DEMOCRAZIA OLTRE LO STATO

AUTONOMIA, CONFEDERALISMO, NEOMUNICIPALISMO

Tesi di Laurea Magistrale in Filosofia

Luca Recano

Indice

DEMOCRAZIA OLTRE LO STATO 1

AUTONOMIA, CONFEDERALISMO, NEOMUNICIPALISMO 1

INDICE 2

INTRODUZIONE 6

CAPITOLO I CRISI E COSTITUZIONE DELLA SOVRANITÀ MODERNA 21

1.1 La costituzione della sovranità moderna 23

Negri: la forma imperiale della sovranità 23

La formazione della sovranità: dallo Stato patrimoniale assolutista allo Stato-nazione ... 26

1.2 Schmitt e Kelsen: Stato, democrazia, costituzione tra principio d'identificazione, rappresentanza e principio teologico 39

Schmitt: sovranità ed eccezione 39

Schmitt: crisi dello Stato moderno e del suo fondamento teologico 40

Il concetto di teologia politica 41

Democrazia, principio d'identità e principio di rappresentanza 46

Democrazia, popolo e costituzione in Kelsen e Schmitt 50

Costituzione e democrazia in Schmitt e Kelsen 55

Per la critica della democrazia politica 57

1.3 L'enigma della modernità: potere costituente, democrazia, comunismo 62

Potere costituente: potenza ontologica e soggetto storico 63

Potere costituente: enigma del diritto costituzionale 65

Negazione della sovranità e potere costituente: democrazia e rivoluzione 68

Critica del potere e critica del lavoro: potere costituente come movimento reale e soggetto storico, da Machiavelli a Marx 70

Potere costituente e comunismo, democrazia e produzione sociale: l'enigma della transizione rivoluzionaria e il suo fallimento 75

1.4 Popolo e moltitudine 82

Hobbes e Spinoza 83

La grammatica della moltitudine contemporanea 85
Moltitudine e General Intellect: il lavoro vivo postfordista e la sfera pubblica non statuale 88
Moltitudine e soggettività: principio di individuazione 92
Moltitudine e prassi: disobbedienza civile ed esodo 95
Il ritorno del popolo: a proposito del dibattito sui populismi 96

CAPITOLO II GUERRA ALLA DEMOCRAZIA: COSTITUZIONE DELL'OLIGARCHIA TRA STATO E DOMINIO CAPITALISTA, PRINCIPIO D'ANARCHIA E LINEE DI FUGA 101

2.1 Costituzione del dominio, oligarchia e ragione neoliberale 103
Lo stato autoritario 105
Capitalismo e potere: sistema-mondo e governamentalità liberale 114
Ragione neoliberale, oligarchia e guerra alla democrazia 120
Costituzione democratica e Stato borghese 133

2.2 La democrazia contro lo Stato 141
Rancière: politica e polizia 142
Marx e il momento machiavelliano in Pocock 147
Abensour e la "vera democrazia" nella Critica del diritto statuale hegeliano di Marx (1843) 150
Democrazia insorgente 156
Insorgenze e istituzioni 159
Democrazia selvaggia e principio d'anarchia 162
La rimozione dell'enigma: dalla Comune di Parigi alla Repubblica di Kronstadt 164

2.3 Critica libertaria: discorsi e immaginazione istituente 167
Illich: convivialità e critica delle istituzioni 168
Anarchismo e modernità 183
Immaginazione e potere istituente 193

CAPITOLO III DEMOCRAZIA E TRASFORMAZIONE SOCIALE: CONSILIARISMO, ECOLOGIA SOCIALE, MUNICIPALISMO, COMUNE 199

3.1 Gramsci e il problema storico della democrazia 208
Democrazia borghese e democrazia proletaria 210
Soviet e democrazia proletaria nella rivoluzione del 1917 212

Democrazia, partito e masse 215
Il problema irrisolto della funzione democratica: verità e riforma intellettuale delle masse 218
Consigli e partito, la strategia della rivoluzione sociale 220
Crisi capitalistica e Consigli: infrastruttura istituzionale del processo rivoluzionario 224

3.2 Democrazia sociale e comune: prassi politica e istituzioni 233
Il comune come principio politico 234
Critica del comunismo di Stato 240
Comune e produzione sociale 245
Diritto del comune e prassi istituente 254
Comune e federalismo 260

3.3 Ecologia sociale, municipalismo e democrazia diretta: il pensiero di Bookchin 264
Communalism 265
L'ecologia sociale 269
Municipalismo e democrazia diretta 278
Bookchin e Ocalan 284

CAPITOLO IV ESPERIMENTI DEMOCRATICI: AUTONOMIA, CONFEDERALISMO, NEOMUNICIPALISMO 287

4.1 L'insurrezione zapatista in Chiapas e la sfida all'ordine neoliberale: libertà, democrazia e giustizia 293
Democrazia e autonomia, le istituzioni zapatiste: comunità, Municipi e Giunte di Buon Governo 300
L'immaginario politico zapatista e il suo contenuto democratico 307

4.2 Ocalan e la rivoluzione in Kurdistan 312
Storia e trasformazione del Pkk e del movimento curdo 312
La vicenda intellettuale e politica di Ocalan 320
La critica dello Stato-Nazione 329
Il confederalismo democratico 337

4.3 L'orizzonte neomunicipalista 350
Movimenti sociali e governo in Europa, la sfida di Podemos 354
Barcelona en Comù e le coalizioni civiche neomunicipaliste 356
Le città ribelli: commons e nuove istituzioni 360

APPENDICE L'ANOMALIA NAPOLETANA: MOVIMENTI SOCIALI, BENI COMUNI E ASSEMBLEE POPOLARI 366

CONCLUSIONI 373

BIBLIOGRAFIA 379

Letteratura primaria 379

Letteratura secondaria 385

Documenti 389

Introduzione

Nel nostro tempo la democrazia viene invocata e maledetta, sostenuta e criticata, ricercata e misconosciuta. Talvolta è una parola abusata, privata del suo senso, talaltra volta è un orizzonte pratico immediato e tangibile. È opinione comune che la democrazia sia in crisi, molti pensano che essa sia inutile, alcuni la ritengono un'illusione.

Ma che cos'è la democrazia? La questione è certamente uno dei problemi più enigmatici, inquietanti e discussi del pensiero politico, giuridico e filosofico, antico e moderno. Una scienza della democrazia al di fuori di un travaglio di contraddizioni storiche e ontologiche non esiste. Non si tratta di contraddizioni puramente ideali, esse sono segnate nella carne e nel sangue delle vicende umane. Un problema la cui attualità ritorna incessantemente nonostante sia insistentemente negata.

Questa tesi è l'indice di una ricerca, parziale – nel senso triplice di "non enciclopedica", "incompiuta" e "partigiana" – sul significato e le prospettive della democrazia per le società umane, in generale, e per l'orizzonte della prassi politica attuale, in particolare.

L'ipotesi di partenza è che la tensione dominante che attraversa il pensiero politico e la storia dell'età moderna è lo sforzo di ricondurre all'unità politica – quindi alla sovranità, compiutamente nella forma dello stato-nazione e dell'impero – la potenza e le aspirazioni della società e delle sue forme organizzate – le sue istituzioni sociali: organizzazioni, municipi, gruppi. Ma questa tensione non è unica. Il suo correlato è la tensione opposta che spinge classi, etnie, identità di genere, popoli, gruppi sociali, strutture politiche alla ricerca di strade per la propria emancipazione, autodeterminazione, autonomia, in una lotta incessante contro le strutture di potere oppressive. La tentazione di descrivere quest'altra tensione come figura passiva, reattiva, di non riconoscere ontologicamente e politicamente la sua istanza autonoma, conduce alla negazione e alla mistificazione della sua realtà storica. Attraverso un continuo antagonismo

di spinte centripete e centrifughe, che di volta in volta configurano le forme storiche delle comunità politiche e della vita sociale in senso assolutistico, oligarchico, autoritario, totalitario, oppure in senso libertario, autonomo, indipendente, confederale, democratico, si va sviluppando tra tragedie e aspirazioni di libertà la storia umana.

Ciò rappresenta una dimensione della conflittualità che include e allo stesso tempo eccede quella della lotta di classe sul piano dei rapporti di produzione come motore della storia – apre la messa in questione su come è stata interpretata, spesso in modo semplicistico e dogmatico, riduzionista e scientista, da alcuni interpreti della tradizione marxista – e che innerva la società nel suo complesso, compresi quegli elementi culturali, religiosi, ideologici, sovrastrutturali – definiti e racchiusi concettualmente, troppo spesso in maniera semplicistica, come variabile secondaria e dipendente. Riconoscere questa dimensione significa criticare un atteggiamento meccanicista che misconosce la capacità creativa dell'essere sociale di immaginare, inventare, rielaborare e praticare le istituzioni sociali a partire dalle condizioni storiche e materiali.

È proprio la storia recente, il trionfo della ragione neoliberale come forma totale dei rapporti sociali – manifestazione matura del modo di produzione capitalistico come rapporto dominante e come forma dell'appropriazione privata della natura e della ricchezza sociale ed estensione del controllo su "tutti e ciascuno" – a illuminare fenomeni che abbracciano e attraversano l'intera storia umana. L'analisi gestione della crisi economica come vera e propria forma di governo e l'interpretazione del neoliberalismo come razionalità totale permettono di fare luce sulla struttura oligarchica che regge sul piano materiale e simbolico l'architettura delle società contemporanee, e interpretare la continuità tra Stato e capitalismo come sistema di potere oltre che come modo di produzione. Una configurazione che di fatto esclude la politica riducendola a una forma di resistenza, e che intende il politico come esercizio e applicazione del potere dall'alto verso il basso, disgregazione dei legami sociali estensione del dominio come forma dei rapporti sociali, distruzione dell'autonomia e della libertà degli individui e delle collettività.

Ed è alla luce di questa comprensione che è possibile ricostruire una storia del concetto e delle manifestazioni storiche della democrazia come modo d'essere fondamentale della politica, irriducibile alla forma dello Stato, e a riconoscere nei conflitti della contemporaneità le tendenze e i segnali che ne disegnano i futuri possibili, oltre la crisi delle forme in cui è maturato il compromesso tra la dirompenza della sua potenza costituente – basata sulla forza di conservazione del potenziale liberatorio delle istituzioni sociali e sulla forza di espansione di bisogni, desideri, forme di vita – e la sua cattura nelle strutture gerarchiche del potere costituito – basate sulla forma del dominio, ipostatizzata e cristallizzata nelle istituzioni e nelle loro forme storiche dello stato, della proprietà privata, del patriarcato etc. La posta in gioco è la libertà umana nella sua complessità, liberata dalla sua interpretazione formale e da quella teleologica, ma considerata come il presupposto materiale della sua condizione di essere politico, nel senso greco.

Nel contesto storico di questa riflessione emerge la denuncia della “crisi della democrazia”, interpretata rispetto ai suoi rapporti con la configurazione storica del capitalismo come modo di produzione dominante, intesa quindi come crisi della democrazia liberale, dello Stato di diritto, del regime rappresentativo, da un punto di vista economico come crisi del “capitalismo democratico”. Queste interpretazioni sono fondate o risentono di un clima ideologico in cui il potenziale storico della democrazia è stato chiuso, limitato? A partire dalla critica di queste interpretazioni può emergere un punto di vista diverso. La crisi è da intendere piuttosto come crisi della capacità di assorbimento della democrazia come movimento reale da parte delle istituzioni moderne della sovranità, che si manifesta da un lato come ingovernabilità mondiale dei processi sociali ed economici, dall’altro in un’incapacità degli agglomerati di potere di costituire l’ordine mondiale, nella regressione delle sue rappresentazioni e delle sue prassi attraverso una tensione totalitaria, e nelle spinte di disgregazione sociale, guerra e barbarie. Possiamo riconoscere queste tensioni: esse si manifestano oggi nell’estensione della forma neoliberale ossia in un'assimilazione dello Stato al modello aziendale, alla Corporation; il pensiero liberale e il pensiero

socialdemocratico non sono capaci di comprendere questo processo se non come un carattere di modernizzazione, o al contrario di degenerazione. Perciò la rappresentazione di questi processi viene assimilata nel senso comune attraverso il pensiero unico e la propaganda, sotto l'assolutizzazione di categorie improprie quali la governance o il populismo. Nella società si riattualizzano discorsi che propagandano un ritorno delle “piccole patrie”, degli identitarismi delle comunità sostanziali, dei nazionalismi, e che alimentano nuove forme di fascismo.

Per affrontare il problema bisogna pertanto rispondere alla domanda: come si costituisce la sovranità moderna? Quali sono i dispositivi di trasposizione ideologica di questa costituzione nel pensiero politico nelle sue forme dominanti (pensiero liberale, socialdemocratico) in Occidente? Quali i suoi limiti, i suoi scarti, che ne determinano l'incapacità di afferrare la tensione totalitaria della sovranità? È inoltre necessario indagare i fondamenti della natura teologica dello stato: teologia come forma della referenzialità teleologica dell'agire umano inteso come chiuso in una comunità sostanziale.

Se accettiamo l’idea di una costituzione sovranazionale di oligarchie nel segno della ragione neoliberale e di un’effettività antidemocratica dello sviluppo e della ristrutturazione capitalistica – finanziarizzazione, riduzione dello stato di diritto e dismissione dello stato sociale, promozione di uno stato d’eccezione latente e continuo che si esprime nella guerra permanente, nei dispositivi emergenziali e nei programmi di revisione costituzionale con l’accentramento del potere esecutivo; integrazioni di tali tendenze, nel contesto della crisi, nella forma di una sovranità imperiale – dobbiamo allora chiederci se e in che misura gli stati nazionali costituiscano in questo processo una figura passiva o se invece il ruolo delle burocrazie amministrative e delle gerarchie militari costituisca assieme alle tecnocrazie finanziarie uno dei soggetti attivi. In tal caso può la difesa della democrazia passare semplicisticamente per la riaffermazione dello Stato nella forma dello stato di diritto e dello stato sociale?

Da qui la ricerca: cos'è questa democrazia reale? Regime o forma di governo? Oppure apertura di una nuova realtà della politica che si manifesta nella storia?

Apertura ontologica del politico e delle sue determinazioni racchiuse nella *reductio ad unum* della statualità?

Bisogna dunque mettersi sulle tracce di tale questione nel pensiero e nella storia: rompere l'identificazione concettuale tra democrazia e Stato democratico nelle sue diverse forme (democrazia liberale, parlamentarismo, rappresentazione; totalitarismo), per intravedere nello Stato di diritto e nello Stato sociale un'espressione moderata, compromissoria del potenziale della democrazia.

La questione assume importanza decisiva se rapportata al fallimento delle rivoluzioni del Novecento come spazio di rottura del dominio nella società umana e di apertura all'emancipazione della società, divenendo strumento di critica delle dottrine del socialismo reale e delle determinazioni storiche del movimento comunista.

Diviene così possibile interpretare la costituzione della sovranità moderna, e in particolare dello stato-nazione, come risposta alla crisi della sovranità e alle rivoluzioni nell'età moderna; è possibile interpretare nel pensiero liberale e nel pensiero socialdemocratico la tensione all'assorbimento del potenziale della democrazia dentro le strutture costituzionali (Stato di diritto) della rappresentanza (Stato democratico) e del welfare (Stato sociale).

In riferimento al contesto storico, diviene a questo punto fondamentale rintracciare le possibilità di un recupero della democrazia come problema storico collegato alla trasformazione della società.

Le possibilità stesse di una nuova democrazia che sia espressione del *comune*, di un *governo dei molti*, si devono confrontare con lo stato permanente di guerra – con la produzione continua di nemici esterni ed interni – nel quale ci troviamo immersi. L’instabilità politica mondiale e l’ingovernabilità degli effetti dello sviluppo capitalistico sull’equilibrio ecologico rinnovano oggi la necessità di rifiutare il perpetuarsi della logica dominante e di immaginare altre forme per la vita sociale, economica e politica. Si fa sempre più forte il bisogno di una teoria e di una prassi di liberazione e di trasformazione della società che rappresenti un orizzonte praticabile per le lotte di tutto il mondo, come lo è stata la critica

dell’economia politica e la teoria rivoluzionaria di Marx e Lenin per il movimento socialista e comunista, per il movimento operaio e per i movimenti di liberazione nazionale. Tuttavia oggi è più che mai necessario fare i conti coi fallimenti dei processi rivoluzionari e di trasformazione sociale del XX secolo, stabilirne le ragioni e gli errori teorici alla base. Superarne il peso storico e recuperare la capacità di costruire visioni strategiche. L’ecologia sociale, la critica di genere, la critica libertaria, la critica delle scienze sociali, e le forme del discorso e dell’azione politica dei movimenti di massa costituiscono notevoli fonti di riflessione.

I problemi politici del nostro tempo, le trasformazioni in corso, le contraddizioni che attraversano globalmente l’ordine sociale e politico contemporaneo e le nuove soggettività che emergono attraverso le lotte, i movimenti sociali, le migrazioni, rappresentano il contesto in cui ritorna l’istanza della democrazia come processo attivo, come istanza di trasformazione sociale, come effettività della proposta di un altro ordine politico. La democrazia come giustizia sociale, come superamento della dicotomia tra Stato e mercato, come condizione per la trasformazione ecologica dell’economia e delle relazioni sociali, come rifiuto della divisione sociale del lavoro e della segmentazione della società in dominanti e dominati, per quanto espulsa dal dibattito politico ufficiale o ri-catturata attraverso le ambiguità dell’ordine del discorso sul populismo o sul recupero della sovranità nazionale, è all’ordine del giorno. Recuperare la storicità del problema della democrazia, significa riconoscere la dinamica del processo storico della moltitudine nell’età moderna, illuminare la comprensione sul rapporto tra rivoluzioni e costituzione dell’ordine politico, aprire la strada alle alternative che si manifestano storicamente oltre una concezione lineare, deterministica dell’evoluzione storica della società. Significa rintracciare le radici storiche, politiche e filosofiche, di questo problema e liberare i concetti attraverso i quali comprendiamo la politica dalle interpretazioni del pensiero dominante.

Per fare questo occorre *scavare* nel pensiero politico e nella storia, recuperare analisi e concezioni, rivedere interpretazioni, costruire nuovi collegamenti. Un

lavoro preliminare di studio con un punto di vista agganciato alla prassi. È quanto ho cercato di fare con questa ricerca, ritrovando in maniera sorprendente molteplici linee di convergenza tematica, una comunanza di contraddizioni, problemi aperti, in un'ampia e variegata gamma di pensatori e processi storici. Molta attenzione, anche nei riferimenti bibliografici, è stata posta nei confronti di un'ampia letteratura documentale, giornalistica e sitografica sul dibattito contemporaneo.

Nel I capitolo ho cercato di dimostrare che la democrazia rappresenta l'*enigma irrisolto* della teoria e della prassi politica moderna rispetto alla costituzione della sovranità moderna. Dapprima ho tentato di ricostruire, assumendo un punto di vista critico a partire da *Impero* di Hardt e Negri, il tema della costituzione della sovranità moderna con al centro l'oggetto dello *Stato-nazione*, inquadrando le trasformazioni che hanno preparato la forma imperiale del comando come processi di *neutralizzazione* della *democrazia* e il carattere totalitario dell'idea di nazione. In secondo luogo, attraverso l'analisi del dibattito tra Schmitt e Kelsen, ho cercato una verifica dell'ipotesi di interpretazione delle categorie politiche della modernità – *sovranità*, *popolo*, *costituzione*, *identità* e *rappresentanza* – come tentativo, da parte del pensiero liberale e della dottrina dello Stato, di definire in termini procedurali (parlamentarismo) o in termini assoluti (totalitarismo) il problema della costituzione democratica emergente dalla crisi della sovranità moderna per salvaguardarne il fondamento, soffermandomi sul concetto di *teologia politica* come chiave per comprendere la fondazione teologica delle categorie del politico e della sovranità statuale. Successivamente, attraverso il punto di vista di Negri sul *potere costituente*, ho cercato di ricostruire una linea di continuità storica della modernità e del pensiero politico – attraverso Machiavelli, Spinoza, Marx – interpretata come *crisi*, come tentativo continuo di assorbimento del potere costituente inteso come *democrazia immanente*, come *potenza* della *moltitudine*, come *prassi rivoluzionaria*, nell'orizzonte della sovranità statuale, e della continuità di questa problematica con quella del *comunismo* e delle lotte di classe alla luce della sconfitta delle

rivoluzioni dell'età moderna. Infine, riattualizzando attraverso la lettura di Virno l'opposizione tra *popolo* e *moltitudine* – tra Hobbes e Spinoza – alla base del pensiero politico moderno, alla luce della nuova configurazione post-fordista del capitalismo e della composizione del lavoro, ho cercato di riproporre la frattura ideologica tra la dimensione dei "molti in quanto molti" e la *reductio ad unum* esercitata dalla forma della sovranità, come la tematica filosofica fondamentale rispetto all'ontologia del problema di una *democrazia non statuale* radicata nel presente, soffermandomi sulle aporie del dibattito contemporaneo sulla categoria del *populismo*.

