché i rapporti di forza sono profondamente modificati e perché sono venute meno le condizioni di quella che è stata la grande stagione keynesiana, una stagione di sviluppo non soltanto economica, ma anche sociale.

Non ci sono più le condizioni di *organizzazione del lavoro* non c'è più il "fordismo". La fabbrica fordista era un grande strumento di accrescimento della capacità produttiva, ma anche uno strumento di aggregazione di uomini che avevano la consapevolezza collettiva di potere condizionare insieme il rapporto col potere dell'impresa. La fabbrica con migliaia di addetti, la fabbrica delle tute blu, degli operai che esprimevano una cultura collettiva (anche una cultura industriale) che sapevano del rapporto con le macchine, nonostante la drammatica rappresentazione di Charlot della catena di montaggio, rappresentava tuttavia una fase in cui (come aveva capito Gramsci), era possibile una prospettiva di *organizzazione operaia* che limitasse e condizionasse il primato dell'impresa. Oggi il fordismo è scomparso dagli orizzonti organizzativi del lavoro. Il lavoro ha cambiato forma, si presenta parcellizzato, frammentato, informatizzato, si può svolgere a casa e in qualsiasi luogo, è flessibile, variabile; il lavoro ha perso, cioè, completamente le caratteristiche del lavoro organizzato di massa che esprimeva anche un potere contrattuale immediato nella fabbrica.

È venuto meno il secondo presupposto delle politiche redistributive, *il rapporto tra la crescita e l'occupazione*, cioè il rapporto tra l'incremento produttivo e la diffusione dell'occupazione. Ora sappiamo tutti che quando aumenta la produttività, non aumenta l'occupazione, anzi in questa fase l'occupazione diminuisce e diventa sempre più precaria, sempre più incerta. È finita così la cultura del rapporto impresa-sindacato che ha costituito il perno dello Stato sociale. Un sistema di relazioni in cui, da un lato, il sindacato aveva una rappresentanza in qualche modo globale non soltanto degli occupati e non soltanto di una corporazione, e dall'altra l'impresa era la controparte che rappresentava l'intero mondo produttivo.

Oggi il sindacato è sempre più burocratizzato, corporativo, sempre più incapace di farsi carico del problema generale del lavoro e l'impresa è sempre più sfuggente, non è più un interlocutore facilmente collocabile territorialmente; è sempre più impresa transnazionale. Abbiamo visto chiudere catene di montaggio in Spagna o in Italia, da un giorno all'altro, con gli operai che disperatamente cercavano un interlocutore e non riuscivano a sapere con chi trattare. La Volkswagen, per esempio, ha chiuso l'intera linea di montaggio in Spagna.

È finita anche la fase dell'intervento dello Stato, cioè un'altra delle idee cardine su cui su cui si è costruito il modello di Stato sociale; l'idea che lo Stato dovesse costruire un polo pubblico capace di condizionare il polo privato, di entrare in rapporto dialettico con il capitalismo privato e dar vita a quella che è

stata chiamata *l'economia mista*. Sto dicendo banalità, ma dobbiamo ricordarle, perché altrimenti le nostre parole rischiano di diventare declamazioni.

Come si difendono i diritti sociali e la conquista del lavoro?

La privatizzazione sta producendo effetti devastanti specialmente nell'America latina, nei paesi più deboli. Ma perché si sta privatizzando? Ecco una domanda da porre. In realtà la privatizzazione è un interrogativo posto dalla globalizzazione mondiale dell'economia, dalla rottura del rapporto tra Stato e mercato, diciamo della coerenza nazionale fra produzione e consumo, dalla fine del carattere sostanzialmente nazionale dei mercati. Sono noti i tre imperativi: liberalizzazione, privatizzazione e deregulation.

Sono scritti nei documenti che hanno sancito la globalizzazione dell'economia e del mercato, e però, non si riesce a trovare una "ragione economica" per operare in questa direzione. Si legge sui giornali economici che ci sono imprese pubbliche che hanno dal punto di vista dei profitti un'attività molto più redditizia di quelle private.

La privatizzazione è un fatto ideologico e politico, non è un fatto economico.