Nel II capitolo mi sono soffermato su un'ampia gamma di letteratura critica per impostare il problema dell'integrazione tra Stato e modo di produzione capitalistico come dominio oligarchico sulla società e la sua contraddizione insanabile con la democrazia interpretata in senso radicale, alla luce del suo principio *anarchico,* come *prassi* di *auto-istituzione* della società, mettendo in luce le aporie sulla compatibilità tra *istituzioni democratiche* e *sistema capitalista*, e le sue linee di fuga. Dapprima ho esaminato attraverso l'intreccio e la comparazione tra punti di vista diversi – la *teoria critica* di Horkheimer, le teorie dei *sistemi-mondo* di Wallerstein e Arrighi, la critica della *razionalità liberale* di Foucault, e la critica della *ragione neoliberale* e del suo principio oligarchico come guerra alla democrazia di Dardot e Laval – l'emergere del complesso burocratico-militare-poliziesco-tecnocratico-amministrativo che caratterizza la struttura dell'integrazione tra Stato e sistema capitalistico, come Stato burocratico, e la sua capacità di assorbire nei termini dello sviluppo capitalistico, la spinta alla *socializzazione* rappresentata dal socialismo reale e dalla socialdemocrazia, rilevandone i limiti storici, soffermandomi sull'analisi di Rescigno sulle contraddizioni tra costituzione democratica e Stato borghese rilevate attraverso l'analisi critica della costituzione italiana. In secondo luogo, ho cercato di ricostruire attraverso il punto di vista di Rancière e Abensour, una concezione radicale della *democrazia contro lo Stato* negli scritti politici di Marx, in particolare nella *Kritik* del 1843 sui caratteri della *vera democrazia* come *scomparsa dello Stato*, nelle vicende della Rivoluzione francese, nella

prassi insurrezionale, che si radica nel lavoro di reinterpretazione di Machiavelli e della tradizione repubblicana ad opera di Pocock, e di ridefinire le possibilità di un rapporto possibile tra *insorgenze* e *istituzioni*, *prassi democratica* e *diritto*, soffermandomi infine su un parallelismo storico tra l'esperienza della Comune di Parigi e la repressione della Repubblica di Kronstadt come termini di un rimosso storico della questione della *democrazia senza stato* nelle rivoluzioni moderne. Infine ho preso in considerazione il contributo di parte della critica libertaria nel definire delle linee di fuga alla società del dominio; in particolare la critica libertaria delle istituzioni di Illich, rivolta al carattere professionalistico e manipolatore delle forme del consumo e della produzione della società industriale, alla forma burocratica e oppressiva delle istituzioni scolastiche, mediche e dell'apparato tecnico in generale, e il suo tentativo di reinvenzione di queste istituzioni sulla base della considerazione dei *limiti dello sviluppo* e sul valore della *convivialità*; le riflessioni di Vaccaro sulla *modernità* dell'anarchismo rispetto ai problemi politici; le intuizioni di Castoriadis sul carattere *psichico* delle istituzioni sociali e sul principio dinamico, *anarchico* e *autonomo* in senso letterale, dell'invenzione istituzionale e del rapporto tra *potere*, *immaginazione* e *prassi istituente*.

Nel III capitolo ho cercato di mettere a fuoco il nesso forte che s'instaura tra il problema storico della democrazia e il problema politico della trasformazione sociale alla luce di alcuni movimenti di pensiero che hanno avuto un riscontro nella storia dei movimenti sociali: il movimento del *consiliarismo*, l'*ecologia sociale*, il *municipalismo* libertario, e il principio politico del *comune*. Ho introdotto la tematica attraverso il tentativo di analisi critica del problema della democrazia rispetto al problema di Lenin su *le basi economiche dell'estinzione dello Stato* in *Stato e rivoluzione*, cercando di sottolineare come l'*enigma democratico* rappresenti un problema irrisolto non solo per la costituzione della sovranità, ma anche per la teoria e per la prassi rivoluzionaria laddove essa s'incardina su una concezione della *transizione rivoluzionaria* imperniata proprio sul ruolo dello Stato, che si è manifestato dopo la rivoluzione dell'Ottobre come incapacità/impossibilità di articolare il rapporto tra organizzazione politica e

masse, Stato operaio e consigli, socialismo e democrazia, come libertà e autogoverno della classe operaia. Dapprima ho affrontato la questione della democrazia come *problema storico* nella lettura di Gramsci ad opera di Salvadori, individuando nei movimenti di pensiero di Gramsci – che riflette, negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione del 1917, attorno alla definizione della strategia dell'organizzazione rivoluzionaria sulla base del *movimento dei consigli* in Italia e nei loro reciproci rapporti – i termini critici rispetto del problema rivoluzionario in generale nel rapporto tra partito e masse, democrazia e Stato, democrazia e produzione sociale, rielaborato criticamente dallo stesso Gramsci alla luce della sua sconfitta e dell'affermazione del fascismo in Italia, e ripreso successivamente da Hannah Arendt a proposito del consiliarismo. In secondo luogo ho affrontato il tema del *comune* come principio politico, secondo la proposta di Dardot e Laval nel tentativo di superare le interpretazioni risalenti Elinor Ostrom sui *commons* (beni comuni) e di Hardt e Negri sul *comune* come *produzione* della composizione tecnica del lavoro *biopolitico* contemporaneo, e di ancorare la riflessione sul comune alla prassi sociale, giuridica, istituzionale che si sviluppa come cooperazione e come limitazione delle prerogative dello Stato e del mercato sulla produzione e sulla politica; in quest'ottica essi avanzano, attraverso una rilettura della storia del movimento operaio e della letteratura del pensiero del movimento socialista, comunista e libertario (da Proudhon a Marx, da Arendt a Castoriadis), una serie di proposizioni politiche per *organizzare* questo principio politico del comune attraverso la realizzazione dell'impresa e di un'economia sociale, l'esercizio della democrazia diretta (vincoli di mandato, rotazione degli incarichi), la riappropriazione e la produzione del diritto, la costruzione di nuove istituzioni, la federazione politica di queste esperienze, criticando i limiti e le sconfitte del *comunismo di Stato*. Infine ho presentato il pensiero di Bookchin, pensatore poco conosciuto ma di grande spessore teorico, anticipatore dell'*ecologia sociale*, critico sociale delle forme della gerarchia e del dominio, e promotore di una rielaborazione del *municipalismo* in chiave libertaria nelle forme della *democrazia diretta* e del *confederalismo*, la sua rielaborazione storica e

antropologica del rapporto tra *società* e *natura*, la critica agli aspetti autoritari dell'organizzazione e delle prospettive del marxismo rispetto soprattutto al ruolo dello Stato e alla concezione lineare e deterministica della storia, cercando di sottolineare gli aspetti più attuali del suo pensiero per i problemi politici del presente, interpretati e vissuti dai processi politici e dai movimenti sociali degli ultimi anni.

Nel IV capitolo mi sono soffermato su tre importanti esperimenti che rappresentano dal mio punto di vista uno spazio di condensazione pratica dei problemi sulla democrazia che ho provato a delineare nel corso di questa ricerca, cercando di verificare le connessioni tra le condizioni della loro esistenza e la realtà del *movimento storico* della *democrazia reale* nelle mobilitazioni sociali globali. Dapprima ho preso in considerazione l'esperienza dell'*autonomia zapatista* a partire dall'insurrezione delle comunità indigene del Chiapas e di Los Altos in Messico nel 1994 e passando per la concretizzazione dell'esperimento democratico dal 2003 in poi con la creazione di nuove istituzioni di autogoverno, sottolineando l'assoluta peculiarità della sua storia e del suo sviluppo nelle condizioni in cui è maturato – le sue caratteristiche innovative sul piano della composizione sociale, dei modelli organizzativi, del rapporto con il potere, con la liberazione e l'emancipazione di genere, con la sua capacità dialettica di rapportarsi agli aspetti tradizionali dell'identità etnica e al contempo di metterli in discussione e innovarli – e al contempo l'universalità di questa insurrezione come la rivolta più radicale, profonda e feconda alla globalizzazione neoliberista, e per la sua capacità di *spiazzare* gli schemi linguistici, comunicativi, pratici, organizzativi della politica occidentale, del suo rapporto con il potere, l'identità, la cultura, l'uso della forza, reinventando il significato della *democrazia* e proponendo un'opzione pratica di resistenza e di autogoverno per le comunità indigene che ancora oggi rappresenta un punto di riferimento e una continua fonte di innovazione per i movimenti globali. In secondo luogo mi sono soffermato sull'evoluzione intellettuale del leader del Pkk e figura di riferimento per la lotta per il riconoscimento dei diritti e l'autodeterminazione del popolo curdo Ocalan nella sua condizione di prigionia e isolamento nel carcere dell'isola

di Imrali, e sulla traduzione del suo sforzo intellettuale, filosofico, politico nei processi e nello sviluppo delle organizzazioni sociali e politiche della rivoluzione nel Kurdistan, nella sperimentazione dell'*autonomia democratica* e del *confederalismo democratico* in Rojava, sul piano politico, sociale, culturale, economico, in una condizione di guerra con Daesh e di resistenza nei confronti delle aggressioni del governo turco e di altre forze militari impegnate nei conflitti in Medio Oriente. In particolare rilevo come, nella sua pur difficile condizione, Ocalan abbia completamente rielaborato i presupposti teorici dell'organizzazione rivoluzionaria, attraverso una profonda autocritica sugli aspetti più controversi che hanno caratterizzato l'organizzazione della lotta armata, e una critica della concezione statalista, autoritaria, e fondata su una visione lineare del progresso storico, che ha condotto i movimenti ispirati al marxismo – socialismo reale, socialdemocrazia, movimenti di liberazione nazionale – al fallimento e al rafforzamento del ruolo dello Stato come parte integrante del sistema capitalistico; ho cercato di mostrare come Ocalan si sia ispirato proprio a Bookchin per ridefinire in senso ecologico la sua concezione dell'economia, del rapporto tra società e natura, del rapporto tra i generi, dell'uso della violenza, conducendolo a una prospettiva che fonda i pilastri politici e culturali del movimento sull'ecologia, la liberazione della donna, l'autodifesa; e come egli abbia attinto alle teorie del sistema mondo (Wallerstein) alla storia delle religioni e delle civiltà, per proporre una propria visione del processo di civilizzazione che contrappone la processualità dominante dello Stato e della gerarchia alla processualità sociale della democrazia e della sua mentalità; ho voluto mettere in evidenza quanto la figura di Ocalan e l'importanza della rivoluzione in Kurdistan rappresentino oggi un elemento centrale, sia nell'elaborazione di un nuovo orizzonte teorico sia nell'avanzamento nei processi storici, per le trasformazioni future della società e per le possibilità di una costruzione sociale democratica alternativa alla guerra e al capitalismo. Infine ho cercato di focalizzare l'attenzione su alcuni di quegli esperimenti in Occidente e anche in Europa, in particolare quelli spagnoli particolarmente significativi, che hanno connesso processi di mobilitazione sociale, forme di organizzazione politica, esperienze

amministrative municipali, sperimentazione di nuove istituzioni democratiche – in particolare rispetto alla gestione dei servizi pubblici, allo statuto dei *beni comuni* e alle forme di contrasto all'appropriazione privata dello spazio urbano – e piattaforme politiche alternative alla logica dei partiti e non allineate con il comando della *governance* riunite sotto la categoria del *neomunicipalismo*, riflettendo sulle condizioni della loro formazione, sulle loro caratteristiche e sugli orizzonti che queste esperienze hanno di fronte nel loro lento ma inesorabile moltiplicarsi e connettersi.

Le analisi sui processi contemporanei, in particolare quelle presenti nel IV capitolo, sono il frutto di letture, conoscenze e punti di vista personali e nonostante lo sforzo di ricostruzione documentale e di verifica delle fonti, una conoscenza e una narrazione più approfondita e fruttuosa di questi fatti, anche per le loro caratteristiche specifiche e di contesto, non può che rapportarsi necessariamente al punto di vista reale dei soggetti che le attraversano e all'indagine diretta di questi fenomeni.

L'interesse per l'argomento presentato nasce da un punto di vista pratico da una ricerca collettiva, attiva, sulle forme dell'organizzazione politica e sulle sperimentazioni dell'*anomalia* napoletana a proposito della questione del rapporto tra movimenti sociali e il tema del governo della città, tra conflitto e nuove istituzioni. Si è nutrito delle letture e delle osservazioni appassionate su alcuni processi rivoluzionari che s'inscrivono nell'orizzonte dell'autonomia democratica, tra qui quelli del Chiapas e del Rojava citati nel testo, e sulle innovazioni teoriche e pratiche che esse comportano non solo nel loro stesso svilupparsi, ma nel modificare il paradigma di riferimento in termini generali. Infine devo a una riflessione informale di Franco Piperno, in uno scambio di corrispondenze, l'*ispirazione* fondamentale che mi ha portato ad aprire l'estensione della ricerca a problemi di filosofia politica più generali e a far maturare il mio punto di vista argomentativo. La riporto per chiarire e completare la cornice introduttiva di questo lavoro:

> Rappresentanza versus democrazia: prime note per una discussione collettiva sulle istituzioni del movimento.

La democrazia è storicamente un concetto del pensiero politico occidentale che classifica le forme di governo a seconda della natura del potere sovrano; sicché , nella monarchia il sovrano è un individuo; nell'aristocrazia, un gruppo d'individui; nella democrazia, tutti i cittadini nel loro insieme. Così, la democrazia --come ribadito giustamente da Auroux , Garrigou e Weil -- ha una precondizione: i cittadini devono essere uguali "in quanto membri del potere sovrano".

La concezione del cittadino come "soggetto libero" ha fatto della democrazia un valore comune : essa corrisponde sia a l'esigenza di riconoscere la libertà sia ad un dispositivo per garantire questa stessa libertà.

Queste diverse determinazioni non convergono; e quindi accade che l'idea di democrazia sia rivendicata tanto dalla tradizione liberale quanto da quella anarchica o socialista.

A partire dal diciottesimo secolo, si afferma in Europa l'idea che la libertà politica -- ovvero la sovranità individuale -- coincida senza residui con l'esercizio del potere. Ma sorge una prima contraddizione : se la libertà è inalienabile ogni delega di sovranità comporta una degenerazione della democrazia; mentre,d'altro canto, un esercizio diretto del potere appare impraticabile stante la dimensione mostruosa delle società e degli Stati moderni.

La questione cruciale che s'impone al pensiero politico settecentesco è come le moltitudini possano esercitare il potere politico. I teorici del liberalismo propongono di assicurare il " potere del popolo" tramite l'elezione dei dirigenti per suffragio universale.

Così la rappresentanza subentra alla democrazia; e quest'ultima viene ridefinita come sistema elettorale la cui verità è garantita dal pluralismo dei partiti politici e dalle libertà pubbliche fondamentali, i.e. opinione, espressione, riunione.

Questa concezione liberale è stata oggetto fin da subito di molte critiche. Ricordiamo qui quelle che ne evidenziano i punti critici :

I). Le elezioni non assicurano la prevalenza della volontà generale se le risorse economico-finanziarie, nonché i mezzi d'informazione, appartengono alla proprietà privata.

II). Il suffragio universale può risolversi in un dispositivo autoritario; e.g. Il plebiscito -- chiamato pudicamente referendum-- ha lo scopo di determinare la scelta dell'elettore attraverso l'imposizione della alternativa da scegliere.

III). La libertà alla quale si richiama il pensiero liberale si limita a riconoscere a ciascuno un diritto uguale; ma senza equità sociale l'esigenza legittima che ognuno possa esercitare questo diritto uguale non ha alcuna possibilità d'essere soddisfatta.

IV). La complessità burocratica degli stati moderni richiede che l'esercizio del potere politico si svolga tramite competenze specifiche possedute da pochi,anzi da pochissimi. Il suffragio universale non permette il riconoscimento di queste competenze,perché,per definizione, non sono delle capacità comuni al corpo elettorale.

V). I comizi elettorali divengono, come accade nelle cerimonie delle comunità primitive, dei riti collettivi la cui funzione è quella di ribadire l'unità del corpo sociale e, ad un tempo, di restaurare periodicamente il consenso collettivo a coloro che dispongono del dominio.

Così, la rappresentanza se funziona per assicurare il governo sulle moltitudini,s'inceppa ogni volta che tenta di lasciare emergere il governo delle moltitudini, ovvero l'autogoverno. La stessa partecipazione all'elezioni, piuttosto che costituire un tramite d'espressione della volontà popolare, finisce col consistere in uno spossessamento della sovranità individuale lasciando la possibilità di scegliere colui o colei che parlerà e deciderà a nostro nome.

Possiamo concludere che la rappresentanza è denominata democrazia per un abuso di linguaggio. La democrazia, infatti, come è storicamente accertato, implica il mandato breve ed imperativo, la possibilità per l'elettore di revocare l'eletto ancor prima che scada il suo mandato.

La città antica, così come il comune nell'Alto Medioevo, e ancora il Mir russo e poi la Comune di Parigi offrono altrettante dimostrazioni reali,antiche e moderne, di democrazia diretta; mentre le nuove tecnologie della comunicazione sembrano promettere soluzioni inedite.

L'ostacolo principale alla sperimentazione di forme, siano esse antiche o inventate di recente, di democrazia diretta è il sistema della rappresentanza, sistema smisurato che tende ad unificare il mondo proprio mentre declinano fino a scomparire quelle sue prerogative che un tempo, tanto tempo fa, lo avevano reso celebre e potente.

Queste note sono state scritte grazie alla collaborazione passiva di Auroux, Garrigou, Locke, Montesquieu, Weil.[1]

[1] Da una corrispondenza con Franco Piperno

Capitolo I
Crisi e costituzione della sovranità moderna

Per comprendere il paradigma contemporaneo della sovranità è opportuno analizzarne la genesi e gli sviluppi nella storia e nel pensiero politico europeo.

Emergono anticipatamente qui i problemi teorici fondamentali con i quali fare i conti. Emerge qui anche una visione della modernità come crisi, quale impotenza storica di sbarazzarsi dei conflitti insanabili tra la costituzione della sovranità e la riproduzione della vita sociale.

In primo luogo ripercorriamo la storia della costituzione della sovranità moderna, la genealogia del concetto-forza di Stato-nazione a partire dallo Stato patrimoniale assolutista come reazione e dispositivo di cattura della crisi delle rivoluzioni moderne, attraverso la lettura delle sue fasi di sviluppo che culmina nella forma imperiale come descritta da Negri.

In secondo luogo registriamo come nelle diverse posizioni teoriche di alcuni autori considerati pilastri del pensiero giuridico-politico e della dottrina dello stato del Novecento siano contenuti i problemi fondamentali con cui si confronta il pensiero politico moderno, e che costituisce la materia fondamentale delle lotte e del potere costituente attorno alla forma costituzionale della democrazia.

Prendiamo qui in considerazione alcuni elementi del pensiero di Kelsen e Schmitt, tracciando alcuni rilievi di ricezione critica delle loro concezioni riguardo a taluni problemi fondamentali: il problema della sovranità dello stato, della sua costituzione e dei suoi principi, e soprattutto delle sue origini e dei suoi limiti; il problema della teologia politica, ossia l'analisi critica della derivazione dei concetti fondamentali della sovranità da principi teologici; il problema del rapporto tra democrazia, Stato, popolo e costituzione.

L’osservazione di tali elementi ci conduce ad individuare – nonostante le differenze – anche alcuni principi fondamentali comuni della concezione della sovranità moderna per il pensiero politico borghese, sia nelle sue varianti e tradizioni liberali, quanto in quelle reazionarie e totalitarie, con al centro il principio dell’ordine sociale, del dominio e del comando come presupposto della sovranità. Giungiamo qui a una ricognizione critica della democrazia costituzionale.