Infine, ultimo punto, si è *dissolta la pratica della solidarietà*, non l'uso della parola solidarietà, di cui francamente non si può più sentire parlare, e che invece è presente nei programmi di tutti i partiti. Anche quelli che "indicano" il fai da te dicono e affermano che vogliono la solidarietà sociale. Forze cattoliche vanno a "destra" in una strana ibridazione di *neo liberismo selvaggio* e di *assistenzialismo sociale*, riformulato sulla base di reminiscenze della dottrina sociale della Chiesa. In verità, secondo me, la solidarietà non può essere un fatto giuridico, un dovere giuridico. Non credo al carattere autonomo delle regole quasi che fossero di per sé capaci di fondare le pratiche di vita. Le regole o sono incarnate e rappresentano la formalizzazione di ciò che socialmente condividiamo come significati e come valori, oppure sono regole vuote e difficilmente si traducono in pratiche.

La pratica della solidarietà negli anni '50 era, anzitutto, un rapporto tra Nord e Sud. La questione meridionale è una enorme questione, ma non perché io o qualcuno di voi è meridionale e sente il peso dell'esclusione, ma perché è una questione decisiva del modo in cui si affronta la questione della nostra identità complessiva, perché siamo un paese che si chiama Italia. È vero, la Cassa per il Mezzogiorno era un disastro (Giorgio Amendola l'aveva criticata giustamente), ha prodotto effetti di passivizzazione e di corruzione diffusa nel Mezzogiorno, ma era anche uno strumento che rendeva visibile il rapporto tra Nord e Sud.

È venuto meno anche il rapporto di solidarietà tra occupati e non occupati, che era un elemento caratteristico dell'azione sindacale del dopoguerra, che

consentiva almeno di realizzare quello che è stato chiamato "il socialismo in una classe sola". Oggi assistiamo invece a continue lotte di poveri contro poveri, di poveri bianchi contro poveri di colore o di poveri del nord contro poveri del sud.

È venuto infine meno il rapporto di *solidarietà tra le generazioni*. Il sistema pensionistico ha significato, dal punto di vista storico, un sistema di collegamento della sopravvivenza economica dignitosa degli anziani con i diritti delle nuove generazioni.

Adesso invece andiamo verso forme di previdenza privatizzata (e queste tendenze non sono solo italiane).

Si è rotto, ed è ancora più drammatico, il rapporto di solidarietà tra chi è sano e chi è malato. Il malato è diventato "altro" rispetto alla società normale. La società normale respinge tutto ciò che è superfluo, non riducibile al paradigma dell'utile, ai margini della società; chi è *malato è colpevole*, chi non riesce a lavorare è colpevole. Ci sono operai licenziati (non sono moltissimi per fortuna) che si suicidano, perché perdono il senso di appartenenza ad una collettività.

La mercificazione dell'immaginario

Tutto questo è avvenuto perché a mio avviso siamo entrati in un'epoca in cui non sono modificate soltanto le condizioni materiali, strutturali, politiche, sociali, ma *l'immaginario collettivo*: la rappresentazione di sé ha subito una trasformazione radicale. Siamo entrati in quella che è stata chiamata l'epoca della merce assoluta e del narcisismo debole.

La merce assoluta non significa solo il mercato. Il mercato nella storia è stato tante cose. Il mercato è anche il mercatino che si tiene alla periferia di un paese dove le persone si incontrano, si parlano, discutono, dove c'è una contrattazione che implica un rapporto personale.

Il mercato è anche il grande mercato informatizzato, questo mercato totale che opera in tempi reali spostamenti immani di risorse.

Quando mi riferisco alla mercificazione, non mi riferisco alla critica del mercato come rapporto anche personalizzato che può realizzarsi nell'ambito di una società sulla base della divisione del lavoro, funzionale alla prassi vitale totale di riproduzione della società stessa. Mi riferisco ad un fatto molto più complesso e molto più radicale che è la trasformazione dell'autorappresentazione di ciascuno di noi in puro soggetto di bisogni economici; mi riferisco, cioè, all'idea che ciascuno di noi è riducibile a quantità di denaro e di desideri in-

soddisfatti. Questa non è soltanto una questione economica, ma anche politica, culturale e ideologica. L'individuo, come portatore di un illimitato desiderio di possesso, non è un dato metastorico, ma l'istituzione sociale della rappresentazione con cui avviene la mercificazione, perché la risposta a questo desiderio insaziabile, a questo piccolo narciso che è entrato in campo, è solo il mercato monetario. La trasformazione epocale che stiamo vivendo, è legata all'idea che i rapporti umani possono tutti ridursi a rapporti di mercato e a quantità di denaro, che l'unico modo di soddisfare i bisogni è il mercato, che non ci sono più altre vie, che non ci si può affidare all'amicizia, alla fiducia, alla reciprocità, al dono (di cui parlerò alla fine) perché oramai tutto ciò che si può ottenere deve essere contabile, contabilizzabile, deve essere in qualche modo riducibile ad un parametro di valutazione.

Questo è il processo a cui mi riferisco quando parlo di mercificazione. L'autorappresentazione dell'individuo come puro soggetto di bisogni e la rappresentazione del mercato come mercato totale che sono state sempre una fisionomia degli economisti, adesso si stanno praticamente realizzando. Il mercato mondiale è un mercato in cui in tempo reale, premendo un bottone, un giovane della city di Londra che opera in borsa, sposta miliardi di investimento da un settore all'altro e decide del destino di milioni di uomini.

Questo *mercato totale* è privo di vincoli territoriali; e ciò è il contrario del mercato che noi abbiamo immaginato come mercato vicino al paese o come scambio personalizzato. Il mercato totale attua spesso la spersonalizzazione assoluta dei rapporti, non siamo più coinvolti in niente.

In un rapporto di mercato in cui c'è ancora *l'incontro* ciascuno come persona è costretto a convincere, a fare una trattativa, a mettere in campo le sue motivazioni personali. Il mercato deterritorializzato è un mercato in cui non ci sono più persone, ma rapporti cosali, reificati; sono le cose che circolano da sole.

Questo processo ha determinato una totale scissione tra la produzione, i luoghi della produzione e i luoghi della formazione dei bisogni. Il "concetto" del bisogno nella rappresentazione di *ciò che manca* non ha più un referente nel contesto, nella forma di vita in cui si è inseriti, dove si producono le cose che più o meno possono rispondere alle proprie esigenze vitali. Attraverso la televisione, la visione dei nostri modelli di vita, le comunità dell'America latina, degli Indios, hanno cominciato a sentirsi prive di qualche cosa, prive di quello che abbiamo noi e hanno cominciato a sentire come bisogno, non più la produzione dei fagioli o delle capre o delle vacche, delle loro suppellettili o del loro cuoio, ma hanno cominciato a sentire il bisogno dei nostri beni di consumo. Questa scissione, questa separazione totale della elaborazione dei bisogni dal luogo in cui si producono, lascia i bisogni in balia di manipolazioni estreme. I bisogni non hanno più nessun rapporto con la forma di vita, non servono più a identificarsi nel gruppo, nella comunità, nella collettività per quello che cia-

scuno di noi sa fare e per il modo in cui concorre in qualche modo ad una *crecita collettiva*.

I bisogni separati dalle forme di vita finiscono con l'essere in balia di una manipolazione estrema che può essere ed è di fatto concentrata in alcuni settori in imprese transnazionali. Solo un esempio. Leggevo l'altro ieri su *Repubblica* che si sta realizzando una concentrazione immensa nel campo farmaceutico. Sembra una notizia da niente, invece è una notizia decisiva, perché le malattie sono in gran parte malattie sociali (cioè spesso noi produciamo il malessere e le forme di malattia di cui soffriamo) e oggi rischiamo che la produzione farmaceutica stabilisca cosa ci serve come prodotto per essere "felici". È una cosa terribile. Per dieci anni hanno prodotto in Italia una confezione di iniezioni costosissime, che dovevano servire a guarire persone colpite da processi degenerativi da invecchiamento. Si è scoperto adesso che si trattava di un farmaco inutile e persino pericoloso. Alcuni mesi fa in America si è diffusa improvvisamente la notizia che era stata inventata la pillola della felicità. In un solo giorno milioni di consumatori si sono precipitati a chiedere la prescrizione di questa pillola.