In terzo luogo ripercorriamo la storia del concetto-forza del potere costituente dal punto di vista dei processi sociali, incarnato nella soggettività della moltitudine irriducibile e resistente alla costituzionalizzazione della sovranità.

Con tali presupposti è possibile tracciare, attraverso alcuni pensatori dell’Operaismo, alcuni preliminari elementi di critica della democrazia reale, cioè storicamente data, e della costituzione della sovranità moderna, del comando, del potere costituito nelle sue forme: nazionali, governamentali, imperiali. Ciò a partire dalla tensione costitutiva della sovranità moderna, che ritorna attuale nell’approccio critico alla democrazia, tra il concetto di *popolo* e quello di *moltitudine*, trascendenza e immanenza, tra Hobbes e Spinoza. Attraverso il lavoro di Virno è possibile attualizzare tale tensione costitutiva nel rapporto tra forme politiche e forme di vita contemporanee. Infine tracciamo una prima revisione critica del dibattito contemporaneo sulla categoria del populismo rispetto al tema della democrazia.

1.1 La costituzione della sovranità moderna

Lo Stato moderno naturalizzato, come forma eterna e immutabile del rapporto politico, è pura finzione. Anche lo Stato in generale, inteso come principio autonomo del politico e ordinamento eteronomo della società, è in realtà un prodotto storico incarnato nelle lotte e nelle guerre, e non un presupposto della civilizzazione. È possibile interpretare il problema della costituzione della sovranità moderna in questo senso: un processo di cattura degli elementi di crisi del comando sulle società moderne, espressi innanzitutto dalle rivoluzioni, e di recupero della legittimazione del potere costituito alla luce di forme de-teologizzate e secolarizzate. Troviamo tracce di quest'interpretazione in numerosi pensatori politici moderni. Il discusso lavoro di Hardt e Negri sulla costituzione della sovranità imperiale ha senza dubbio contribuito a illuminare in maniera potente quest'interpretazione. L'analisi della forma imperiale della sovranità come stadio avanzato del suo sviluppo ci permette in primo luogo di illuminare la genealogia della costituzione della sovranità moderna, e in secondo luogo di individuarne anche punti critici e risvolti problematici, di alludere ai suoi limiti storici e ontologici, e alle alternative che questi aprono nel presente. Emerge un punto di vista critico sulla costituzione della sovranità e sull'idea di nazione che funge da presupposto teorico di una decostruzione della funzione progressista dello Stato e dell'idea di nazione, che riprende alcuni temi sollevati da Rosa Luxemburg e ripresi successivamente da Hannah Arendt.[2] Emerge inoltre un'interpretazione che fa dello Stato-nazione il nocciolo fondamentale del totalitarismo.

Negri: la forma imperiale della sovranità

La fine dei regimi coloniali, il crollo dell'Unione Sovietica, l'estensione illimitata del mercato mondiale capitalistico, la globalizzazione degli scambi

[2] Cfr. *infra*

economici e culturali sono processi che hanno profondamente trasformato gli assetti del potere costituito, producendo un nuovo ordine mondiale nel quale, benché ancora effettiva, la sovranità degli stati-nazione ha subito un progressivo declino. Tuttavia ciò non significa, come invece hanno sostenuto molti, che la sovranità politica *tout-court* sia in declino.

La tesi di Hardt e Negri è che in questo processo pluridecennale la sovranità finisce con l'assumere una forma nuova, composta da una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da un'unica logica di potere, e che egli chiama Impero[3], e che si distingue nettamente dalla nozione leniniana di *imperialismo*[4]. L'*Impero* definisce infatti un apparato di potere *decentrato e deterritorializzante* che non conosce né produce confini territoriali ma incorpora progressivamente tutto lo spazio mondiale attraverso frontiere flessibili, reti di comando e gerarchie modulari, tendendo a produrre un nuovo ordine mondiale; tale schema del comando cerca di dominare direttamente la natura umana e la totalità della vita sociale, costituendosi come forma paradigmatica del *biopotere*[5]; infine non si riferisce ad alcun «regime storicamente determinato che trae la propria origine da una conquista»[6] ma rappresenta questa forma come a-storica e quindi come ordine immutabile.[7] Ma questo processo incontra a sua volta enormi resistenze. Pertanto tra Impero e democrazia si apre una contraddizione insanabile: la ripresa del concetto antimoderno di moltitudine si traduce non nel popolo come soggetto metafisico della sovranità popolare ma nella figura dei sudditi; d'altro canto la stessa trasformazione delle forze produttive come forze creative nega l'effettività di questa traduzione e apre a scenari di cambiamento. Nella prospettiva – rivoluzionaria e trasformativa – di Hardt e Negri, sul terreno di questo nuovo potere si svolgeranno le lotte per la sua sovversione – il "controImpero" come prassi del *dentro e contro* – e per la costruzione di una reale alternativa attraverso

---

[3] Cfr Hardt M., Negri A., Prefazione a Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, Rizzoli, Milano 2002

[4] Cfr. Lenin V. I., *L' imperialismo fase suprema del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1964

[5] Leggiamo qui l'accezione del termine nella rilettura post-operaista dell'opera di Foucault.

[6] Cit. Hardt M., Negri A., Prefazione a *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

[7] Cfr. *ivi*

le quali «la *moltitudine* sarà chiamata a inventare nuove forme di *democrazia* e un nuovo *potere costituente*»[8] fino al suo superamento.

Per tali caratteri Hardt e Negri distinguono l'Impero dall'imperialismo. Con quest'ultimo – come stadio dello sviluppo capitalistico fondato sui monopoli, sull'espansione imperiale e coloniale dei mercati attraverso la guerra e le gerarchie tra stati nazionali, e sulla segmentazione e divisione internazionale della forza lavoro – l'Impero presenta linee di continuità, ma soprattutto di rottura. La preminenza degli Stati Uniti d'America nell'Impero è storicamente fondata sulla natura della sua costituzione, pensata dai suoi fondatori – Negri fa riferimento a Jefferson e al Federalist – come spazio politico imperiale aperto caratterizzato da frontiere mobili e possibilità di espansione.[9]

Tale visione si distacca parzialmente da quella dei teorici del *sistema-mondo* (Wallerestein, Arrighi, Amin, etc.) per i quali prevale, come vedremo, la linea della continuità storica del capitalismo nel costituire fin dalle sue origini un'economia-mondo[10], rispetto ai mutamenti della globalizzazione del sistema capitalistico e del mercato mondiale.

Il tentativo di sviluppare gli esiti dell'indagine foucaultiana sul rapporto tra biopolitica e liberalismo e della critica marxiana dell'economia politica nella definizione di una razionalità neoliberale come forma fondamentale e polivalente della compenetrazione dell'ordine sociale capitalistico e statuale, nel suo significato a un tempo economico e politico, fornisce ulteriori strumenti di comprensione

Comunque è necessario considerare preliminarmente la funzione attiva della costituzione degli stati nazionali nei processi di formazione di questa forma

---

[8] Cit. *ivi*

[9] Cfr. *Ivi*;
cfr. anche Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002

[10] Cfr. Wallerstein I., "Il sistema mondiale dell'economia moderna", trad. it., 3 voll., Il Mulino, Bologna 1995;
cfr. anche Arrighi G., *Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1996;
cfr. anche Wallerstein I., *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

imperiale della sovranità, a partire dalla loro genealogia storica e ontologica. Nell'ottica di Hardt e Negri tale funzione è la chiave di lettura per comprendere alcuni problemi politici fondamentali del XX secolo.

La formazione della sovranità: dallo Stato patrimoniale assolutista allo Stato-nazione

La tesi generale di Negri è che «nel corso della formazione della modernità, furono costruite delle macchine di potere che avrebbero dovuto far fronte alla sua crisi tramite una continua ricerca di un surplus che l'avrebbe risolta o, perlomeno, contenuta»[11]. Sulla base di questa posizione possiamo ricostruire la storia dei concetti di *nazione* e di sovranità nazionale, e dei concetti di *popolo* e di sovranità popolare, come i frutti problematici di questa continua ricerca.

L'idea di nazione è cresciuta in Europa sul terreno dello Stato patrimoniale assolutista. A sua volta esso si presenta come la risoluzione dei conflitti di potere della struttura feudale, caratterizzata da uno sviluppo policentrico, da un singolare equilibrio di reciprocità nella sua struttura gerarchica, e dalla conservazione di spazi, competenze e giurisdizioni caratterizzati da principi di autonomia e indipendenza, e perciò sempre in conflitto con le autorità superiori (è la storia dei Comuni, delle diocesi, delle franchigie, etc.). Lo Stato patrimoniale era considerato proprietà del monarca. Dopo aver assunto forme diverse a seconda dei paesi, lo stato patrimoniale assolutista divenne la forma politica adeguata per governare le relazioni sociali e i rapporti di produzione feudali[12]. Se *fiscalmente* la proprietà feudale faceva parte del corpo del monarca, *metafisicamente* il corpo del sovrano faceva parte del corpo di Dio, assecondando un'antica tradizione risalente alle antiche formazioni imperiali di area orientale e alle lingue e culture indoeuropee.[13] Ancora durante le battaglie in età moderna

---

[11] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
[12] Cfr. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
[13] Cfr. *ivi*;
cfr. anche *infra* sul concetto di teologia politica;

all'epoca della Riforma la monarchia patrimoniale era rappresentata come garante della pace e della vita sociale, per cui anche la religione era subordinata al controllo territoriale del sovrano – «*cuius regio, eius religio*»[14]; mentre nel XVII secolo l'esaltazione dello stato patrimoniale divenne arma per la controrivoluzione assolutista, frattanto già si stavano dissolvendo le basi feudali del suo potere. Delle guerre civili e dei conflitti in cui si manifestò tale dissoluzione Negri fornisce una spiegazione materialistica: «il processo dell'accumulazione originaria del capitale richiedeva nuove condizioni per tutte le strutture di potere»[15], e tuttavia – non essendovi alternative politiche fino alle tre grandi rivoluzioni (l'inglese, l'americana e la francese) – quel modello sopravvisse sostenuto dal compromesso tra forze politiche, seppur mutando progressivamente aspetto, mentre la sua sostanza veniva erosa dall'interno.

Negri colloca nell'opera[16] di Jean Bodin l'inizio del percorso che conduce il pensiero europeo alla sovranità nazionale. Il giurista e filosofo francese si confrontò col problema della guerra civile di religione in Francia e nel resto d'Europa, senza riporre fiducia in soluzioni teoriche e utopistiche, ma con un atteggiamento realistico che lo portò a elaborare non solo una definizione moderna della sovranità, ma anche una critica ai suoi sviluppi successivi.

> Bodin riteneva che la sovranità non potesse scaturire dall'unità tra il principe e la moltitudine, né da quella tra il pubblico e il privato; […] il problema non sarebbe stato risolto attenendosi ai principi del contrattualismo e del diritto naturale. La vera origine del potere politico e della sovranità consiste nella vittoria di una parte sulle altre, […] che rende la prima sovrana e le altre suddite. La forza e la violenza creano la sovranità. Le determinazioni fisiche del potere sostengono la *plenitudo potestatis*. […] poiché

---

cfr. anche Benveniste È, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976

[14] "Di chi [è] la regione, di lui [sia] la religione".Espressione latina che ebbe grande rilevanza all'epoca della riforma protestante e anche nei secoli successivi. Indica l'obbligo del suddito di conformarsi alla confessione del principe del suo stato, sia essa protestante o cattolica. Comunemente, la si intende riferita alla storia europea del XVI e XVII secolo. In senso lato, il principio del "cuius regio, eius religio" implica l'inviolabilità della sovranità nazionale

[15] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

[16] Cfr. Bodin J., *I sei libri dello Stato*, I, 1, trad. it. M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964

> «come dall'unità dipende l'unione di tutti i numeri, che non ricevono forma e vita se non a essa, così un principe sovrano è necessario, dal cui potere dipendono tutti gli altri»[17] .

Dunque Bodin anticipò – secondo Negri – la concettualizzazione, in termini storicamente determinati, dell'origine e della struttura dello stato, collocandola storicamente nel cuore della crisi della modernità.

Successivamente, nei secoli XVII e XVIII, due filoni di pensiero posero al centro il tema della sovranità, anticipando l'idea di sovranità nazionale: il giusnaturalismo e lo storicismo. Entrambe le scuole mediavano la concezione trascendentale della sovranità con un metodo realistico volto alle determinazioni materiali dei conflitti, giungendo a collegare «la costruzione dello stato sovrano con la formazione di una comunità sociopolitica»[18] definita in seguito nazione. In particolare, nella scuola del diritto naturale (Grozio, Althusius, Thomasius, Pufendord) la sovranità era articolata in un sistema di contratti che costituivano la struttura amministrativa del potere: la questione della legittimazione era risolta nei termini di una *macchina amministrativa* capace di articolare una sintesi unitaria degli antagonismi prodotti dalla crisi della modernità all'interno di una dialettica del potere che chiudeva il circuito *sovranità-obbedienza*. Tale sintesi fu esplicitata dallo storicismo illuministico attraverso la concettualizzazione della *soggettività del processo storico* a fondamento della sovranità. Per Vico «le determinazioni giuridiche della sovranità erano radicate nel corso della storia»[19] e le sue espressioni trascendentali erano «indicatori di un movimento provvidenziale» per il quale era la stessa crisi della modernità a generare nuove configurazioni sotto il dominio della sovranità trascendente, stimolando lo sviluppo storico. Secondo Negri in questa «geniale inversione della problematica» di Vico «c'è già, in forma embrionale, l'apologia hegeliana dell'*effettività*, che trasforma lo stato presente nel *telos* della storia». Questa

[17] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
[18] Cit. *ivi*
[19] Cit. *ivi*

tensione unitaria e finalistica della costituzione della sovranità, con la crisi progressiva dell'adesione alle derivazioni teologiche e metafisiche dell'assolutismo, necessiterà sempre di più di un collante ideologico secolarizzato, di cui l'idea di nazione fornì un campione formidabile. Nel tardo Illuminismo tedesco (nella scuola di Hannover e in seguito nell'opera di Herder) la nazione – come «continuità storica del territorio e della popolazione», in quanto incarnazione della storia e delle espressioni della perfezione umana, e genesi dell'identità «da un'unità primigenia» – divenne la prefigurazione originaria, «il combustibile che alimenta la storia» e il fondamento della sovranità in quando «condizione di possibilità di qualsiasi azione umana e della società stessa»[20].

È nei secoli XVIII e XIX che l'idea di sovranità nazionale si affermò compiutamente nel pensiero europeo. La *guarigione* dal *trauma* della Rivoluzione francese – operata dalle classi dominanti «mediante la riappropriazione e celebrazione reazionaria dell'idea di nazione» – trasformò la riformulazione dell'idea di nazione «in una vera e propria arma politica» i cui elementi sono rintracciabili nell'opera di Sieyès[21] nella quale «egli lega il destino della nazione a quello del *terzo stato* e cioè alla borghesia»[22]. In effetti la sua interpretazione dell'idea di nazione come *idea politica costruttiva*, come *meccanismo costituzionale*, rivelò progressivamente che, malgrado essa fosse una realtà politica, essa era soprattutto un *prodotto spirituale*, un'idea che ratificava esplicitamente «l'egemonia della soluzione borghese al problema della sovranità»[23], che si tradusse nella costituzione del Termidoro. Infatti – benché nel corso della Rivoluzione francese l'idea di nazione avesse assunto una veste «popolare e rivoluzionaria» tale da far presumere una sua dissociazione dall'apparato di assoggettamento della sovranità verso «un'accezione

[20] Cit. *ivi*
[21] Negri si riferisce al pamphlet "*Che cos'è il terzo stato?*"
[22] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
[23] Cit. *ibidem*

democratica della comunità» – tale potente innovazione, abbracciata dai giacobini e da altri gruppi rivoluzionari, si rivelò ben presto invece come «nuova estensione del processo di assoggettamento e di dominio avviato dalla sovranità»[24]. L'attribuzione della sovranità alla nazione, e poi al popolo come realtà più originaria, per recuperarne il suo potere ovvero la funzione di fattore risolutivo della crisi, si servì in effetti di una mistificazione che naturalizzava l'idea di popolo. Tuttavia – secondo Negri – occorre invece denaturalizzare tali concetti chiedendosi cosa sono e come si costituiscono una nazione e un popolo e scoprendo in questo modo che «benché il popolo venga rappresentato come anteriore alla nazione, di fatto, la concezione moderna del popolo è un prodotto dello stato-nazione»[25] e del suo contesto ideologico.

Occorre dunque problematizzare la nozione *naturalistica* di identità del popolo per evitare di generare una prospettiva analitica confusa, come accade in molti dibattiti contemporanei sui *nazionalismi* e sui *populismi*[26]. Innanzitutto è importante riprendere la distinzione fondamentale tra le nozioni di *popolo* e *moltitudine* che «fu al centro delle controversie pratiche [ad es. la fondazione degli Stati centrali moderni, guerre di religione ecc.] e teorico-filosofiche del XVII secolo»[27], e che vide contrapporsi sul piano etico-politico due grandi pensatori come Hobbes e Spinoza.[28]

Secondo Ugo Rescigno[29] «la nascita degli apparati amministrativi e militari permanenti caratterizza la nascita dello Stato moderno»[30]:

> «lo Stato delle grandi monarchie assolute [...] fonda lo Stato moderno perché riesce progressivamente a distruggere tutti i poteri particolari, perché accentrando in sé tutto il

[24] Cit. *ivi*
[25] Cit. *ivi*
[26] Cfr. *infra*
[27] Cit. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, 2002
[28] Cfr. *infra*
[29] Egli affronta il problema a proposito del monopolio della forza dell'apparato statale di fronte alla società come fondamento della sovranità, come aporia fondamentale del rapporto tra costituzioni democratiche e Stato borghese
[30] Cit. Rescigno U., *Costituzione italiana e Stato borghese*, Savelli, Roma 1977, p. 41

potere diviene la fonte di ogni altro potere e quindi fattore di unità contro i particolarismi»[31].

Da un punto di vista storico, la trasformazione dello stato patrimoniale assolutista avvenne gradualmente. I fondamenti teologici del patrimonio territoriale sul corpo divino del monarca vennero sostituiti da un'altra fondazione trascendente: l'identità spirituale della *nazione*; essa ereditò il *corpo* patrimoniale dello Stato monarchico e lo reinventò attraverso le sue estensioni astratte: *territorio* e *popolazione* producendo così una nuova razionalità governamentale[32] che diverrà poi l'indice della costituzione liberale, integrando l'elemento trascendente del popolo e della nazione con quello trascendentale delle procedure del diritto costituzionale e privato nelle strutture del potere economico e politico.

Le antiche reti dell'amministrazione assolutista e i nuovi processi produttivi del capitalismo vennero integrati in una nuova struttura di organizzazione del potere, di cui l'identità nazionale (come identità culturale, legami di sangue, continuità spaziale e comunanza linguistica) divenne l'elemento stabilizzante. La qualificazione patrimoniale dello Stato divenne nazionale, lo status feudale del suddito mutò nello status disciplinare del cittadino.[33]

La società disciplinare è una *società-fabbrica* in cui la coesione e l'antagonismo sociale, incardinati nella forma *biopolitica* del comando, costituiscono le leve dell'accumulazione capitalistica.[34] Gli elementi fondamentali della costituzione della società disciplinare sono stati colti dal lavoro di Foucault. Egli rinviene, con il suo approccio genealogico e archeologico, il fondamento della razionalità governamentale come insieme di discorsi, saperi e pratiche che agiscono sui corpi degli individui e determinano le strutture istituzionali entro cui questi corpi si fanno soggetti.[35]

---

[31] Cit. *ibidem*
[32] Cfr. Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli 2005
[33] Cfr. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
[34] Cfr. Horkeimer M., Adorno T., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976
Cfr. Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999
Cfr. Foucault M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993
[35] Cfr. Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, 2015

Ma la costituzione della società disciplinare e la sua trasformazione in società del controllo presuppone l'esistenza di una mitologia comunitaria capace di rappresentare l'unità originaria del corpo sociale. Come dimostra, tra gli altri, Benedict Anderson[36], nella sua analisi sull'invenzione culturale del concetto, la nazione «viene vissuta (o agisce come se lo fosse) come un prodotto dell'immaginazione collettiva, una creazione attiva della comunità dei cittadini»[37]. Proprio nella sua capacità di reificare la sovranità, trasformandola da *relazione* in *cosa*, naturalizzandola, e liberandola dall'antagonismo sociale, sta la specificità dell'idea di nazione rispetto allo stato patrimoniale e a tutta la sovranità moderna: una scorciatoia ideologica per sbarrare la strada alle alternative che, nel pieno della crisi della modernità, affermavano il rifiuto di cedere il proprio potere all'autorità dello stato. Tali furono le condizioni dell'uso reazionario dell'idea di nazione nei processi di *restaurazione* che chiusero l'orizzonte della crisi nell'età moderna in cui si affacciava un nuovo assetto produttivo caratterizzato dall'antagonismo tra una moltitudine di libere soggettività e un comando articolato in poteri disciplinari funzionali al loro sfruttamento[38].