Questo discorso si può estendere a tutti i campi della nostra vita. Si può estendere al modo di passare il tempo, giacché anche il tempo libero può essere manipolato. Questa moda dei telefonini, per esempio. Resto allibito dalla quantità di ragazzini (per lo meno dalle mie parti) che vanno in spiaggia con i telefonini. Ho chiesto loro: «A cosa vi serve?». E loro con molta disinvoltura mi hanno risposto: «A mettersi d'accordo per andare a prendere la pizza».

L'espropriazione della competenza sociale

Questa manipolazione ha secondo me destrutturato anche le basi della democrazia. Perché siamo oltre la passività che è stata denunciata tante volte. Siamo di fronte a un processo di negazione e di *espropriazione della competenza sociale* a decidere come dobbiamo vivere, del sapere collettivo, elementare, che prima si formava nell'ambito delle famiglie, nell'ambito della scuola, nell'ambito dello stare insieme. In un libro non recente, Brovermann parlava dell'operaio alienato e dell'espropriazione della scienza, del sapere sociale collettivo, della potenza sociale, collettiva del sapere. Oggi ci consegnamo agli esperti. La società americana è divisa in due parti: gli esperti e gli incapaci. Gli esperti che fanno da consulenti agli incapaci su tutto, sul modo in cui si deve organizzare un matrimonio, su come si deve scegliere una scuola, su come si deve passare il tempo. È una cosa molto triste, molto deprimente, oltre che una grande mistificazione, perché nessuno è esperto della vita. O meglio, siamo tut-

ti esperti, qui possiamo sempre *produrre insieme un evento* che ci permette di capire cosa vogliamo fare e cosa dobbiamo pensare.

La competenza sociale è sempre una competenza relazionale e contestuale, non può essere una competenza separata e autosufficiente. Io, ad esempio, sono appassionato alla questione del sacro; mi intriga, mi prende. Non è soltanto un intrigo intellettuale, è un intrigo emotivo e sto qui in mezzo a voi che parlate di teologia; faccio una esperienza perché mi confronto con una alterità reale, cioè mi confronto con sentimenti, con idee, con grumi di senso, che sono diversi e in certi casi anche conflittuali con i miei. Questo produce il sapere collettivo non è altro che l'elaborazione del conflitto. Ricordo una bellissima frase di Cristo: "io non vengo a portarvi la pace, vengo a portarvi la spada. Dividerò il padre dal figlio, la donna dall'uomo". Qual è il significato di questa frase? Che la "pace" non è un presupposto, è un risultato che passa attraverso un rapporto con una trascendenza che non è la trascendenza di un altro mondo, ma la trascendenza del collettivo, di quello che siamo noi insieme, in cui io sono immerso come individuo irripetibile, ma anche come individuo necessariamente condizionato dal modo in cui la nostra affettività e il nostro parlare si esprime stando insieme.

Siamo dunque in una fase in cui è minato un presupposto fondamentale della democrazia: la fiducia che ciascuno può avere di determinare i processi in cui è immerso, non di doverli subire, di ridursi al terminale anonimo di un sistema elettorale che gli permette di dire sì o no, o di scegliere tra un candidato e un altro.

La grande anormalità della fase che stiamo attraversando è quella di questa politica che sta rappresentando un conflitto politicistico, cioè vuoto in cui ci si chiama a scegliere tra un candidato e l'altro senza dirci perché e per come, senza dirci dove dobbiamo andare e che cosa possiamo fare. Che significa riarmare la politica in grande? Fare entrare in campo i grandi leaders, oppure la società che si rimobilita e che ritiene di nuovo di avere la forza, la speranza e la fiducia per potere costruire un proprio progetto? Non ho dubbi che sia il secondo significato.

Assistiamo, invece, impotenti, e certe volte conniventi, alla distruzione di tutti i luoghi pubblici della elaborazione della competenza sociale. I luoghi pubblici sono la scuola, sono le università, sono il quartiere, sono i posti in cui la nostra vita quotidiana si consuma o si esalta. Assistiamo alla destrutturazione dei significati solidaristici della nostra Costituzione e poi la vogliamo difendere.

Come si fa a difendere una Costituzione di cui nella vita pratica si nega ogni significato (il fondamento del lavoro)?