Per compiersi, la trasformazione del concetto di sovranità moderna in sovranità nazionale richiedeva un nuovo equilibrio tra accumulazione capitalistica e strutture di potere. Ed in effetti la vittoria politica della borghesia nelle rivoluzioni inglese e francese coincise con il perfezionamento del concetto

---

[36] «Ecco la sua sintetica definizione di una nazione, di tutte le nazioni: «una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana» (25) Immaginata poiché non succederà mai che tutti i suoi membri si conoscano personalmente; il contenuto del loro legame, dato il loro numero e l'estensione territoriale della nazione stessa, è necessariamente immaginato, non prodotto da relazioni concrete, a differenza di quanto si suppone accadere in un modello astratto di società tradizionale, in cui le relazioni faccia-a-faccia risultano prevalenti; limitata, perché la nazione è sempre immaginata con dei confini, al di là dei quali vi sono altre nazioni; sovrana, perché il concetto si maturò in epoca illuminista in cui la libertà è stata considerata un grande ideale; infine comunità poiché, malgrado le disuguaglianze e gli sfruttamenti che avvengono al suo interno, la nazione viene vissuta sempre in un clima affettivo informato da un "profondo e orizzontale cameratismo".»
Cfr. Benedict Anderson, *Comunità immaginate , Origine e diffusione dei nazionalismi*, prefazione di Marco d'Eramo, Manifesto Libri, 1996

[37] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

[38] Cfr. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

di sovranità nazionale. Dietro l'idea di nazione c'erano i gruppi sociali che dominavano l'accumulazione: in virtù di ciò essa divenne contemporaneamente «l'ipostasi della *volontà generale* di Rousseau e ciò che l'ideologia manifatturiera chiamava *comunità dei bisogni* (vale a dire, regolazione capitalistica del mercato) che, nel lungo ciclo dell'accumulazione originaria, sarebbe stata più o meno liberale ma, comunque, sempre borghese»[39].

Successivamente, nei secoli XIX e XX, l'assunzione dell'idea di nazione, a partire da presupposti ideologici molto diversi, suscitò mobilitazioni popolari anche in aree che non avevano vissuto rivoluzioni liberali e in cui l'accumulazione originaria non si trovava a pari livelli. In tali contesti la nazione veniva rappresentata come un'idea della *modernizzazione capitalistica*, interpretando aspirazioni interclassiste all'unità politica collegate con le istanze dello sviluppo economico. L'interpretazione dell'idea di nazione e dello Stato nazionale come fattore di progresso fu parte anche di una visione dello sviluppo storico propria del socialismo occidentale, e oggetto di numerosi dibattiti e controversie.

L'idea di nazione ebbe dunque la funzione di ricollocare su un piano originario e metastorico la sostanza dell'idea di popolo come sintesi unitaria della moltitudine, di fare di ogni moltitudine un popolo. Due dispositivi favorirono questo processo. Il primo lo troviamo nel *razzismo coloniale* che fornì le basi ideologiche e culturali di una mitica omogeneità razziale delle popolazioni e di una loro gerarchia naturale. Il secondo lo troviamo nel meccanismo della *rappresentanza* e nella sua capacità di annullare le differenze interne attraverso l'emersione di un gruppo dominante, caratterizzato su base razziale o sociale, quale gruppo rappresentativo dell'unità nazionale.[40] La sovranità nazionale e la sovranità popolare presuppongono appunto la creazione di un'identità spirituale.

Dobbiamo alla chiusura del dominio borghese sulle rivoluzioni moderne questa particolare forma nazionale della sovranità:

---

[39] Cit. *ivi*
[40] Cfr. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

> La declinazione borghese della sovranità nazionale superò di gran lunga tutte le formulazioni precedenti della sovranità. Essa consolidò una particolare immagine della sovranità, che divenne predominante; l'immagine della vittoria della borghesia venne, a un tempo, storicizzata e universalizzata. La particolarità nazionale si rivelò una potente forma di universalità. Tutti i fili di una lunga evoluzione storica vennero infine intrecciati. Nell'identità o essenza spirituale del popolo e della nazione sono compresi un territorio gravido di significati culturali, una storia condivisa e una comunità linguistica, ma soprattutto, il consolidamento della vittoria di una classe, la stabilizzazione del mercato, i potenziali dell'espansione economica e nuovi spazi per investire e civilizzare. In breve, l'identità nazionale garantisce una legittimazione sempre più forte, il diritto e il potere di una unità sacrosanta e incoercibile. Si tratta di un mutamento capitale nelle concezioni della sovranità. Accoppiandosi alle idee di nazione e di popolo, il baricentro della sovranità si sposta dalla mediazione dei conflitti e della crisi all'esperienza unitaria del soggetto-nazione e della sua comunità immaginaria.[41]

Bisogna riconoscere in relazione alla specificità dell'ordine discorsivo delle lotte delle popolazioni oppresse – la cui messa in luce dobbiamo principalmente ai *subaltern studies* e alla riscoperta critica del pensiero di Gramsci letta a partire dalle lotte – l'ambivalenza che esiste nel porre accanto all'aspetto reazionario dell'idea di nazione, anche un aspetto progressista.

> La nazione è progressista soprattutto nella misura in cui serve da linea di difesa contro il dominio delle nazioni più potenti e delle forze politiche, economiche e ideologiche esterne. Il diritto alla autodeterminazione delle nazioni subalterne è un diritto alla secessione nei confronti del controllo esercitato dai poteri dominanti (26). Le lotte anticolonialiste utilizzavano il concetto di nazione come un'arma per combattere e cacciare gli occupanti; allo stesso modo, le politiche antimperialiste costruivano delle barriere nazionali per ostacolare l'intrusione apparentemente irresistibile del capitale straniero. L'idea di nazione servì anche come arma ideologica per contrastare il discorso dominante sull'inferiorità delle popolazioni e della cultura dei paesi subalterni. La rivendicazione nazionale affermava la dignità del popolo e legittimava la sua aspirazione all'indipendenza e all'uguaglianza. In ognuno di questi casi, "la nazione è progressista solo in quanto linea fortificata di difesa contro forze esterne che risultano più potenti". Tuttavia, se è vero che queste barriere possono definirsi progressiste in

[41] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

> relazione alla loro funzione protettiva contro il dominio esterno, è altrettanto facile che vengano ad assumere un ruolo inverso in relazione a ciò che dovrebbero proteggere, - all'interno cioè dei loro confini. La parte della struttura che resiste alle forze esterne è, essa stessa, un potere dominante che esercita un'identica forma di oppressione all'interno, reprimendo le differenze e le opposizioni in nome dell'identità nazionale, dell'unità e della sicurezza. Protezione e oppressione divengono, allora, sempre meno distinguibili. La strategia della «protezione nazionale» è un'arma a doppio taglio che a volte può risultare necessaria malgrado la sua distruttività. In secondo luogo, la nazione è progressista nella misura in cui determina l'elemento comune di una comunità potenziale.

Nel secondo caso si tratta uno schema molto simile alla nozione del *populismo* proposta da Laclau.[42] In entrambi i casi si tratta la funzione progressista contiene un'ambiguità che la capovolge non appena essa la nazione assume un titolo di potere costituito.

Ciò che Negri vuole mettere in luce è che la nazionalità fu interpretata come un presupposto della modernizzazione all'interno dello stesso movimento socialista. La I e la II internazionale dovettero fare i conti proprio con i conflitti creatisi con la definizione dello schema nazionale delle organizzazioni operaie e socialiste; la versione sciovinista del socialismo trovò numerosi interpreti intellettuali come Otto Bauer.

Già Lenin aveva esaltato, con accenti diversi e senza mai rinunciare all'internazionalismo e cedere al riformismo, il ruolo progressista delle nazioni. Negli anni precedenti la prima guerra mondiale Rosa Luxemburg criticò aspramente questa versione del nazionalismo, assunta anche da una larga parte dei partiti socialdemocratici in Europa, denunciando il carattere totalitario insito nell'idea di nazione: un regime politico incompatibile con qualsiasi forma di organizzazione democratica. Negri sottolinea il fatto che ella «vedeva nella sovranità nazionale e nelle mitologie nazionalistiche un'espropriazione dell'organizzazione democratica, ottenuta con l'ammodernamento dei poteri

[42] Cfr. *infra*

della sovranità territoriale e la mobilitazione delle masse»[43]; registra altresì che questa sua posizione fu criticata da Lenin poiché secondo quest'ultimo essa «non era riuscita a riconoscere il carattere "progressista" del nazionalismo (anche di quello borghese) nelle nazioni subordinate»[44]. In seguito Stalin glorificò il carattere progressista della nazione nel segno della modernizzazione, che per lui coincideva col senso della rivoluzione.

> L'Internazionale comunista venne trasformata in un'assemblea delle «quinte colonne» degli interessi nazionali russi. L'idea di rivoluzione comunista, lo spettro deterritorializzante che tormentò l'Europa e il mondo e che, dalla Comune di Parigi al 1917 a San Pietroburgo sino alla lunga marcia di Mao, riuscì a riunire disertori, partigiani dell'internazionalismo, operai in sciopero e intellettuali cosmopoliti, fu infine ricondotta sotto il regime territorializzante della sovranità nazionale.[45]

L'idea di nazionalità associata a quella di modernizzazione costituì la base anche per le versioni riformiste del socialismo nel XX secolo. Tale contrasto costituisce una chiave di lettura critica per interpretazioni differenti del rapporto tra marxismo-leninismo e movimenti di liberazione nazionale nel Novecento.[46]

Tornando a Negri, egli rileva come l'idea di Stato-nazione sia un presupposto del totalitarismo nella misura in cui nega l'esistenza della moltitudine, e ciò lo porta a una ricognizione critica della definizione del totalitarismo:

> In piena guerra fredda, quando fu introdotto nella scienza politica, il concetto di totalitarismo toccava soltanto gli elementi più estrinseci della questione. Nelle sue accezioni più coerenti, il concetto di totalitarismo fu utilizzato per denunciare la distruzione della sfera pubblica democratica, la continuità delle ideologie giacobine, le forme più estreme del razzismo nazionalista e l'annullamento del mercato. Ma il concetto di totalitarismo avrebbe dovuto scavare molto più a fondo nella realtà dei fenomeni e, nello stesso tempo, avrebbe dovuto fornire una loro migliore comprensione. Il totalitarismo non consiste, infatti, semplicemente nella totalizzazione dei fenomeni

---

[43] Cit. *ivi;*
cfr. anche Luxemburg R., *The National Question*, a cura di Davis H., Monthly Review Press, New York 1976

[44] Cit. *ivi*
Cfr. anche Lenin V. I., *Sul diritto di autodecisione delle nazioni*, trad. it. in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965, p.p.487-540

[45] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

[46] Cfr. *infra*

> sociali e nella loro subordinazione a una norma disciplinare globale, ma nella negazione della stessa vita in società, nell'erosione delle sue basi e nella privazione, sia teorica che pratica, delle possibilità di esistenza della moltitudine. A essere totalitario è il fondamento organico della società e dello stato, e il fatto che venga a essi imposta un'unica origine. Nel totalitarismo, la comunità non è una dinamica creazione collettiva, ma un fondante mito primordiale. Un'immagine originaria del popolo impone un'identità che omologa e purifica la rappresentazione della popolazione, mentre blocca le interazioni costruttive tra le differenze all'interno della moltitudine.[47]

Egli rileva come già Sieyès anticipasse il problema:

> Nel corso del dibattito sulla Costituzione dell'anno terzo della Rivoluzione francese, Sieyès denunciò «la malvagità dei piani volti a costituire una re-totale "[ré-total"] anziché una re-pubblica ["ré-publique"], cosa che sarebbe stata fatale per la libertà e rovinosa sia sul piano pubblico, sia su quello privato»[48]. Sin dalle origini, l'idea di nazione e le pratiche del nazionalismo non lastricano le strade della repubblica, bensì quelle della «retotale»: la cosa totale, ossia la sovradeterminazione totalitaria della società.[49]

Questa analisi costituisce anche la chiave per una concezione delle guerre mondiali come trasfigurazione della guerra civile rivoluzionaria in guerra tra le nazioni:

> Quando, nei primi decenni del ventesimo secolo, la lotta di classe riaprì la falsa sintesi della modernità ed evidenziò nuovamente la violenta antitesi tra lo stato e la moltitudine e quella tra le forze produttive e i rapporti di produzione, in Europa, quelle antitesi provocarono direttamente la guerra civile - una guerra civile che aveva ancora le sembianze di un conflitto tra statinazione. Durante la seconda guerra mondiale, la Germania nazista e i fascisti europei suoi alleati si opposero alla Russia socialista. Le nazioni vennero rappresentate come mistificazioni o succedanei delle classi in lotta. Se la Germania nazista costituisce l'idealtipo della trasformazione della sovranità moderna nella sovranità nazionale e delle sue articolazioni nella forma capitalistica, la Russia staliniana costituisce l'idealtipo della trasformazione dell'interesse popolare e della sua logica crudele in un progetto di modernizzazione nazionale, capace di mobilitare, in

[47] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
[48] Cit. Introduzione di Roberto Zapperi a Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, pp. 7-117
[49] Cit. Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

funzione dei suoi scopi, le forze produttive che aspirano a una liberazione dal capitalismo.

L’analisi dimostra come lo Stato nazionale non può essere interpretato come lo spazio risolutivo della crisi della modernità così come hanno tentato di presentarlo sia le dottrine costituzionali del liberalismo, sia le correnti nazionali della socialdemocrazia.

1.2 Schmitt e Kelsen: Stato, democrazia, costituzione tra principio d'identificazione, rappresentanza e principio teologico

Dottrine politiche dello Stato e pensiero giuridico si sforzano costantemente di interpretare i fondamenti del concetto di popolo e giustificare il principio della sovranità nel quadro costituzionale democratico. In questo sforzo emergono costantemente limiti e aporie, che costituiscono il tratto dominante della difficoltà di tradurre nella scienza giuridica concetti di matrice teologica, e di giustificarli sul piano della secolarizzazione storica e ontologica della sovranità. Un punto di osservazione è il dibattito tra due grandi pensatori come Carl Schmitt e Hans Kelsen.

Schmitt: sovranità ed eccezione

Una delle definizioni più importanti della sovranità da parte del pensiero politico è stata formulata da Carl Schmitt: «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»[50]. Egli concepisce lo Stato come entità politica sovrana, con la quale si identifica il Popolo. La sua riflessione giuridico-politica ha come presupposto il principio di obbedienza all'autorità legalmente costituita e come problema fondamentale la legittimità tradizionale dello Stato di fronte alla sua crisi, ossia l'esigenza di garantire la continuità dell'ordine costituito - dunque un'esigenza fortemente conservativa, il cui principio d'azione consiste nella sicurezza dello Stato, dal punto di vista nei suoi rapporti concreti e in una prospettiva che possiamo definire extra-morale. In tal senso Schmitt critica le concezioni del positivismo giuridico che identificano lo Stato con l'ordinamento giuridico - ossia come un insieme di procedure, norme e funzioni, prive di un'autorità fondativa e garante - e pone l'accento invece sulla fondazione soggettiva del *politico* a partire dai suoi limiti, definiti attraverso uno spazio extra-giuridico: l'*eccezione*. È lo spazio dell'*autonomia del politico* tradotto

[50] Cit. Schmitt C., *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 73

nell'elemento decisionale. Per questo il punto di partenza di Schmitt è costituito proprio dalla dinamica concreta del politico, cui egli attinge attraverso le categorie e i contenuti della sociologia e delle scienze politiche.

In tale dinamica concreta, la costituzione della sovranità che istituisce la norma avviene in un contesto extranormativo: l'*eccezione* come *situazione-limite* del diritto, e come suo spazio originario. Dunque secondo Schmitt essa non può essere descritta, come avevano preteso le concezioni del positivismo giuridico, unicamente mediante elementi oggettivi, procedurali, normativi; né d'altra parte la si può derivare a partire da una norma fondamentale; invece essa presuppone un elemento soggettivo: l'autorità, che produce materialmente la *normalità/legalità* e i suoi elementi, *ordine* e *sicurezza*, come spazio di possibilità per la produzione della norma, attraverso una decisione originaria.[51]

Dunque possiamo dire che per Schmitt il concetto di sovranità si definisce a partire da una determinazione non oggettiva ma *soggettiva*, non giuridica ma *extranormativa*, non astratta ma *concreta*.

Schmitt: crisi dello Stato moderno e del suo fondamento teologico

Un elemento interessante dell'analisi di Schmitt ai fini di questa ricerca è che nello sforzo teorico di individuare i criteri della continuità dello Stato, egli presuppone una fondamentale crisi dello Stato moderno di cui descrive la processualità: storica ma anche metafisica. Nella descrizione entra infatti in gioco la sua concezione della *teologia politica*. Utilizziamo qui la sintesi manualistica di Franco Volpi:

> Come va concepito allora lo Stato moderno? Per Schmitt esso nasce da una trasformazione conseguente al venir meno del suo fondamento teologico tradizionale, che è stato progressivamente secolarizzato e così neutralizzato in un quadro dapprima metafisico (XVII secolo), poi morale (XVIII), quindi economico (XIX) e infine, nel nostro secolo, tecnico. Ma la tecnica, in quanto serve a qualsiasi fine, non può costituire

[51] Cfr. *ivi*

> né fondamento né ordine alcuno, anche di quello legato alla terra (contrapposta al mare) che caratterizza per Schmitt la tradizione dello Jus Publicum Europaeum. L'unico criterio ne nell'età della tecnica consente una qualificazione del «Politico» nella sua autonomia è la distinzione fondamentale di amico e nemico, dove per nemico non è inteso un avversario o un concorrente in una qualche questione particolare, ma colui che sta in un'alterità totale e irriducibile, e verso il quale non è possibile altra attitudine se non quella strategico-conflittuale.[52]

Schmitt si pone il compito teorico e politico di conservare l'autorità dello Stato, ma egli stesso afferma in tarda età, nel 1963: «L'epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine […]. Lo Stato come modello dell'unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, sta per essere detronizzato»[53].

È fondamentale comprendere il concetto di *teologia politica* elaborato da Schmitt attraverso la tradizione del pensiero politico e teologico occidentale, poiché a partire da esso è possibile ricostruire il nesso della critica più complessiva dei fondamenti dello stato-nazione, affrontati nella seconda parte di questa ricerca.[54]

Il concetto di teologia politica

L'imponente lavoro di Benveniste sulle radici linguistiche delle istituzioni indoeuropee ha messo in luce come la maggior parte dei concetti politici mutuati dal lessico antico abbiano originariamente significati religiosi.[55] L'antropologia e la storia, come vedremo più avanti, hanno di fronte a loro il problema della costituzione della gerarchia, in quanto fondamento del dominio di classe e del dominio delle forme dello Stato, come fenomeno a un tempo politico e

---

[52] Cit. Volpi F., *Storia della filosofia*, III, Laterza, RomaBari, pp. 344-345
[53] Cit. Schmitt C., *Premessa* (1963), a *Il concetto del politico* (1932), in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972
[54] Cfr. *infra*
[55] Benveniste È., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, in partic. vol. I: *Economia, parentela, società*; e vol. II: *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976

religioso.[56] Nel libro di Merio Scattola sulla *Teologia politica* emerge come a dispetto dell'apparente declino della *trascendenza* come sistema di riferimento del *politico* nel pensiero liberale e socialista, questo riferimento permane in maniera necessaria nell'ordine politico statuale, e ripercorrendone la storia dalle origini al presente, esso ritorna nel pensiero politico del Novecento in diverse forme, rinnovando il problema dell'emancipazione della politica dal riferimento teologico.[57]

Il problema della natura teologica dello stato può essere analizzato su più livelli. Un primo livello, più superficiale, attiene al rapporto tra la sfera pubblica e la sfera religiosa ed ecclesiastica. Qui si prende in considerazione l'influenza ideologica, culturale, politica e giuridica, delle strutture del potere religioso ed ecclesiastico nei confronti della società e dello stato. Una delle espressioni di questo livello è l'annoso dibattito/problema della laicità dello stato. Un secondo livello riguarda l'interpretazione in senso teologico delle categorie giuridico-politiche che definiscono la forma-stato. Ne è espressione il dibattito sulla teologia politica e sulla secolarizzazione, sulla funzione del rito e del culto religioso nei processi di civilizzazione. Un terzo livello infine va più in profondità. Esso considera la sfera del sacro e del simbolico come parte integrante del processo di formazione e identificazione del legame comunitario della società, e la religione, con i suoi riti, culti e funzioni, come fondamento ideologico e pratico del processo di gerarchizzazione, di costituzione del dominio, della proprietà e del potere politico, quindi dello stato. Quest'ultimo livello di conoscenza attraversa l'antropologia, le scienze sociali, l'archeologia, la linguistica, la storia delle religioni, ed esige uno sguardo profondo alla struttura istituzionale della società per essere riconosciuto.