Accettiamo di poter correggere, di poter mitigare, ma non mettiamo in discussione il fatto che questa Repubblica fondata sul lavoro oggi è fondata sul

denaro. Abbiamo scambiato secondo me, la giusta critica alla burocrazia, alla partitocrazia, con la critica di un principio che la Costituzione affermava. Il principio che è compito di tutti operare per rimuovere gli ostacoli di fatto che rendono impossibile il senso della dignità personale, della propria autorappresentazione, la partecipazione alla vita collettiva.

Abbiamo abbandonato il terreno della riforma della società, della riforma morale e intellettuale - come diceva Gramsci -. Questa chiacchiera estiva esprime solo mediocrità e vuotezza. I diritti sociali sono diventati un titolo per chiedere soldi, hanno perso ogni collegamento con la democrazia.

Dobbiamo rassegnarci dunque a dare a chi subisce una emarginazione, per qualsiasi ragione, un piccolo compenso monetario per potere avere un minimo accesso al consumo?

Qui, secondo me, si possono manifestare gli equivoci e anche le debolezze di un progetto alternativo. Si potrebbe essere tentati di dire: costruiamo una democrazia che abbia questo obiettivo, rimettere dentro la società del benessere (del benessere minimo) tutti gli esclusi e gli emarginati. Ecco, a me questo discorso sembra importante, ma anche rischioso e contraddittorio. Ritengo che si deve andare oltre per due ragioni. La prima perché noi non possiamo stabilire una volta per tutte chi sono gli emarginati. Le classi medie americane ritenevano di essere tranquille per l'eternità. Oggi un ingegnere elettronico viene licenziato da un giorno all'altro ed è costretto a vendere i pomodori; per di più non ha nessuna forma di assistenza sociale e nessuna forma di previdenza e di solidarietà.

Le classi medie americane che pensavano di essere al riparo da ogni possibile tracollo economico sono a rischio. Solo alcune élites transnazionali - che operano sui grandi mercati finanziari e decidono il destino di intere popolazioni con un tasto possono considerarsi fuori dall'area di rischio. Queste élites hanno reso fragile e insicuro qualsiasi ceto sociale.

Noi siamo inoltre di fronte ad una realtà drammatica: circa i 3/5 del pianeta non ha accesso alla società del benessere e non possiamo pensare perciò ad una politica economica o sociale che sia indifferente al modo in cui si vive in Brasile, in Argentina, oppure nell'Africa. L'obiettivo non può essere perciò l'accesso al consumo dei poveri, sia pure a un consumo minimo. Questo non è possibile. Basta leggere Latouche; i suoi saggi su "l'occidentalizzazione del mondo e il pianeta dei naufragi" che descrivono gli effetti perversi che può avere l'impatto dell'innovazione tecnologica separata dai bisogni umani, sulle società "arretrate" e sulle società del futuro.

Non è neanche auspicabile, perché di fatto questa estensione dei modelli di consumo e di vita sta impoverendo culturalmente tutti. Si sta diffondendo, per esempio, nel mezzogiorno e ne stiamo pagando le conseguenze, la convinzione che bisogna produrre soltanto un prodotto: la monocultura prevale sulle

culture che venivano praticate prima. Prima esisteva grano, legumi, ecc. ., un circolo integrato, si producevano agrumi, fagioli, patate; ora si produce un solo "bene". Tutto ciò determina un impoverimento potenziale di tutte le aree del pianeta. Questa accentuata specializzazione e divisione internazionale sta distruggendo le economie agricole del terzo e quarto mondo come ha distrutto quelle dell'Africa.

Che fare? E perché farlo? Secondo me bisogna domandarsi se è possibile rimettere in discussione la premessa su cui la modernità ha costruito i suoi successi, ma anche la sua maledizione: cioè che tutto sia riducibile all'economia, che noi siamo soltanto animali economici, che lo stare insieme è determinato dalla convenienza e dall'utilità.