La concezione della teologia politica ha attraversato l'intera storia del pensiero politico e teologico occidentale assumendo significati e usi filosofici diversi: nel porre in luce come un determinato ordinamento politico sia condizionato da

---

[56] Cfr. *infra*
[57] Cfr. Scattola M., *Teologia politica*, Il Mulino, 2007

elementi religiosi e riferimenti al sacro; nel riflettere analogie tra concetti teologici e politici, mostrando il valore intrinsecamente politico della teologia o l'essenza teologica della politica; nel sostenere dottrine politiche fondate su un'impostazione teologica come potenziamento del legame comunitario e rafforzativo dell'ordinamento sociale.[58]

L'origine del concetto risale ad Agostino d'Ippona, (354-430), e alla sua ricognizione critica del concetto di *theologia civilis*[59]. La teologia civile stabilisce norme e modalità del culto pubblico delle città nei confronti delle divinità e «stabilisce quali déi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire»[60] per garantire la prosperità della comunità. La codificazione di tale concetto nel mondo antico è coerente con le conoscenze che abbiamo oggi in campo antropologico, storico e archeologico sui processi di civilizzazione e sulla formazione del potere politico e delle prime forme di strutturazione sociale gerarchica a partire da gruppi di status a connotazione magico-religiosa e dalla loro capacità di rivestire di riti e miti sacri l'esercizio dei propri poteri – la pratica della re-distribuzione dei beni della comunità e all'amministrazione della sua vita o della decisione sulla pace e sulla guerra con altri gruppi – e su come poi queste forme si siano evolute nelle civiltà e nelle formazioni statuali antiche più progredite. Culti divini, sacrifici, santuari, disegnavano la geografia politica del mondo antico e l'ossatura civile delle comunità. Il pensiero paleocristiano dovette quindi fare i conti con le pratiche religiose secolarizzate del mondo antico, in contrasto con la spiritualità ultra-terrena e ultra-secolare delle prime comunità di culto cristiane. La critica di Agostino farà cadere in disuso il concetto fino all'età moderna quando il tema teologico-politico ritorna in accezioni diversificate e connotazioni contraddittorie in autori come Spinoza,

---

[58] Sisto, D. (s.d.). *Teologia politica*. Tratto il giorno 2015 da Lessico di etica pubblica: http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologiapoliticadavidesisto/

[59] Agostino rinviene tale concetto nella tripartizione teologica (mitica, fisica e politica per i Greci; leggendaria, naturale e civile per i latini) nelle *Antichità religiose* di Varrone (116 – 27 a.C.), fatta risalire a quella proposta dal pontefice Quinto Muzio Scevola (150 – 82 a. C.) tra poeti, filosofi e governanti.

[60] Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5

Vico, nell'Illuminismo francese e tedesco, o in pensatori radicali come Bakunin.[61]

A partire dal metodo della teoria sociologica di Weber – che aveva mostrato il ruolo dell'etica religiosa nelle formazioni storiche, sociali ed economiche[62] – e dal lavoro sulla teoria dello Stato di Kelsen e Schmitt nel Novecento – che tentarono di mostrare correlazioni e analogie tra concetti teologici e giuridico-politici sia sul piano storico che su quello teoretico – viene formulata una vera dottrina della teologia politica. In *Dio e lo Stato*[63] e ne *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello stato* (1922-23)[64] Kelsen colse un'evidente corrispondenza tra monoteismo cristiano e struttura logica dello Stato sovrano, tra trascendenza dell'essere divino e principio assoluto della sovranità, denunciando l'incompatibilità tra democrazia e principio religioso, auspicandone il superamento attraverso l'eliminazione di ogni riferimento al trascendente dalla scienza giuridica, e proponendo di soppiantare in campo giuridico la visione monoteistica, corrispettiva di un'idea sovra-giuridica dell'ente Stato, con un panteismo giuridico, in cui diritto e Stato coincidano come Dio e mondo. Schmitt assunse una posizione opposta: nella *Teologia politica* (1922)[65] sottolineò la necessità di una corrispondenza tra religione e diritto per la politica moderna, ponendo l'attenzione sul ruolo fondamentale che la trascendenza deve ricoprire nel sistema politico. Sulla base di tale posizione si costruisce l'argomentazione principale che i concetti fondamentali della dottrina politica dello Stato sono desunti dal campo teologico e traslati in quello politico, cioè sono concetti teologici secolarizzati. L'interpretazione metafisica della secolarizzazione e del fondamento teologico dell'ordine politico determina un appiattimento delle due

[61] Sisto, D. (s.d.). *Teologia politica*. Tratto il giorno 2015 da Lessico di etica pubblica: http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologiapoliticadavidesisto/
[62] Cfr. Weber M., *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1970
[63] Cfr. Kelsen H., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988
[64] Cfr. Kelsen H., *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997
[65] Cfr. Schmitt C., *Teologia politica* (1922), in Schmitt C., Gianfranco Miglio P. S. (A cura di), *Le categorie del "Politico"*. Il mulino, Bologna 1972

dimensioni che perdono così la loro autonomia. La politica finisce per dipendere dalla teologia: un regime politico è giustificato su base teologica. La religione perde la sua dimensione spirituale per identificarsi con la comunità statuale. La concezione di Schmitt costituì una base per diverse critiche sull'interpretazione della teologia politica nel Novecento.

Il pensiero marxista – a partire dalla critica all'idealismo giuridico e politico della filosofia del diritto di Hegel – e quello radicale e libertario – a partire dal rifiuto del principio di autorità e dall'assolutizzazione del principio di libertà – hanno espresso il rifiuto del fondamento trascendente, ideologico, teologico dello Stato e del diritto alla base delle concezioni borghesi.[66]

È necessario assumere criticamente questi elementi. Il presupposto dell'unità del popolo appartiene alla categoria della mitologia giuridica; è chiaro che se confrontiamo i miti legali con la realtà delle dinamiche sociali, quest'ultima ne mette in luce la falsità. Tuttavia, com'è riscontrabile nel pensiero giuridico moderno, tale falsità non conduce necessariamente ad un giudizio di valore negativo, e ciò è particolarmente vero nella tradizione liberale, che insiste sul fondamento formale e ideale delle strutture giuridiche e politiche. A tal proposito molti giuristi e teorici delle istituzioni hanno insistito sul carattere positivo del mito giuridico riconoscendone il carattere di svelamento e creazione di realtà. Tale carattere delle norme costituzionali, che potremmo definire *performativo*, è evidente nella tradizione giuridica liberale dalle carte dei diritti individuali (come la Magna Charta del 1215, la Dichiarazione d'Indipendenza americana del 1776, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, e la Carta dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite del 1948)[67] fino ai principi delle carte costituzionali del dopoguerra. Sul piano storico sono evidenti effetti e limiti del presupposto ideale dell'unità del popolo come principio performativo, per esempio nei processi di definizione e ri-definizione dell'unità nazionale sul piano territoriale, istituzionale, linguistico, normativo, amministrativo etc. Allo stesso

[66] Cfr. *infra*
[67] Cfr. *infra*

tempo, l'effetto di tale concezione rousseauiana dell'unità presupposta del popolo conduce a una particolare concezione del potere costituente e dell'indirizzo politico costituzionale, tale che, non dovendo ricercare una sua unificazione nelle forme costituzionali, un popolo è libero di mutarle quando non si riconosca più in esse. Ed in effetti ciò è vero nel caso delle costituzioni "flessibili" di alcuni paesi del mondo anglo-sassone, secondo il principio – risalente a Thomas Jefferson e ai padri costituenti degli Stati Uniti d'America – che *ciascuna generazione ha il diritto di scrivere la propria costituzione*, adatta ad affrontare i problemi del proprio tempo.[68]

Possiamo dunque affermare che il mito giuridico della presupposta unità del popolo - e con essa il principio dell'unità nazionale come forma ipostatica fondativa dello stato democratico - sia una carattere intrinseco comune tanto all'affermazione storica dell'impostazione liberale della democrazia quanto di quella totalitaria. Totalitarismo e democrazia liberale condividono l'assunto di fondo della presupposta unità del popolo e la sua forma astratta nell'idea di nazione.

Rimangono da indagare le condizioni storiche – politiche, economiche, sociali, culturali – che hanno caratterizzato tale sviluppo del principio teologico-politico nella modernità, ossia la connessione dialettica – per usare uno schema marxiano – di processi storici concreti, strutturali e di forme giuridiche e politiche nella costituzione degli stati, nel loro intreccio.

Democrazia, principio d'identità e principio di rappresentanza

Come anticipato in precedenza[69], per Schmitt lo sviluppo di un'analisi delle forme di governo muove dal presupposto di una condizione di crisi dello Stato moderno, e il movente della sua elaborazione sarà la salvaguardia del suo

[68] Altre simili e note testimonianze di tale principio le possiamo trovare nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, e nella costituzione giacobina del 1791

[69] Cfr. *supra*, *Schmitt: sovranità ed eccezione*

fondamento: la sovranità. In questo Schmitt si presenta come il miglior interprete dello *Stato-macchina* di Hobbes[70] e della nozione di *sovranità popolare* di Rousseau in chiave antiliberale.

Quando Schmitt parla di democrazia, non fuoriesce mai dall'orizzonte dello Stato: egli intende quindi per democrazia una forma di stato, uno Stato democratico.

> La diversità delle forme di Stato si basa sul fatto che ci sono due contrapposti principi politici strutturali, dalla cui realizzazione ogni unità politica assume la sua forma concreta. Stato è un determinato *status* di un popolo, e precisamente lo *status* dell'unità politica. Forma di Stato è la specie particolare della struttura di questa unità. Soggetto di ogni determinazione concettuale dello Stato è il popolo. Stato è una condizione, e precisamente la condizone di un popolo. Ma il popolo può raggiungere e ottenere in due diversi modi la condizione dell'unità politica. Esso può già nella sua immediata datità – in virtù di una forte e consapevole omogeneità, in seguito a stbili confini naturali o per qualsiasi altra ragione – esser politicamente capace di agire. In questo caso, esso è, come entità realmente presente nella sua immediata *identità* con sé stesso, un'unità politica. […] Il principio contrapposto parte dall'idea che l'unità politica del popolo in quanto tale non può mai esser presente nella reale identità e perciò deve sempre essere *rappresentata* da uomini in modo personale. Tutte le distinzioni delle forme tipiche di Stato […] si possono far risalire a questa contrapposizione decisiva di *identità* e *rappresentanza*. […] Dove il popolo entra come soggetto del potere costituente, la forma politica dello Stato si determina nella raffigurazione di una identità nazionale; […] essa non può essere rappresentata e non ha bisogno di esserlo, un'idea che dà alle affermazioni spesso citate di Roussueau (*Contract social*, II, 5) la loro inconfutabile democraticità.[71]

Schmitt critica la concezione liberale della democrazia, il parlamentarismo. Egli opera una distinzione netta tra parlamentarismo e democrazia. Nel parlamentarismo agisce prevalentemente il principio di *rappresentanza*, nella democrazia il principio di *identità*.

> La democrazia è una forma di Stato che corrisponde al principio di identità. È l'identità dei dominanti e dei dominati, dei governanti e dei governati, di quelli che comandano e

[70] Cfr. Di Marco G. A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmit*, Guida, Napoli 1999
[71] Cit. Schmitt C., *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 271

> di quelli che ubbidiscono, e la parola identità è utile nella definizione della democrazia perché indica la completa identità del popolo omogeneo, esistente con se stesso in quanto unità politica, senza più bisogno di nessuna rappresentanza, poiché si autorappresenta. [72]

Nella riflessione di Schmitt, il presupposto dell'unità del popolo sembra condurre a una negazione della realtà del popolo e ad una sua determinazione astratta. L'omogeneità identitaria del popolo è una rappresentazione idealizzata priva di differenziazione interna ed epurata dal ogni dialettica storica concreta e materiale, il popolo è raffigurato nella nazione [73]. L'identità del popolo non è un dato empirico determinato, ma la *realizzazione* di un'idea.

Schmitt è convinto che il principio di identità e quello di rappresentanza siano compresenti in ciascuna forma di Stato, e quindi uno Stato assolutamente democratico è un assurdo. Tuttavia egli è disponibile a riconsiderare le prerogative del parlamentarismo e immaginare una forma di stato democratico che possa farne a meno; una forma in cui l'elemento duale viene ridotto, ossia una forma *autoritaria* o *totalitaria*. In sintesi possiamo affermare che per Schmitt la forma dello Stato democratico coincide con la realtà storica dello Stato totalitario.

Opposta è la posizione di Kelsen per il quale le funzioni democratico-parlamentari rappresentano una caratteristica irrinunciabile della democrazia. Tuttavia la definizione kelseniana del regime democratico contiene e svela lo stesso carattere enigmatico rilevato da Schmitt: «Democrazia significa identità di governanti e governati, di soggetto e di oggetto del potere, governo del popolo sul popolo»[74]. La definizione appare chiara finché ci si chieda cosa questo popolo sia in effetti. Infatti osservando il popolo come fenomeno noteremo una molteplicità di individui e gruppi distinti e non «una massa coerente di uno e di un medesimo stato di agglomerazione»[75]. Ciò rivela come «l'idea, spesso acriticamente assunta, del popolo come comunità unitaria di sentimenti, di

[72] Cit. Schmitt C., *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984
[73] Cfr. Azzariti G., *Critica della democrazia identitaria*, Laterza, Bari 2005, p. 35
[74] Cit. Kelsen H., *La democrazia*, Il mulino, Bologna 1998, pp. 50-51
[75] *Ivi*

concezioni, di interessi e di volontà sia un "postulato etico-politico" conseguente alla distorsione operata dalla prospettiva ideologica su di esso».[76] Il recupero dell'unità del popolo può avvenire, secondo Kelsen, dal punto di vista giuridico, come unità normativa: unità della pluralità di atti umani nel rapporto di sottomissione al medesimo ordinamento giuridico che li determina[77]. Tale unità presuppone un'entità spersonalizzata, misteriosa e mistica del comando.

> La discordanza tra la volontà dell'individuo, punto di partenza delle esigenze di libertà, e l'ordine statale – che si presenta all'individuo come una volontà estranea – è inevitabile. La protesta contro il dominio esercitato da uno che è simile a noi porta nella coscienza politica a uno spostamento del soggetto del dominio, che è inevitabile anche in regime democratico, vale a dire porta alla formazione della persona anonima dello Stato. L'imperium parte da questa persona anonima, non dall'individuo come tale. Le volontà delle singole personalità liberano una misteriosa volontà collettiva e una persona collettiva addirittura mistica.[78]

Un'idea della democrazia come popolo sovrano o sovranità popolare, implica dunque necessariamente un processo di identificazione del molteplice concreto con l'Uno assoluto. È un'identificazione logica, una rappresentazione metafisica, in sostanza una mistificazione che non corrisponde ai processi storici che infatti sfuggono costantemente a tale rappresentazione ridisegnando le figure del potere costituente democratico come sempre eccedenti rispetto alle forme della sovranità moderna (nazionale, governamentale, imperiale). Emerge qui il carattere mistificatorio del costituzionalismo democratico fondato sulla sovranità popolare.[79]

L'identificazione presuppone il popolo come unità. Tale rappresentazione si afferma nel pensiero politico occidentale moderno, in particolare con Hobbes e poi con l'Illuminismo, per essere poi assorbita nella concezione liberale.[80] L'enigma democratico svela proprio l'impossibilità di identificazione tra governanti e governati presso il regime della sovranità dello Stato, anche nella

---

[76] Cit. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma, 2005
[77] Cfr. *ivi*
[78] Cit. Kelsen H., *La democrazia*, Il mulino, Bologna 1998, p. 53
[79] Cfr. *infra*
[80] Cfr. *infra*

sua forma democratico-costituzionale. Denuncia lo sforzo di realizzazione di questa unità sia nell'ottica procedurale con l'istituzione della norma come garanzia della sovranità, sia nell'ottica sostanziale con l'ipostatizzazione della sovranità del popolo nella figura della nazione.

Democrazia, popolo e costituzione in Kelsen e Schmitt

Sulla base delle loro differenze possiamo dire che per Kelsen la costituzione fornisce il quadro normativo della legittimità in cui si esercita la sovranità del popolo, è una sua condizione, mentre per Schmitt la costituzione è fondata dall'esercizio della sovranità da parte del popolo come decisione e dunque è un'espressione dell'ordine normativo della legittimità che essa fonda autonomamente. In entrambi il problema nascosto è la possibilità della permanenza effettuale del potere costituente di compiersi come rivoluzione e come dissoluzione dell'unità politica dello Stato.

Seguendo più da vicino il percorso intellettuale di Kelsen – nel suo tentativo di coniugare i principi della democrazia con le effettive dinamiche della società da un lato e le strutture costituzionali e giuridiche dall'altro – emerge in maniera esemplificativa la tensione fondamentale della tradizione liberale moderna.

> Kelsen affronta con determinazione i temi al centro della riflessione politica sulla democrazia: la nozione di popolo e quella di governo popolare; la contrapposizione tra forme di democrazia diretta ed indiretta, nonché il relativo problema della rappresentanza politica; la caratterizzazione del parlamento ed il rapporto, essenziale, tra maggioranza e minoranza; il ruolo dei partiti politici e, in generale, le forme della produzione e dell'espressione del consenso e della partecipazione politica; fino all'interrogativo sui rapporti tra filosofie, concezioni del mondo e corrispondenti forme di governo, con il forte legame individuato tra la democrazia ed il relativismo critico e gnoseologico del pensiero della modernità.[81]

Nell'ottica di Kelsen democrazia e modernità devono coincidere nell'ambito di uno schema progressivo, mentre i regimi autocratici e dittatoriali assumono

[81] Cit. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt,* Aracne, Roma 2005

appartengono a una dimensione residuale premoderna. Il suo sforzo teorico muove dal principio fondamentale della democrazia come autodeterminazione:

> "L'idea di autodeterminazione richiede che l'ordinamento sociale sia creato dalla decisione unanime di tutti coloro che vi sono soggetti, e che resti in vigore soltanto finché gode dell'approvazione di tutti"(H. KELSEN, Teoria generale del diritto e dello Stato, cit., p. 289).

Esso era stato espresso da Rousseau come accordo tra *volonté générale* e *volonté de tous*.[82] Ora però, mantenere una assoluta coerenza con tale principio implicherebbe che l'ordinamento sociale conseguente sia sempre quello voluto da ogni singolo cittadino, sicché solo il principio dell'unanimità riferirebbe legittimamente la concreta modalità di formazione della volontà popolare.[83] Ma ciò è impossibile nella società moderna, costituita da soggetti, interessi e valori contrapposti, sicchè lo sforzo muta nel coniugare il principio fondamentale della democrazia, con la necessità di mediazione nella formazione della volontà generale. Quindi tale spostamento del problema conduce Kelsen alla negazione dell'esistenza del popolo come effettiva potenza pratica: «l'evoluzione democratica fa sì che la massa degli individui isolati si raggruppi e si costituisca in partiti politici scatenando tutte quelle forze sociali che, in qualche modo, si possono chiamare popolo»[84]. Pertanto:

> la componente unitaria intrinseca alla nozione di popolo non le appartiene a priori sulla base di una presunta identità metafisica, ma si dà come la risultante della mediazione delle differenze e delle particolarità interne al tessuto sociale. Ovviamente quanto più semplice e primitiva sarà la società tanto meno marcate si daranno queste differenze e viceversa.[85]

Si tratta per Kelsen di riconoscere criticamente la distinzione tra democrazia ideale e democrazia reale, capire quali sono le forme in cui è possibile realizzare efficacemente questa mediazione, sintesi delle differenze, e formare la volontà generale. Ma la condizione preliminare fondamentale, come si può notare, è per

---

[82]Cfr Rousseau J. J. , *Il contratto sociale*, trad. it. V. Gerratana, Einaudi, Torino 2010
[83] Cfr. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma 2005
[84] Cit. Kelsen H., *Essenza e valore della democrazia*, trad. it., Giappichelli, Torino 2004, pp. 63-64
[85] Cit. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma 2005

Kelsen la salvaguardia della sovranità dello Stato e dell'ordinamento sociale reale:

> Un ordinamento sociale che si fondi sul consenso unanime di tutti e che rinunci ad ogni tipo di costrizione in caso di contraddizione tra le sue disposizioni normative e l'arbitrio del singolo, sostanzia una pura utopia che, nella effettività del vivere sociale reale, si trasforma in anarchia.
>
> Affinché si dia una società ordinata, e ancor più uno Stato, è indispensabile che tra il contenuto dell'ordine sociale e le singole volontà sia sempre possibile uno scarto, una contraddizione e che alla funzione di comando sia assicurata la possibilità di riportare, se necessario anche con la forza, la volontà del singolo a quel contenuto normativo. Così come, in generale, nella democrazia l'idea di libertà non può essere associata all'immediatezza della libertà naturale, ma deve tradursi in libertà politica, parimenti il principio di autodeterminazione che a tale libertà è intimamente connesso non può esprimersi senza mediazioni in forma generalizzata, ma deve trovare una specifica determinazione che, pur limitandolo, lo conservi in un ordine sociale reale. (Caserta)

Pertanto si tratta di

> individuare un principio universale a cui agganciare la prassi della formazione della volontà generale, che si avvicini il più possibile al principio di autodeterminazione senza compromettere l'esistenza stessa dell'ordine sociale

La soluzione individuata è il principio maggioritario

> Il massimo grado di libertà individuale possibile, e cioè la maggior approssimazione possibile all'ideale di autodeterminazione che sia compatibile con l'esistenza di un ordinamento sociale, è garantito dal principio… del consenso della maggioranza semplice di coloro che vi sono soggetti.[86]

Similmente ne *Il problema del parlamentarismo* egli afferma che «la democrazia, promovendo l'evoluzione dell'ordine sociale, che essa considera in certo modo come dato, mediante deliberazioni prese a maggioranza, si accontenta di una semplice approssimazione al concetto originario di libertà»[87].

Dunque la democrazia è esplicitamente una forma di governo, che mantiene un'eteronomia, seppur con la mediazione del consenso maggioritario: la

[86] Cit. Kelsen H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, 1994 p. 291
[87] Cit. Kelsen H., *Il problema del parlamentarismo*, in Id., *La Democrazia*, cit., p. 168

minoranza, che comunque ha accettato la regola del principio di maggioranza, acconsente alla temporanea situazione di eteronomia e, in generale, rimane vincolata all'ordinamento.

Libertà ed eguaglianza formale vengono assunti quali momenti organici di una possibile idea di democrazia. «Kelsen li definisce "due postulati della nostra ragione pratica" sostanziati da due universali "istinti primordiali del'essere sociale"»[88].

> Il risultato finale è, in sintesi, l'elaborazione di un modello relativistico di democrazia, "una concezione che si candida come adeguata all'epoca del crepuscolo degli idoli e del politeismo dei valori", in un mondo "partorito dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese, dove nessun valore può sottrarsi alla discussione razionale, né si presta a essere monopolizzato da un'autorità", sicché il carattere metodico e procedurale della teoria democratica di Kelsen risulta proprio in questo assunto relativistico: "non c'è più qualcosa come un bene comune, e in sua assenza si può solo mediare fra una pluralità di valori in conflitto".[89]

Qui è possibile osservare qualcosa che assomiglia molto al principio di funzionamento assunto dalla *governance* neoliberale e democratica, ossia un modello democratico in cui prevale fortemente la dimensione procedurale, formale, lasciando indeterminati i suoi contenuti.

Anche Schmitt si pone la questione urgente di innovare il modello democratico in corrispondenza all'innovazione delle trasformazioni della società – dell'eterogeneità sociale e politica delle masse – e dell'inasprimento delle sue contraddizioni. Anch'egli affronta risolutamente l'analisi degli elementi fondamentali della democrazia, della loro fondazione ed effettività, della soggettività politica entro si incarnano. Egli giunge ad affermare dopo anni di riflessione di aver individuato la modalità per coniugare la forma democratica nella sua dimensione autentica con la forma propria dello Stato nel Novecento. Ma perviene a conclusioni opposte a quelle di Kelsen.

---

[88] Cit. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma 2005;
Cfr. anche Kelsen H., *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, cit., p.39

[89] Cit. *ivi*, pagg. 9-10;
Cfr. anche Barberis M., *Introduzione*, in Kelsen H., *La democrazia*, ed. it., Bologna,1995, p. 31

> Se la libertà e l'eguaglianza formale rappresentano i momenti originari costitutivi del primo modello, per il secondo ciò che risulta essenziale è la sola eguaglianza sostanziale; la caratterizzazione relativistica e proceduralistica della democrazia kelseniana, viene sostituita con un'idea di democrazia contraddistinta in senso fortemente sostanziale; se per Kelsen la democrazia si presenta come forma per contenuti politici differenziati, per Schmitt si rivela prioritaria la scelta radicale di un preciso contenuto politico, che animi la forma democratica e identifichi la collettività di appartenenza, escludendo al contempo chi rimane fuori da tale identità; ma soprattutto, tanto quanto l'intento kelseniano muove per una riconduzione della politica all'interno di una funzione procedurale, per la formalizzazione dei rapporti politici, con la conseguente trasformazione dello scontro politico in confronto, del conflitto in forme mediate di antagonismo, del nemico in avversario, parimenti per Schmitt, il convincimento della irriducibilità del politico, della sua indeducibilità all'interno di procedure, mantiene alta la consapevolezza della possibilità del nemico, del conflitto esistenziale e dunque l'esigenza e la capacità di saper riconoscere il proprio antagonista, di escluderlo e combatterlo.[90]

Questa concezione, se interpretata criticamente, rappresenta l'essenza stessa del totalitarismo; se coniugata ai due caratteri della *nazionalizzazione* e della *socializzazione*, essa dà sufficientemente conto delle sue forme storiche come le abbiamo conosciute nel Novecento. In Schmitt dunque la democrazia coincide con il totalitarismo.

Né Schmitt né Kelsen tentano un superamento, una ricomposizione sintetica delle proprie concezioni, entrambe insufficienti dal punto di vista costituzionale. Se Kelsen infatti appare più vicino alla descrizione della forma democratica moderna, ne presenta anche la fragilità e l'ingenuità di fronte alla sostanzialità dei rapporti che la determina. Schmitt dal lato opposto pretende altrettanto ingenuamente di fare piazza pulita del principio di libertà individuale.

Queste due opposte concezioni si riflettono conseguentemente in rapporto al problema costituzionale propriamente considerato.

---

[90] Cit. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt,* Aracne, Roma 2005

Costituzione e democrazia in Schmitt e Kelsen

Nel moderno Stato democratico l'idea di democrazia è legata a quella di costituzione. Le concezioni di Schmitt e Kelsen sulla costituzione democratica assumono un carattere contrapposto ed effettivamente complementare. Esse rivelano i problemi fondamentali che le costituzioni del dopoguerra hanno dovuto affrontare, risolvendole parzialmente, in modo contraddittorio e incompleto. Si ripete qui il medesimo schema.

> Kelsen fa riferimento ad una costituzione democratica caratterizzata in chiave dualistica, distinguendo tra costituzione "in senso stretto" ed "in senso lato", dove la prima è riferita ai principi regolativi inerenti gli organi e i procedimenti legislativi, mentre la seconda riguarda l'elenco di diritti fondamentali degli individui o libertà individuali. Una costituzione che contiene in sé una duplice anima, dunque, procedurale e sostanziale, che pure viene tenuta assieme ma che, alla prova dei fatti, non raggiunge una composizione paritetica per tale dualismo e riconduce la seconda alla prima, impedendo alla dimensione formale della costituzione di saldarsi stabilmente con quella materiale. Il risultato è una costituzione modificabile in ogni sua parte, purché nel rispetto delle dovute procedure di modifica, rinforzate, previste
>
> dalla costituzione stessa.
>
> Per la riflessione schmittiana il punto di partenza è costituito dalla elaborazione del concetto di costituzione, in modo particolare del concetto positivo di costituzione, e procede nella critica del modello del moderno stato costituzionale democratico borghese e della carenza delle sue modalità rappresentative. Da ciò, mettendo in risalto l'elemento politico proprio di ogni costituzione, consegue l'affermazione sull'inevitabilità del legame tra la costituzione intesa come forma originaria, vertice, dell'ordinamento giuridico e la dimensione sostanziale, politica dello Stato e pertanto, nella misura in cui si vuole una costituzione democratica, questa non potrà che connotarsi nei caratteri della propria determinazione politica. La democrazia dell'identità sostanziale si salda alla sua costituzione e la scelta politica del popolo sovrano pregiudica l'intero ordinamento giuridico dello Stato democratico, a partire dalla propria norma fondamentale.[91]

[91] Cit. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt,* Aracne, Roma 2005, p. 16

Mettendo al centro l'impianto giuridico nella sua astrattezza e modificabilità Kelsen rinuncia ad una *scelta* per l'elemento politico della democrazia, mentre Schmitt sacrifica per esso la determinazione della costituzione come spazio di mediazione di istanze differenziate attraverso il diritto, giungendo a una sua versione autoritaria.[92]

Nella contrapposizione tra l'istanza di garanzia e quella di ordine si esprime la difficoltà del costituzionalismo democratico post-liberale di continuare a rappresentare e permettere l'unità della società civile e contemporaneamente la dialettica interna delle istanze di soggetti sociali differenti nella società di massa.[93] Eccone la cornice sintetica dal punto di vista interno:

> Sulla scissione di questi due elementi operano Kelsen e Schmitt[...]. Ed è sempre in questa scissione che si consuma il limite di entrambi i modelli. La costituzione garanzia non è in grado, data la sua stessa caratterizzazione, di contenere e superare la sempre più pressante irruenza delle contrapposizioni interne alla società ed anzi, proprio perché cornice formale, accoglie e tollera, con eguali possibilità di espressione, anche quei soggetti politici dichiaratamente nemici, finendo per disgregarsi dal suo interno e fallendo, dunque, proprio nell'assolvimento del suo compito prioritario di garanzia della libertà e del pluralismo. La costituzione ordine, invece, si pone al servizio del progetto di ricomposizione politica della società, privilegiando l'identificazione con un determinato contenuto politico e tendendo ad escludere il resto, in un processo di sempre più accentuata totalizzazione politica che risolve il problema del pluralismo e dell'eterogeneità semplicemente perché li nega.

Ecco in sintesi i caratteri fondamentali dell'enigma democratico irrisolto con cui hanno fatto i conti le costituzioni democratiche del dopoguerra, oscillando tra istanze diverse, tra i caratteri di socializzazione espressi nello Stato sociale (*welfare state*) e le istanze dell'ordine espresse dall'emersione del carattere

---

[92] Nell'ambito delle dottrine politiche e del diritto costituzionale si parla di "costituzione garanzia" e anche di "costituzione tollerante" a proposito di Kelsen, e di "costituzione ordine" e "costituzione totale" per quanto riguarda Schmitt.
Cfr. Fioravanti M., *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino, 1993; Angiolini V., *Costituzione tollerante, costituzione totale ed interpretazione della disciplina della libertà*, in Romboli R. (a cura di), *La tutela dei diritti fondamentali davanti alle Corti costituzionali*, Torino, 1994

[93] Cfr. Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma 2005

imperiale della sovranità e dei suoi attributi sul piano globale: finanziarizzazione, declino della sovranità nazionale, guerra permanente, controllo sociale.

Il costituzionalismo, compreso come vederemo il costituzionalismo democratico, ha risolto il problema del potere costituente e della democrazia recuperandone gli aspetti problematici dentro l'ordine della sovranità statuale e del comando capitalistico.[94] Resta da indagare come questo sia avvenuto e quali prospettive si aprono a partire da queste considerazioni.

Per la critica della democrazia politica

Tronti ha fatto notare come, seppur da prospettive opposte, le concezioni di Schmitt sulla democrazia convergano con quelle di Kelsen nel *disvelamento dell'enigma democratico* portando a soluzioni diverse a partire da premesse identiche. Egli assume il metodo marxiano della *critica dell'economia politica* adottandolo *per la critica della democrazia politica*.[95]

Agli occhi della teoria politica il termine democrazia può essere inteso come definizione *assoluta*, decontestualizzata e con carattere a-storico. In questi casi il riferimento storico è assunto come carattere originario e generale, ed esso coincide normalmente con la democrazia degli antichi e la sua forma più compiuta nella *polis* greca, e in particolare ateniese. Questo punto di vista riproduce una discussione sulla democrazia che ricade nel dominio della *teologia politica*, producendo una mancata comprensione del suo sviluppo storico. Se assumiamo invece il carattere storico del termine *democrazia*[96] allora è necessario operare una distinzione tra la democrazia degli antichi e la democrazia dei moderni.

---

[94] Cfr. *infra*, *Costituzione democratica e Stato borghese*

[95] Cfr. Tronti M., *Per la critica della democrazia politica*, Relazione al seminario della Rete per l'Autoformazione di Roma (Scienze Politiche, 12 dicembre 2007)
Cfr. anche Tronti M., Negri A. (a cura di), *Guerra e democrazia*, Manifestolibri, Roma 2005

[96] Cfr. *infra*

Prendendo in considerazione quest'ultima possiamo collocare la democrazia dei moderni nel passaggio dal liberalismo alla democrazia dentro lo sviluppo del pensiero politico moderno. Storicamente questo passaggio si colloca tra Ottocento e Novecento, innestandosi sulle trasformazioni economiche del capitalismo, dal sistema della libera concorrenza a quello del capitale sociale. Il punto di vista di Tronti, come esposto in un seminario del 2007, è importante per la sua profondità teorica ma anche perché esso presenta nella maniera più efficace il punto di vista contrario a quello che sto provando a rintracciare all'interno di una prospettiva di trasformazione sociale. Tronti individua dalla sua prospettiva un passaggio fondamentale che differisce fortemente da altri pensatori dell'operaismo che abbiamo incontrato[97]:

> Il rapporto quindi è tra economia e politica, tra individuo e Stato, e questo rapporto è passato nel Novecento attraverso esperienze politiche concrete. Due passaggi sono decisivi per comprendere appieno lo stato della democrazia politica oggi. Anzitutto il passaggio del totalitarismo nel Novecento e il passaggio della crisi dello Stato liberale che si verifica subito dopo la prima grande guerra; una sorta di crisi complessiva dello Stato, una grande crisi susseguita alla grande guerra, dove vengono fuori due grandi direzioni del problema della democrazia. Uno è all'interno dei totalitarismo ed è quello della nazionalizzazione delle masse, laddove la democrazia politica ha sempre a che fare con il concetto storico di massa. L'altra direzione è la socializzazione delle masse, che ha preso spunto dopo la prima grande guerra dalla rivoluzione operaia in Russia e analogamente poi in Occidente, attraverso la forma politica dello Stato sociale, forma anch'essa di socializzazione delle masse.[98]

L'affermazione della democrazia va di pari passo con l'affermazione degli Stati Uniti dopo la guerra e l'*americanizzazione* dell'Europa liberale:

> Anche la grande guerra aveva operato queste due cose contemporaneamente, nazionalizzazione e socializzazione delle masse, però poi la declinazione che ne dà la rivoluzione operaia è alternativa. Poiché quello che non era riuscito in fondo, o era riuscito solo in parte a tutto il movimento operaio socialista, cioè organizzare i lavoratori e quindi socializzare l'esperienza del lavoro, socializzare le masse lavoratrici

[97] Cfr. *supra*
[98] Cit. Tronti M., *Per la critica della democrazia politica*, Relazione al seminario della Rete per l'Autoformazione di Roma (Scienze Politiche, 12 dicembre 2007)

e organizzarle attraverso i grandi temi non solo ideologici della solidarietà di classe ma anche attraverso le forme politiche dei partiti e dei sindacati, ecco quello che non era riuscito fin lì riesce attraverso la guerra. In fondo gli operai e i contadini vengono socializzati come soldati. È una cosa su cui non si riflette abbastanza: nelle trincee della prima guerra mondiale c'è una grande forma di socializzazione, si è dentro qualcosa che è al di sopra di se stessi, dentro una forma guerra che imponeva sia la solidarietà tra soldati sia la messa in gioco tra nemici. Non è un caso che da qui la rivoluzione operaia in Russia si ponga come grande alleanza tra soldati e operai. Se si prendono i soviet si può vedere questo misto, soldati e operai, soldati e contadini. È lì in fondo che c'è il germe della democrazia novecentesca. In questo caso un germe positivo. La guerra è antiliberale, nel senso che provoca la grande crisi dell'assetto liberale dello Stato politico e della società politica. Da lì in poi la soluzione del problema politico si divarica in due grandi direzioni: la dittatura da un lato (da qua i totalitarismi negli anni '20 e '30, con anche la dittatura del proletariato subito dopo la rivoluzione), e la democrazia dall'altro. Dalla guerra, e poi dalla crisi che è anch'essa un portato della grande guerra, inizia il processo delle democrazie occidentali. Ma parte anche qualcosa di più. Dopo la seconda guerra queste due direzioni diventano una sola. Nel senso che viene sconfitta la soluzione totalitaria e trionfa la soluzione democratica. Qui il destino della democrazia viene segnato in modo ormai definitivo, decisivo. Noi dobbiamo partire dalla democrazia del secondo dopoguerra che si presenta subito – con la lotta contro il fascismo e nazismo, con la resistenza – come la democrazia delle masse e dei partiti di massa. Attraverso questo strumento si acquisiscono conquiste, riformistiche in parte, assetti costituzionali avanzati, welfare, stato sociale, anche alcune forme di nazionalizzazione e di proprietà pubblica. È qui che comincia un rapporto tra Europa e democrazia che non c'era mai stato, perché l'Europa era il luogo della grande tradizione liberale. La cosa più europea non era lo Stato democratico, bensì lo Stato liberale. Nel momento in cui vince l'aspetto democratico, anche in Europa comincia a vincere il modello americano. Perché se l'Europa era il luogo della forma e del pensiero liberale, gli Stati Uniti sono il luogo di nascita della democrazia moderna. Non a caso l'opera fondamentale per la critica della democrazia politica continua ad essere quel classico che è *La democrazia in America* di Tocqueville, dove troviamo il discorso non tanto di uno Stato democratico, quanto piuttosto di una società democratica, perché la democrazia è soprattutto società. L'eguaglianza degli individui, con tutto quello che comporta la forma del sistema politico. Insomma, se è vero che emerge da bisogni inerenti ai passaggi di grande guerra in cui l'Europa era stata coinvolta, dire democrazia

> in Europa equivale a dire di una sua americanizzazione. Vorrei che lo si capisse, perché è un punto essenziale. È attraverso la democrazia che l'Europa si americanizza.[99]

Infatti Tronti si richiama criticamente alla concezione schmittiana della democrazia come *identità* e *massificazione* giudicandola una componente organica del capitalismo:

> Quando Carl Schmitt ha parlato della democrazia, soprattutto nelle importanti pagine di *Dottrina della costituzione*, dice che la democrazia è il principio di identità. La democrazia è per natura identitaria. La democrazia è nemica della differenza. Questo per esempio il pensiero femminile lo ha capito molto bene e ha rappresentato uno degli spunti più avanzati di critica della democrazia, soprattutto quella parte di femminismo che ha puntato sull'idea e pratica della differenza. Perché la democrazia è identità; non è masse ma è massa, è massificazione. E la democrazia ha una dimensione fortemente quantitativa. In questo la democrazia è molto vicina all'economia. Economia e democrazia hanno in comune questa dimensione quantitativa della vita. Della vita reale, dell'esistenza. È il *quanto*, dove il *quale* scompare, non ha più nessuna presenza e consistenza. Quindi, la democrazia in questo caso è veramente organica al capitalismo, molto più di quanto non lo fossero il liberalismo o la tradizione liberale, o anche la tradizione individualistica del liberalismo. Non è vero che la cifra vera del capitalismo è l'individuo. […]La cifra del capitalismo è la quantità. C'è un rapporto molto stretto allora tra democrazia e capitalismo, forse la forma del capitalismo democratico ne è la forma matura e conclusiva. Di nuovo appunto quella forma che va dall'America all'Europa. Per cui la qualità è anticapitalistica. Ragionando su come riproporre una lotta per l'egemonia, per l'egemonia culturale, come lotta politica, vado dicendo che bisogna declinarla nella lotta tra qualità e quantità. Dobbiamo essere insomma i paladini del *quale* contro il *quanto*.[100]

Per Tronti il principio della maggioranza è un *principio assoluto* della democrazia reale:

> Come facciamo a staccare l'idea e la pratica di democrazia da questo principio, che è un principio assoluto? A proposito di democrazia assoluta, io intendo un principio di maggioranza. Io mi chiedo sempre: perché questo principio è così assoluto? Perché se la maggioranza decide una cosa quella è la cosa giusta? Non c'è alcun nesso tra queste due cose: la maggioranza decide la cosa sbagliata, come quasi sempre avviene, essendo una

[99] Cit. *ivi*
[100] Cit. *ivi*

> maggioranza massificata dentro un certo ordine, ordinata quindi dentro un sistema di consenso. Insomma, oggi la democrazia è un principio di maggioranza, così come quando diciamo socialismo è la proprietà statale dei mezzi di produzione. Ecco perché oggi dire un'altra democrazia, come dire un altro socialismo non è più possibile.[101]

L'unica formula di pratica democratica utilizzabile egli la rintraccia nella strategia della *doppiezza* dei partiti comunisti, radicalizzando una prospettiva che risale a Lenin:

> Non c'è possibilità, a meno di non considerare la democrazia come si è considerata nelle parti più avanzate del movimento operaio, ovvero come il terreno più avanzato di lotta per cambiare le leggi di sistema. Più favorevole della forma totalitaria, del sistema politico dove la lotta politica, non essendo praticabile in modo aperto, diventava più difficile. Ma allora qual era la soluzione? In alcune occasioni si è verificata in alcuni partiti comunisti: ovvero il tema della doppiezza. Assumiamo il terreno democratico come terreno più favorevole; diciamo che siamo per i sistemi democratici ma non perché la democrazia è un valore universale, ma solo perché essa è il terreno più favorevole in cui proporre il superamento del capitalismo organizzando masse e lotte di massa. Al di fuori della doppiezza la democrazia non è utilizzabile.[102]

Secondo Tronti la vittoria della democrazia porta con sé l'appiattimento dell'articolazione sociale delle *masse* sulla *massa*, sul *popolo*. In accordo con Schmitt, che ritiene che tutti i concetti politici abbiano derivazione teologica, secondo Tronti questo *popolo democratico* coincide con la rappresentazione biblica del *popolo di Dio*.