La riscoperta del "dono" e il legame sociale

Scelgo una linea di risposta generale alle questioni che ho posto. Io non sono catastrofista e non sono neanche ottimista, perché ritengo che l'ottimismo nasconda un atteggiamento di tipo evolucionistico che sottende la linearità della storia, del processo storico, verso una migliorabilità indefinita e anche infinita. A questo ottimismo io contrappongo la speranza. Perché la speranza non è cieco ottimismo, né fiducia che non ci siano limiti all'agire umano, ma al contrario consapevolezza della drammaticità e della pesantezza dei limiti che possono tuttavia in qualche modo essere elaborati e modificati attraverso le capacità umane. La speranza fa i conti con le difficoltà, non ritiene che ci sia un processo evolutivo irreversibile, pensa che ci possono essere ritorni indietro, che ci possono essere cadute, che ci possono essere rischi mortali e che non ci sono garanzie di un processo lineare. I limiti implicano che non si può fare tutto; la speranza implica che si può fare molto di più di quanto ci lasciano credere che si possa fare. Baso questa fiducia sul fatto che sono convinto che in questa fase, di fronte alla necessità di una grande discontinuità, può acquistare un senso nuovo il problema - come è stato affermato da Godbout - del dono interessato, non gratuito. Considero il *dono interessato*, o meglio, la reciprocità, non monetizzabile, non calcolabile, fondativa della nostra costituzione sociale. Non si tratta di aggiungere o sperimentare, come sostiene per esempio Habermas, un'area della *comunicazione faccia a faccia* che si aggiunga o si affianchi alla comunicazione anonima del mercato o a quella burocratica dell'amministrazione. Si tratta di scoprire il *fondamento del legame sociale*.

Il *dono interessato* diventa allora la premessa di una rivoluzione culturale che tocca il nostro statuto antropologico. Smentisce il presupposto della modernità che l'individuo può autocostruirsi.

Nessuno di noi può autocostruirsi. Ciascuno di noi diventa quello che è attraverso una trama di rapporti interpersonali faccia a faccia che cominciano nello scambio emotivo tra il bambino appena nato e la madre. Il problema con cui la modernità deve fare i conti è la *insopprimibilità della socializzazione come costituzione sociale dell'individuo*.

Paradossalmente si può diventare individui se la socializzazione è ricca e consapevole, se intessuta di rapporti intensi in cui lo scambio emotivo primordiale (che gli analisti hanno individuato nella proiezione del bambino verso la madre delle ansie, delle rabbie e delle paure e nella reintroiezione dell'elaborato emotivo che la madre produce per "contenere" la complessità contraddittoria delle spinte pulsionali) viene rivivificato e rielaborato continuamente nei rapporti interpersonali. Nessuna società può vivere senza rapporti sociali in cui la socializzazione si esprima nella "immediatezza" del rapporto interpersonale. Questo fatto fondativo è occultato dalla modernità e in particolare dalle culture dell'individualismo estremo più o meno addomesticate dal "contrattualismo". Personalmente penso di aver avuto accesso al mondo perché la vita mi è stata *donata in modo interessato* da mia madre, dalla coppia dei miei genitori, dai miei amici, dai gruppi in cui mi sono trovato, dall'ambiente e che questa reciprocità asimmetrica si è rifiutata tutte le volte che provo l'esperienza del difficile *rapporto con l'alterità* interna ed esterna. Occultare questo significa occultare che anche i nostri desideri e i nostri bisogni non sono depositati in una metafisica della natura ma sono una creazione sociale continua e ciò di cui abbiamo bisogno è nelle nostre mani perché noi abbiamo questa grande risorsa di potere, stabilire che non abbiamo bisogno dei telefonini, stabilire che non abbiamo bisogno dei consumi opulenti, prendere in mano la risorsa della socializzazione, porci il problema di una ricomposizione del rapporto tra la produzione di danaro che ci distrugge come individui socializzati e ci restituisce come atomi singolarizzati, afferrare, invece, la grande rete nella quale siamo immersi con conflitti aspri, duri, e contraddittori, ma che sono il vero tessuto della democrazia. La democrazia non è un potere politico che si contrappone ad un potere economico, non è un insieme di regole che possono imbrigliare i poteri; è una forma di società, la forma di società in cui la socializzazione si dà in modo riflessivo o tendenzialmente riflessivo. Ciascuno di noi vivendo in questo campo relazionale che è il gruppo, mette continuamente in discussione "chi siamo gli uni per gli altri", è costretto a chiedersi perché facciamo quello che facciamo, dove vogliamo andare.

Questa è una risorsa di potere: condivido l'analisi di Lasch sull'importanza dei "luoghi terzi", ma penso che abbia sottovalutato la necessità di riscoprire il carattere strutturalmente normativo dell'essere sociale. La capacità di produrre norme non è una prerogativa dei parlamenti è una competenza sociale diffusa.

Critica dello sviluppo e nuove sfide per il lavoro e la cooperazione

Riflettendo sulle tendenze dello sviluppo fondato sulla crescita quantitativa, in un libro intitolato *Le tendenze fondamentali del nostro tempo*, Emanuele Severino ha scritto che si può anche ipotizzare che i popoli ricchi tentino in futuro di sopprimere i popoli poveri. Non dobbiamo stupirci. Dobbiamo sapere che questa è non solo una possibilità ma, per certi versi, una previsione realistica.

Proprio per questo bisogna pensare a una alternativa radicale. Bisogna, anzitutto, abbandonare l'idea che il nostro modello sia un modello esportabile, da imporre a tutti con una logica che si rinnovi di fatto in una forma di nuova colonizzazione degli altri paesi.

Ma dobbiamo anche sapere che non è tirandoci fuori dall'Occidente che risolviamo i problemi del pianeta, ma al contrario, assumendoci noi, nell'occidente, la responsabilità di cambiare il nostro modo di vivere, nelle nostre città e nella nostra vita quotidiana. È necessario però, che qui, in Occidente, si produca un'altra cultura, giacché noi siamo responsabili della cultura che abbiamo prodotto, industrialista, produttivista, fondata sulla sopraffazione e sul dominio degli uomini e della natura.

Il primo compito di una nuova cultura è una *critica dello sviluppo*, giacché occorre evitare di confondere economia e "crescita". L'economia è certamente insopprimibile come sfera nella quale si producono le condizioni materiali della vita, ma l'economia è un mezzo; anzi è stata storicamente l'insieme dei mezzi che le società hanno usato per produrre beni e per risolvere i loro problemi secondo priorità e criteri che non sono stati, però, imposti dall'economia stessa. Quando l'economia diventa un fine, la produzione per la produzione, la crescita in se stessa, la crescita del PIL (l'unico indicatore del benessere di una nazione), allora è accaduto qualche cosa di sconvolgente; è accaduto un rovesciamento del rapporto tra economia e società; l'economia governa la società e si trasforma nell'idea di "sviluppo quantitativo", cioè, diventa la crescita pura e semplice delle "merci". Se non facciamo la critica dello sviluppo non verremo a capo di nessuno dei problemi.

O'Connor dice, ad esempio, che allo sviluppo bisogna sostituire una economia della conservazione e della manutenzione. Ho scoperto che nella mia città ci sono 70.000 abitazioni abbandonate e in provincia circa 60.000, quindi 130.000 abitazioni che potrebbero rispondere largamente alla domanda di case. Si tratta, però, di case abbandonate, in disuso, che richiedono lavoro artigianale, operaio, piccole imprese, mentre le grandi imprese producono strutture prefabbricate e tendono a "cementificare" le aree libere. Bene, qui si tratta di scegliere. Un lavoro di manutenzione e conservazione è un lavoro economico, ma appartiene a un'altra economia, a un'economia al servizio di un'altra vi-

sione della città e di un altro modo dell'abitare.

Malgrado tutti gli sforzi fatti per oscurare la realtà - è proprio questa la funzione dell'"oscurantismo" - e per rendere più difficile ogni dibattito di fondo, sono a disposizione elementi per un'altra politica. In tutti i campi: occupazione, promozione sociale, agricoltura e sviluppo rurale, salute pubblica, politica dei redditi, casa, pianificazione del territorio, urbanistica, protezione dell'ambiente, pubblica istruzione, finanziamento e funzionamento dei partiti come strumento di collegamento con l'opinione pubblica e non come semplici macchine elettorali, costruzione europea, competizione commerciale, indispensabile riforma della Banca mondiale, del Fmi, del Gatt, ecc., che strutturano e consacrano a livello mondiale una politica economica e sociale disastrosa per gli strati sociali più poveri dei paesi industrializzati e per i paesi poco o male sviluppati.

Tutto ciò esige che si rompa il circuito perverso della subordinazione del sapere tecnico e specialistico all'economia capitalistica, perché se la "potenza sociale" del sapere collettivo viene appropriata dall'impresa e dal capitale, secondo la logica prevalente della riduzione del lavoro umano, allora anche un'altra economia è impensabile.