Insomma per Tronti non ha senso parlare di democrazia se non come *democrazia reale* così come egli storicamente la caratterizza. In quanto tale essa non è un *valore* ma tutt'al più un terreno tattico. Il suo principio assoluto di *maggioranza* è un principio negativo, che bisogna *abbandonare* per elaborare un pensiero *ademocratico*, «contrapporre democrazia e libertà» e «declinare la libertà in senso non democratico»: come *legittimità* oltre la *legalità*, quindi come *eccezione*. È evidente quanto Tronti sia vicino a Schmitt nell'accoppiamento di certe categorie.

---

[101] Cit. *ivi*
[102] Cit. *ivi*

1.3 L'enigma della modernità: potere costituente, democrazia, comunismo

Tra i concetti che più mettono in luce la difficoltà delle scienze giuridiche e politiche di assorbire nell'ambito di teorie della sovranità le tensioni che nell'ambito del sociale contengono la potenza di sovvertire la produzione costituzionale formale e materiale vi è senz'altro quello di *potere costituente*.

Nella storia del pensiero politico e giuridico moderno è possibile rintracciare innumerevoli tentativi di definire il fondamento, l'estensione, i limiti e l'articolazione del potere costituente rispetto all'ambito costituzionale e giurisdizionale degli stati; tentativi che riflettono una tensione incompiuta. Pertanto è necessario interrogarsi sulle cause e il senso di tale incompiutezza, che si dipana attraverso secoli di rivoluzioni, rivolgimenti sociali, guerre, processi costituenti e che attengono precisamente al nesso tra fondazione e crisi della sovranità moderna, rivoluzione sociale, forme alternative possibili del politico.

Nel suo libro *Il potere costituente* del 1992 Negri ha posto la questione in termini radicali: egli assume l'enigma politico-giuridico del potere costituente come problema a un tempo storico e metafisico, come tensione fondamentale della modernità e della sua negazione, arrivando a identificare sul piano ontologico e storico il potere costituente con la democrazia e il comunismo come rivoluzione sociale; per cui non si tratta più di definire semplicemente il potere costituente come oggetto della teoria giuridica e politica ma di interpretarlo come soggettività storica agente (*multitudo*), come principio creativo del politico (*potentia*). Nel percorso di Negri troviamo sorprendentemente interpretate alcune delle questioni emerse in precedenza e anticipata gran parte della tematica successiva di questa ricerca: il rapporto tra *democrazia* e *costituzione*, *stato*, *nazione*, *popolo*, *diritto*, da un lato, e tra *democrazia* e *potere costituente*, *rivoluzione*, *organizzazione sociale*, *moltitudine*, *prassi* dall'altro.

Potere costituente: potenza ontologica e soggetto storico

Registriamo anzitutto le proposizioni fondamentali introdotte da Negri nel dibattito critico sul potere costituente:

> 1) «Nel politico si manifesta [...] il radicamento ontologico della modernità» per cui la «lettura della teoria politica» diviene «narrazione metafisica» dell'epoca moderna; il potere costituente è una figura dell'ontologia.
>
> 2) «Dentro e contro lo sviluppo del moderno, si sono date alcune alternative radicali (antimoderne), definite essenzialmente dal pensiero di Machiavelli, Spinoza e Marx».
>
> 3) «La saldatura tra costituzione e rivoluzione» può essere descritta come crisi, cioè non solo come evento, ma piuttosto «produzione duratura di eventi», dispositivo aperto sull'a-venire.
>
> 4) «Le grandi rivoluzioni moderne [...] sono tutte attraversate da una capacità creativa che non trova soddisfazione in sè stessa, e quindi neppure soluzione istituzionale (giuridica)».
>
> 5) «La natura critica del potere costitutente è [...] potenza e liberazione del pensiero critico da ogni posizione subordinata, è una condizione della prassi» che vuole realizzarsi. [103]

Esaminiamo il punto di partenza del discorso di Negri: se «nell'epoca moderna, il potere costituente è stato alla base del concetto di sovranità, e in particolare del concetto di sovranità nazionale» tuttavia «oggi questo concetto di sovranità non regge»[104], è in crisi, poiché ad esso si va sostituendo la sovranità globale per la quale non esiste più un *dentro* e un *fuori*, dunque, in questo passaggio-limite del moderno, il concetto di potere costituente dovrà essere messo in discussione, assieme alla maggior parte dei concetti politici della modernità (popolo, nazione, etc.). E qui Negri anticipa velatamente la tematica della sua produzione teorica successiva: la ricerca della sostituzione di questi concetti e la produzione/ripresa di quelli di *esodo*, *moltitudine*, *comune*. Ritengo importante fissare tale ragionamento per poterlo ricontestualizzare storicamente e

---

[103] Cit. Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002, p.7

[104] Cit. *ivi*, p. 10

concettualmente rispetto ai nostri problemi attuali,[105] anticipando che esso risponde già parzialmente a critiche e limiti, con il fatto che il problema del potere costituente nella sovranità è qui inteso da una prospettiva inattuale, «dal punto di vista di quello che esso forse non sarà più»[106]. D'altra parte bisogna riconoscere la portata dell'indagine negriana nella sua specificità nel mettere in luce la tensione che attraversa il moderno.

Le critiche di Balibar e di Agamben rappresentano l'intelaiatura discorsiva in cui Negri sviluppa la sua argomentazione critica. Il primo denuncia l'opposizione radicale tra il concetto di potere costituente e quello di potere costituito come rischio di riduzione del potere costituente a "figura etica" fragile e inconsistente, incapace di porre realmente il diritto seppur in modo rivoluzionario. Il secondo, all'opposto, in *Homo Sacer*[107], critica la teoria del potere costituente assunto come «espressione radicale di innovazione del reale», in quanto «formalmente incluso nel potere costituito, nella sovranità». La risposta di Negri sottolinea la differenza irriducibile della sua concezione del potere costituente fondata sulle sue caratteristiche ontologiche. Esso «non potrà [...] essere considerato [...] una funzione della relazione dialettica. Né dal punto di vista sostanziale (cioè come potere proletario contro quello borghese) né dal punto di vista formale e cioè come prodotto omologo ed opposto al potere d'eccezione della sovranità moderna»[108]. Esso è invece eccezione storica, oltre che politica, «prodotto di una discontinuità temporale, radicale [...] motore di una metamorfosi ontologica»[109]. Come *singolarità potente* questo potere costituente è per Negri «l'ultima espressione di un fuori ontologicamente e politicamente pregnante. [...] Era l'ingresso nella storia di nuove forze e nuovi desideri: il segno di una mutazione antropologica»[110].

---

[105] Cfr. *infra*.
[106] Cit. Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002, p. 9
[107] Cfr. Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005
[108] Cit. Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002, p. 8
[109] Cit. *ibidem*
[110] Cit. *ivi*, p. 9

Considerate preliminarmente tali questioni, vediamo ora il cuore del problema: l'enigma rappresentato dal potere costituente nell'ambito del diritto costituzionale e delle dottrine dello Stato, e le radici storico-ontologiche di questo enigma.

Potere costituente: enigma del diritto costituzionale

Come anticipato, per Negri il potere costituente è il concetto di una crisi che si manifesta nel pensiero giuridico e nei processi storici della modernità.

> Parlare del potere costituente è parlare di democrazia. Nell'età moderna i due concetti sono stati spesso coestensivi [...].
>
> Il potere costituente non è stato solo [...] la fonte [...] che produce le norme costituzionali di ogni ordinamento giuridico ma anche il soggetto di questa produzione [...].
>
> Il potere costituente tende a identificarsi con il concetto stesso di politica, nella forma nella quale esso è inteso in una società democratica. Qualificare costituzionalmente, giuridicamente il potere costituente non sarà [...] semplicemente produrre norme costituzionali, strutturare poteri costituiti ma soprattutto ordinare il potere costituente in quanto soggetto, regolare la politica democratica".[111]

Qui si manifesta la crisi come impotenza del pensiero giuridico, come estraneità del potere costituente al diritto: «la cosa non è semplice. Il potere costituente resiste infatti alla costituzionalizzazione»[112]. Anche la democrazia resiste alla costituzionalizzazione: essa è infatti «teoria del governo assoluto mentre il costituzionalismo è teoria del governo limitato»[113], della *limitazione* dei poteri e quindi anche della democrazia.

La stessa definizione liberale del potere costituente come «atto imperativo della nazione che sorge dal nulla ed organizza la gerarchia dei poteri» conduce a un estremo paradosso. Se infatti

---

[111] Cit. *ivi*, p. 11
[112] Cit. *ibidem*
[113] Cit. *ivi*, p. 12

> nella prospettiva della scienza giuridica, il potere costituente [...] è la fonte di produzione delle norme costituzionali, ovvero il potere di fare una costituzione e [...] dettare le norme fondamentali che organizzano i poteri dello Stato; [...] il potere di instaurare un nuovo ordinamento giuridico [...] regolare i rapporti giuridici nel seno di una nuova comunità,[114]

dunque «se il potere costituente è *onnipotente*, esso dovrà tuttavia essere temporalmente *limitato*, definito e fatto valere come un potere straordinario»[115]. Il problema è: chiudere, trattenere, ridurre il tempo del potere costituente nelle categorie giuridiche e amministrative, ridurre il potere costituente ad *atto imperativo della nazione che sorge dal nulla e organizza la gerarchia dei poteri*. Dunque la scienza giuridica dovrà esercitarsi nel suo caratteristico lavorio logico ad "affermare e negare", "assolutizzare e limitare" continuamente il potere costituente, i suoi fondamenti e limiti, affibbiandogli a seconda dei casi un carattere trascendente (come in Kelsen), immanente (come in Weber e Schmitt), o coestensivo rispetto al potere costituito, ma operando sempre nel senso della sua *neutralizzazione* e *mistificazione*. Nella rivoluzione francese il problema si manifestò brillantemente. Poiché in effetti «il potere costituente come potere onnipotente è [...] la rivoluzione stessa»[116], il problema di Napoleone, della restaurazione termidoriana – che rimarrà il problema del liberalismo francese fino alla metà del XIX secolo – sarà quello di *chiudere*, terminare, farla finita con la rivoluzione, ridurre e regolare nel tempo e nello spazio la sua illimitatezza ed espansività. Infine *soffocare* il concetto di potere costituente, controllandone l'irriducibilità attraendolo e sciogliendolo nel concetto di *nazione* e nei dispositivi della rappresentanza, restaurando la sovranità tradizionale nella macchina della divisione sociale del lavoro, capitalistica.

Ma gli incessanti tentativi di questa riduzione della prassi del potere costituente nelle maglie giuridiche e nelle limitazioni del costituzionalismo registrano secondo Negri una permanente impossibilità che si manifesta nella

---

[114] Cit. *ibidem*
[115] Cit. *ibidem*
[116] Cit. *ivi*, p. 13

persistenza di un'ambiguità della dottrina giuridica e politico-costituzionalistica, un «vuoto di sintesi» tra potere costituente e potere costituito. Questa persistenza, che dimostra l'irriducibilità del potere costituente, rivela il suo radicamento ontologico come orizzonte temporale proprio, «momento essenziale nella secolarizzazione del potere e nella laicizzazione del politico» per cui «il potere diviene una dimensione immanente alla storia» realizzando così la «rottura con la tradizione teologica»[117].

Ora, secondo Negri, il problema della «costruzione di un modello costituzionale che tenga aperta la capacità formativa del potere costituente stesso» conduce al problema del rapporto tra *struttura* e *soggetto* del potere costituente. Il pensiero giuridico approssima l'adeguatezza logica tra struttura e soggetto chiudendo il soggetto in atto nelle sue ipostasi generiche e immaginarie: la nazione, il popolo, i rapporti tra i poteri giuridici, facendo della potenza costituente un limite da addomesticare. Questa

> negazione dell'adeguatezza di soggetto e procedura [...] è figura di una negazione metafisica [...] che la molteplicità possa rappresentarsi come singolarità collettiva, che la moltitudine possa divenire una forza unitaria e ordinatrice, che questo rapporto aperto [...] fra soggetto e procedura possa essere [...] effettivamente costitutivo di un tempo reale. Che questo rapporto, e nessun altro, costituisca la libertà. Di contro, ogni formazione del potere deve essere costituita dal di fuori [...] - dalla divinità o da qualsiasi altra sovradeterminazione ideale, nella trascendenza o nella trascendentalità. Sicchè la negazione che soggetto e struttura possano trovare adeguatezza è sempre inserire una figura esterna e ipostatica per la giustificazione del potere.[118]

Negri riconosce a Foucault di aver individuato la dimensione costruttiva di un concetto di potere che rapportato al soggetto mostra come la capacità di assoggettamento si contrapponga alle capacità di liberazione della vita,

---

[117] Cit. *ivi*
Cfr. *supra*, *Il concetto di teologia politica*
[118] Cfr. *ivi*, p. 43

qualificando il soggetto come potenza e produzione, come azione, come luogo di ricomposizione tra resistenze e spazio pubblico.[119]

Negazione della sovranità e potere costituente: democrazia e rivoluzione

Laddove il potere costituente viene rappresentato rispetto alla sovranità «non come causa ma come risultato del sistema», quest'ultima può essere ricostruita come «fondamento». Esso si oppone al potere costituente: «è un vertice» laddove esso è «base», «finalità compiuta» laddove esso è «senza finalità», è «un tempo e uno spazio limitati e fissati» laddove esso è «pluralità multidirezionale di tempi e spazi», è «costituzione formale rigidificata» laddove esso è «procedura assoluta»; infine «l'assolutezza della sovranità è concetto totalitario mentre l'assolutezza del potere costituente è quella del governo democratico»[120].

Negri ricalca una tradizione di pensiero del pensiero politico moderno che va da Machiavelli, a Spinoza, a Marx, e che costituisce l'alternativa aperta alla chiusura del politico. Nell'arco di questa tradizione

> l'assenza di precostituzioni e di finalità si combina con la potenza soggettiva della moltitudine, costituendo così il sociale in materialità aleatoria di un rapporto universale, in possibilità di libertà. [...] la potenza costitutiva non si conclude mai nel potere, né la moltitudine tende a divenire totalità ma insieme di singolarità, molteplicità aperta

e questi caratteri caratterizzano potere costituente e democrazia «insieme una procedura assoluta della libertà e un governo assoluto»[121]. Sulla libertà come fondamento della costituzione politica anche Negri fa un richiamo esplicito ad Hannah Arendt[122]. La sua interpretazione negativa coinciderebbe con la concezione schmittiana della fondazione del *politico* come esigenza della

---

[119] Cfr. *ivi*, pp. 44-45
[120] Cit. *ivi*, p. 27
Cfr. *infra*, 2.2 *La democrazia contro lo Stato*
[121] Cit. *ivi*, p. 28
[122] Cfr. *infra*
Cfr. Arendt H., *Sulla rivoluzione* (1963), Einaudi, Torino 2006

decisione e selezione dell'amico e dei nemici, nella facoltà di sospensione della legge propria dello stato d'eccezione: in ciò può consistere il principio della negazione del potere costituente e dunque l'assoluta contraddizione tra il concetto di sovranità e quello di potere costituente; «[...]la potenza si forma come potere costituente, non per creare istituzionalità ma per costruire più essere - essere etico, essere sociale, comunità», ecco il «nesso strettissimo [...] fra potere costituente e democrazia»[123].

Ma Negri non si ferma a questo nesso: la genesi storica del concetto di potere costituente è collegata alle grandi rivoluzioni dell'età moderna. Tra potere costituente e rivoluzione vi è una relazione circolare:

> dopo il 1789, rivoluzione e potere costituente entrano sulla scena grande della storia e del pensiero moderno come indissolubili caratteri dell'attività umana trasformatrice. Quando si parla di rivoluzione si parla di potere costituente, figure di ribellione, di resistenza, di trasformazione, di creazione, di costruzione del tempo [...].[124]

«La rivoluzione è necessaria» quanto «l'umana necessità di essere morale, di costituirsi eticamente, di liberare il corpo e la mente dalla schiavitù – ed il potere costituente è il mezzo di questa finalità»[125]. La rivoluzione è *eccedenza razionale* nel suo rapporto con il diritto e la costituzione. Rendere illimitato il potere costituente riconduce la costituzione alla rivoluzione: la Dichiarazione dei diritti del 1793 «considera i diritti dei cittadini come attivi nello schema costituzionale e identifica in quest'attività il motore della democrazia sociale». Condorcet definì la "*loi révolutionnaire*" «quella legge che avvia, accelera e regola il corso della rivoluzione»[126].

Dunque secondo Negri il *potere costituente* in quanto *potere assoluto* e *irriducibile* è legato all'idea di *democrazia*; in quanto *accelerazione* temporale e storica e momento della *secolarizzazione* del politico si lega al concetto di

[123] Cit. *ivi*, p. 38
[124] Cit. *ivi*, p. 39
[125] Cit. *ivi*, p. 40
[126] Cfr. *ibidem*

rivoluzione; infine si presenta nelle vesti di *motore* ed *espressione* della *rivoluzione democratica*. Qui si legge il

Critica del potere e critica del lavoro: potere costituente come movimento reale e soggetto storico, da Machiavelli a Marx

Secondo Negri l'*assolutezza* del *soggetto* – umano, sociale storico – del potere costituente, che si oppone alla relativizzazione e riduzione del principio liberale dell'*individuo* e dei suoi *diritti* non diviene mai totalitaria, tutt'altro. Egli mostra come "l'enigma del potere costituente" si riveli nelle forme della conflittualità e soprattutto della libertà politica in Machiavelli e Spinoza, nell'analisi dei movimenti popolari e delle repubbliche e nella metafisica, divenendo invece *totalità disciplinare*, totalitarismo, laddove esso viene negato nella sua *potenza*, mistificato nel *potere costituito*, rifiutato nel suo aspetto *desiderante*, produttivo.