Una nuova cultura richiede anche una nuova politica.

Che significa fare politica? Non significa fare la "professione" di politico (come affermano gli scienziati della politica), ma significa formulare i problemi e rispondere ai bisogni e ai valori socialmente istituiti; insomma fare politica significa concorrere alla creazione del "senso comune". Perché le società umane non hanno un senso innato. Come dice N. Elias, il compito degli individui umani è "produrre" senso, così come il compito delle società umane è dare senso alla propria organizzazione collettiva. Fare politica, significa, perciò, occuparsi delle domande fondamentali, non per dare risposte definitive, ma perché non possiamo fare a meno di domandarci chi siamo gli uni per gli altri, perché stiamo insieme e quale obiettivo vogliamo raggiungere.

In questi termini non ha senso la distinzione tra politica e società, o per lo meno ha un senso in un'ottica che è a sua volta un'operazione politica: ridurre la politica al "politico", come corpo separato e negare ogni potere creativo alla collettività umana come esperienza effettiva dello stare insieme. La società è politica, perché non è possibile una società che non sia politica nel senso della decisione fondativa della "città", dello stabilire le regole del vivere insieme, della distinzione fra ciò che è comune e partecipabile e ciò che è divisibile e attribuibile al singolo in esclusiva.

Chi si affida ai "miracoli" o delega tutto a un'"autorità extrasociale" (la Ragione assoluta vale quanto il Corano) ha deciso di non essere cittadino democratico. E tutto dipende dal fatto che si è imposta una "concezione" secondo la quale i cittadini non possono decidere come vivere, gli operai non posso-

no organizzare il lavoro, gli studenti non possono chiedere cosa e perché studiare.

In realtà, come ripete Castoriadis, «se i cittadini, gli operai, i funzionari non fossero attivi sulla base di criteri che dipendono dalla loro libera scelta, giorno per giorno e momento per momento, la società morirebbe». L'attività degli uomini è necessariamente creativa della nostra esistenza perché deve dare risposte di "senso". Chi sogna la fabbrica automatica insegue un fantasma quasi psicotico, un'onnipotenza impossibile a realizzarsi.

Non ci sarà mai la fabbrica automatica; c'è invece il tentativo di rendere gli individui umani che lavorano superflui, residui, come dice Ingrao. In realtà siamo sempre responsabili di quello che accade e non ci possiamo sottrarre a questa responsabilità. Nessuno può di fronte al disastro della disoccupazione rispondere che si tratta delle leggi del mercato, perché il mercato non è un'istituzione naturale, è la più grande istituzione politica della modernità. Come ha scritto Karl Polanyi, è il più grande artificio che gli uomini hanno prodotto. Ogni cosa che consumiamo, il modo in cui viviamo, influisce sulla vita di tutti e la vita di tutti influisce sulla nostra vita. E perciò adesso, riflettendo su questi temi, dobbiamo compiere un atto di "responsabilità", dobbiamo cercare di prendere in mano le questioni che ci riguardano.

Istituire nuovi rapporti di cooperazione fra gli uomini e fra le popolazioni dei diversi paesi secondo una logica che tenda a riconnettere il sistema produttivo ai luoghi di formazione dei bisogni. Ritrovare un nuovo equilibrio fra territorio, lavoro e consumo per creare "economie regionali" in grado di reggere alla penetrazione "colonizzatrice" del modello produttivo occidentale, di cui siamo paradossalmente artefici e vittime allo stesso tempo.

In questi termini la partita del rilancio di una forte strategia democratica volta a contestare il primato dell'impresa capitalistica e la pretesa di un unico potere legittimato a governare il mondo, va giocata su un rilancio del *collegamento fra bisogni, comunità e territorio* (la politica delle città-metropoli come spazi per l'autogoverno dei cittadini) e su una *nuova collocazione internazionale* del nostro Paese che, senza rompere con l'Europa, accentui e riprenda la sua vocazione di *paese mediterraneo* per creare un'area di cooperazione con i paesi dell'Africa, con la loro cultura e con le loro tradizioni per riequilibrare l'egemonia tedesca che oggi si estende fino agli Urali e si appresta a trasformare il marco in moneta universale. ■