> Ancora una volta [...] la filosofia politica trova nella metafisica la sua dignità e le sue distinzioni - da un lato la metafisica idealistica che produce fra Hobbes e Hegel una concezione trascendentale della sovranità, dall'altro il materialismo storico che sviluppa una concezione radicale della democrazia, da Machiavelli a Spinoza, a Marx. [...] è evidente come l'opposto della democrazia non sia solo il totalitarismo ma il concetto stesso di sovranità, e come il concetto di democrazia non sia una sottospecie del liberalismo o una sottocategoria del costituzionalismo ma una "forma di governabilità" che tende all'estinzione del potere costituito, un processo di transizione che libera potere costituente, un processo di razionalizzazione che "disvela l'enigma di tutte le costituzioni".[127]

Il richiamo al Marx della *Critica del diritto pubblico hegeliano* preannuncia lo sforzo critico di individuare il soggetto temporale del potere costituente. Densa è qui la distinzione che Negri regista tra Marx e Heidegger:

---

[127] Cit. *ivi*, pp. 46-47

> Marx illumina di prassi quello che Heidegger riconduce al mistico. Il tempo heideggeriano è la forma dell'essere, è l'indistinzione di un fondamento assoluto; il tempo marxiano è produzione di essere, forma dunque di una procedura assoluta.[128]

Sul riconoscimento soggettivo del tempo sociale come dispositivo dell'essere si intersecano in Marx *critica del potere* e *critica del lavoro*. Negri segue Marx nel suo percorso intellettuale: dapprima, nell'*Ideologia tedesca* del 1845-46, dove il *potere costituente* è definito due volte. Prima, in quanto espresso dalla borghesia esso «adegua la costituzione statale alle esigenze del dominio della borghesia ed alle necessità produttive della divisione del lavoro»[129]. Poi, in quanto *comunismo*, esso «non è per noi uno stato di cose che debba essere istaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi» ma «il movimento reale che sostituisce lo stato di cose presente»[130]. Successivamente negli scritti sulla Comune di Parigi del 1871 ne *La guerra civile in Francia* il potere costituente diviene sintesi perfetta tra il soggetto storico, il proletariato parigino insorto, e una procedura assoluta nella sua forma storica, la Comune:

> essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta di classe dei produttori contro la classe appropriatrice, la forma politica finalmente scoperta nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro. [...] La classe operaia non attendeva miracoli dalla Comune. Essa non ha utopie belle e pronte da introdurre *par décret du peuple*… La classe operaia non ha da realizzare ideali ma da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese… [...] La grande misura sociale della Comune fu la sua stessa esistenza operante. Le misure particolari da essa approvate potevano solo presagire la tendenza ad un governo del popolo per opera del popolo.[131]

Nel nesso tra *political movemennt* e *political power* Marx «traduce con *political movement* la potenza, quella forza costituente di una democrazia radicale in cui la critica del potere si combina con l'emancipazione del lavoro, il *movimento reale*»[132]. È nella critica dell'economia politica, nella teoria del

---

[128] Cit. *ivi*, p. 48
[129] Cit. *ivi*, p. 49
[130] Cit. *ibidem*
[131] Cit. *ivi* p. 50
[132] Cit. *ibidem*

capitale, che emerge la ragione dell'unificazione tra liberazione politica ed emancipazione economica, e che si radica nel lavoro vivo come fondamento e «motore di ogni produzione, di ogni sviluppo, di ogni innovazione»[133]. La polarità *lavoro vivo contro lavoro morto* è la materializzazione della polarità *potere costituente contro potere costituito*, per cui «il lavoro vivo incarna il potere costituente e gli offre condizioni sociali generali attraverso le quali esso può esprimersi»[134]. E ancora: «il lavoro vivo cooperativo produce un'ontologia sociale che è costitutiva ed innovativa [...] – il lavoro vivo produce un'indistinzione del politico e dell'economico che ha una figura creativa»[135]. L'elemento innovativo fondamentale della teoria politica di Max è la consapevolezza che «il rapporto dell'industria, del mondo della ricchezza in generale, con il mondo politico è un problema capitale dell'epoca moderna»[136].

È importante qui notare che Negri, nel momento stesso in cui trasporta su Marx il problema del potere costituente identificando liberazione della società e emancipazione del lavoro, chiarisce le sue premesse teoriche, registrando che la teoria di Marx «ha trovato ormai il suo limite storico».

In effetti la ricerca di Negri prosegue con la verifica di alcune figure storiche particolari della formazione del concetto di potere costituente – la dialettica tra virtù e fortuna come base per un'interpretazione materialistica e radicalmente democratica in Machiavelli a proposito dei conflitti e delle rivoluzioni rinascimentali; la lettura democratica e materialistica del concetto di costituzione di Harrington rapportata alla rivoluzione inglese, al suo blocco e rovesciamento a partire dal 1688, che diedero luogo alle condizioni costituzionali per l'affermazione della *gentry* e dell'accumulazione capitalistica; il dibattito attorno alla costituzione dinamica dello spazio, al rifiuto della delega sull'uso delle armi e alla concezione della libertà durante la rivoluzione americana assorbita nel modello costituzionale e federale come sistema di contrappesi nello scontro tra

[133] Cit. *ivi*, p. 51
[134] Cit. *ibidem*
[135] Cit. *ibidem*
[136] Cit. Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), in Marx K., Engels, F, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, p. 194,

democrazia e imperialismo; l'opposizione tra il potere costituente come principio di una procedura assoluta che si identifica nel movimento delle classi popolari e la pretesa di restaurazione del principio di sovranità della borghesia nel corso della Rivoluzione francese; ma, infine, è la tragedia della rivoluzione russa con il confronto tra potere costituente e una concezione utopica del tempo, e il tentativo di incarnarla in una procedura assoluta, *nella sua grandezza e nella sua miseria*, a toccare l'*ispirazione* della sua ricerca. Egli chiarisce di non essere alle prese con un'archeologia del potere costituente ma col tentativo di definire le alternative possibilità di un potenziale espressivo di «una facoltà del genere umano: quella di costruire ordinamento politico»[137].

Machiavelli è un eccezionale punto di partenza per la tematica del potere costituente così come impostata da Negri: il problema della *mutazione*. La ricostruzione delle lotte sulla legge agraria nella storia romana conduce Machiavelli a individuare nella plebe e nei suoi conflitti con la nobilità la garanzia delle libertà politiche della repubblica romana. Tale consapevolezza lo accompagna nei *Discorsi* verso «un'apologia del popolo, della costituzione della libertà, infine un'esplicita dichiarazione dell'assolutezza della democrazia come governo»[138].

In Machiavelli viene problematizzato il rapporto tra *virtù* e *fortuna*, la potenza è rappresentata come *volontà* e *determinazione progettuale del futuro*, ma l'impossibilità della moltitudine di farsi soggetto e interpretare tale rapporto ne fa *una potenza critica* che si dissolve nell'*antagonismo* e nella *dissimmetria* del *rapporto di forze*.

> Dopo Machiavelli il concetto di potere costituente si è sviluppato nello spazio – come contropotere nella teoria harringtoniana e nella pratica dei rivoluzionari inglesi, come

[137] Cit. Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002, p. 53
[138] Cit. *ivi*, p. 91

> frontiera della libertà nel nuovo mondo americano. Nella rivoluzione francese esso riconquista il terreno della temporalità.[139]

La conquista e il dispiegamento di una temporalità autonoma come espressione del potere costituente democratico durante la rivoluzione francese, la resistenza alla chiusura nell'ordinamento termidoriano espressa nelle rivolte di germinale e pratile – accompagnate dalla rivendicazione "pane e costituzione del 1793" – trasformeranno la rivolta contro l'*ancien régime* in una *lotta proletaria contro il lavoro*. I sanculotti rivendicavano per sé l'esercizio della *sovranità popolare* come *prassi*, opposta al principio della *volontà generale* – che per la borghesia è il fondamento della sovranità e che ha come soggetto il popolo generico come *essere puramente metafisico* – interpretando direttamente il diritto all'insurrezione sancito nella *Dichiarazione dei diritti* del 1793, e negando così la separazione dottrinale tra titolo ed esercizio della sovranità. Il *diritto alla resistenza* si costruisce in quanto *principio pratico* conseguente allo sviluppo del *potere costituente*.[140] La scoperta di questa temporalità illimitata fa slittare la critica del potere espressa dalla dottrina dell'eguaglianza formale di Rousseau verso la critica del lavoro espressa dal desiderio dell'eguaglianza sociale. Questo slittamento, che risolve nella prassi l'enigma teorico di Rousseau, si rivolge a un tempo contro le pretese di restaurazione dell'*ancien régime* e contro la politica dei giacobini che pretendevano di poter risolvere senza problemi l'elemento sociale del potere costituente democratico nell'elemento politico della rappresentanza. Da questo momento in poi, come abbiamo visto anche a proposito della costituzione della sovranità moderna, il problema delle classi dominanti sarà quello di *farla finita con la rivoluzione*: riportare la temporalità del potere costituente democratico nelle gabbie procedurali e formali della costituzione, limitandola e agganciandola a un progetto di istituzione politica della società basato sulla divisione sociale del lavoro in senso capitalistico.

Secondo Negri «è il capitalismo moderno che conduce a maturità il concetto di potere costituente, costruendolo come forza pervasiva dell'intera società, come

---

[139] Cit. *ivi*, p. 242
[140] Cfr. *ivi*, p. 260

continuità di un potere sociale che assorbe e configura ogni altro potere»[141]. Negli scritti di Marx il significato del potere costituente come comunismo appare come la maturazione storica della potenza rivoluzionaria, e trova la sua realizzazione massima nell'esperienza della Comune[142]. Potere costituente, governo assoluto, temporalità indefinita, potenza libera ed autonoma: questi i caratteri del movimento comunista e rivoluzionario che si costituisce con le lotte di classe del proletariato, cioè con l'esercizio del potere sociale delle masse, della democrazia assoluta.

Potere costituente e comunismo, democrazia e produzione sociale: l'enigma della transizione rivoluzionaria e il suo fallimento

Ora, attraverso la ricostruzione di Negri, anticipiamo un nucleo tematico centrale a partire da Lenin, il problema, fondamentale, dirimente, del rapporto tra democrazia e direzione del processo rivoluzionario, tra organismi politici delle masse, spontanei e votati all'autogoverno, e organi politici del partito, centralisti e votati all'obbedienza:

> quando il tema del potere costituente si incontra con la pratica rivoluzionaria di Lenin, si determina una prima sostanziale limitazione dell'impostazione marxiana. Il rapporto fra Soviet delle rivoluzioni del 1905 e 1917 e potere costituente delle masse è posto problematicamente, talvolta elaborato in termini polemici, talvolta aperto in maniera innovativa, infine chiuso nella prospettiva della dittatura del partito.[143]

Lenin non può prescindere da un punto di vista storico, dal fatto che le esperienze consiliari si presentano in gran numero nella tradizione delle lotte del proletariato. Non solo, ma ad esempio la struttura del *mir*, il consiglio assembleare delle comunità contadine preso a riferimento del movimento populista russo, e tante altre forme mutuate a loro volta storicamente da antiche strutture politiche di autogoverno, hanno innervato la riflessione teorica e la

---

[141] Cit. *ivi*, p. 309
[142] Cfr. *infra*, *La rimozione dell'enigma: dalla Comune di Parigi alla Repubblica di Kronstadt*
[143] Cit. Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002, p. 330

prassi dei movimenti democratici, socialisti, comunisti e libertari.[144] Negri individua nella tradizione tre modelli tipici della struttura del consiglio come: «*organo di direzione* della lotta rivoluzionaria (i consigli dei soldati nella rivoluzione inglese)»; «*rappresentante*, nella struttura del potere borghese repubblicano, degli interessi del proletariato (la commissione del Luxembourg del 1848)»; e «il consiglio comunardo come *classe organizzata in potere statuale*»[145]. Gramsci si soffermerà invece sui consigli come organi di direzione della produzione e base sociale per la trasformazione del proletariato in classe e la direzione della transizione rivoluzionaria. [146]

Nel 1905 i Soviet vengono inventati dalla classe operaia in lotta a partire da alcune esperienze precedenti. La rivoluzione russa del 1905 ha per Lenin un carattere ambiguo, singolare: «essa, per quanto riguarda il suo contenuto sociale [giornata lavorativa di otto ore, confisca dei latifondi], era una rivoluzione borghese-democratica; ma per i suoi mezzi di lotta [lo sciopero] una rivoluzione proletaria»[147]. Un carattere radicato nell'arretratezza economica e nella situazione politica, che vide nei Soviet come organi dell'insurrezione aprirsi il suo carattere progressivo. Tuttavia la socialdemocrazia, compresa la successiva frazione bolscevica e Lenin in particolare guarderanno criticamente a tali organismi, credendo che essi sarebbero stati facilmente integrati nello sviluppo del capitale e nei processi del riformismo se sottratti all'azione permanente della lotta operaia e alla direzione della sua avanguardia. Pertanto secondo Lenin il Soviet doveva essere o liquidato come strumento riformistico o conquistato ed egemonizzato dall'organizzazione rivoluzionaria. Secondo Negri si può dire che «il concetto di potere costituente è da Lenin interpretato in termini giacobini e che la legittimità della sua pratica è esclusivamente attribuita al partito»[148]. Mostrerò più avanti che Gramsci formulò un giudizio diverso da osservatore

[144] Cfr. *infra*, *Il ritorno del popolo: a proposito del dibattito sui populismi*
[145] Cfr. *ivi*, pp. 330-331
[146] Cfr. *infra*
[147] Cfr. *ivi*, p. 332
[148] Cit. *ivi*, p. 334

della rivoluzione in Russia del 1917 e partecipe del processo di organizzazione dei Consigli di fabbrica e del partito in Italia nel 1919-21. [149]

Successivamente, nel 1917 i Soviet furono il centro dell'organizzazione rivoluzionaria raccogliendo nella loro forma spontanea l'ambiguità del rapporto tra «obiettivi immediati di riforma democratica» (giornata lavorativa di otto ore e assemblea costituente) e «radicale rifiuto rivoluzionario», ambiguità *necessaria* per «la forma dell'autogoverno operaio, sia pure insurrezionale, nella persistenza delle istituzioni e del potere della borghesia quando a questa restino – come inevitabilmente, nell'arretrata situazione di sviluppo del capitalismo russo, restavano – ampi margini di riformismo»[150]. Mentre i Menscevichi esaltarono in questi anni i Soviet come strumento di autogestione rivoluzionaria e democratica, i bolscevichi vi rimasero estranei, denunciando la contraddizione che faceva della loro spontaneità la chiave di volta dell'insurrezione, l'autogoverno rivoluzionario come suo prologo anziché epilogo.[151] Dunque secondo Lenin per risolvere la contraddizione il Soviet doveva assumere le funzioni del *governo rivoluzionario* provvisorio in luogo della Duma, ossia strumento della dittatura del proletariato. Ma è il partito a dover esercitare la direzione del processo della *rivoluzione permanente*, e nella strategia rivoluzionaria i Soviet vengono ad assumere la funzione centrale – nell'organizzazione insurrezionale e nell'organizzazione del *dualismo di potere* della fase rivoluzionaria democratica di cui andranno a costituire uno dei poli – per effetto di una valutazione puramente pragmatica, rispetto a ciò che essi hanno saputo dispiegare nel corso degli eventi storici, e subordinata alle scelte e alla direzione del partito. In questa valutazione differiscono le posizioni di Lenin da quelle di Trotsky e Rosa Luxemburg. Solo la *bolscevizzazione* dei Soviet nell'estate del 1917 e le mutate condizioni della guerra imperialista e dell'accentramento esecutivo del governo, giustificano le posizioni di Lenin in *Stato e rivoluzione* che considera i Soviet ad un tempo «organo della dittatura del proletariato e strumento dell'estinzione comunista

[149] Cfr. *infra*, *Soviet e democrazia proletaria nella rivoluzione del 1917*
[150] Cit. *ivi*, p. 336
[151] Cfr. *ivi*, p. 338-339

dello Stato»[152]. Ma il rapporto tra partito e Soviet, tra *avanguardia* e *movimento di massa*, seppur corretto definito e verificato da Lenin nel corso della battaglia politica, rimane di *subordinazione*. La conquista del potere sarà opera del partito e non dei Soviet, che si riducono successivamente a strumento democratico di "organizzazione del consenso" e "organo dell'amministrazione dello Stato", protesi nello sforzo coerente con la dottrina leninista di spingere in avanti lo sviluppo, l'accumulazione e la formazione della classe operaia; quindi soprattutto organi della gestione democratica della produzione, nelle funzioni che né il partito né lo Stato possono assumere direttamente.

Qui Negri rileva correttamente che dopo la conquista del potere «Lenin tenta la soluzione di tutte le aporie che il potere costituente aveva mostrato [...] – fra costituzione attiva e costituzione istituzionale, fra produttività del lavoro vivo e organizzazione d'impresa, e tutto ciò nella forma del partito»[153] con un grande *compromesso* volto a ridefinire l'accumulazione come prerogativa delle masse e la pianificazione razionale dell'industrializzazione come sua direzione. Questo difficile ma geniale tentativo fallì.

Weber diede a questo fallimento una spiegazione sociologica: il modello leninista non aveva fatto i conti con i suoi presupposti, non solo la mobilitazione delle masse e lo sviluppo capitalistico, che esistevano, ma gli istituti della mediazione, la società, i presupposti della democrazia che non esistevano e di cui il partito sarebbe un misero surrogato; esso non poteva che dissolversi in un *socialismo di Stato* con le burocrazie del partito e dell'amministrazione statale come uniche interpreti del potenziale costituente.[154]

Rosa Luxemburg invece trasse una critica politica *positiva*: attribuì alla sovradeterminazione dell'iniziativa del partito sul movimento delle masse «la sconfitta della democrazia e l'affermazione di una gestione dittatoriale e

---

[152] Cit. *ivi*, p. 354
[153] Cit. *ivi*, p. 360
[154] Cfr. *ivi*, p. 362
Cfr. Weber M., *Sulla Russia 1905-6/1917*, Bologna 1981

burocratica»[155], pure essendo date, secondo la sua visione, le condizioni per uno sviluppo autentico del potere costituente in chiave rivoluzionaria. Negri enuclea quattro elementi fondamentali di tale concezione del potere costituente:

1) l'iniziativa delle masse, la loro organizzazione democratica, il soviettismo
2) la progressione temporale di quest'iniziativa, la sua capacità di articolare il tempo sulle scadenze della potenza trasformativa, e l'illimitatezza di questo progetto
3) il radicamento economico del potere costituente, la capacità di imporre l'innovazione non solo sul terreno politico, ma anche e soprattutto su quello industriale – democrazia economica, collettivizzazione spinta
4) la dimensione spaziale, ovvero una dialettica fra centralizzazione e autodeterminazione nazionale, tale che in essa la potenza dell'unione internazionale dei lavoratori possa confrontarsi vittoriosamente con lo spazio politico della disgregazione e della separazione sollecitate dal nemico.[156]

In seguito Negri riporta questi elementi a quelli da lui individuati nell'analisi delle configurazioni storiche e teoriche del potere costituente:

> la sua natura democratica radicale […] descritta da Machiavelli; la temporalità delle masse rivoluzionarie parigine; il contropotere e l'appropriazione teorizzati da Harrington; la centralità del nuovo spazio politico costruito nella rivoluzione americana e dal costituzionalismo democratico.[157]

Giunge quindi a individuare il punto critico del potere costituente, in quanto concetto e pratica: «laddove questa formidabile iniziativa non diviene esercizio diretto di una democrazia di massa»[158]. Nello *sfacelo* del potere costituente leninista questi caratteri vengono rovesciati: «l'elemento machiavellico diviene dittatura, l'elemento temporale diviene teoria degli *stadi di sviluppo*, l'elemento spaziale diviene pratica imperialistica, l'elemento di contropotere diviene

---

[155] Cit. *ivi*, p. 363
Cfr. Luxemburg R., *La rivoluzione in Russia* (1905), *Sciopero di massa, partito e sindacati* (1906), *La tragedia russa* (1918), *La rivoluzione russa. Un esame critico* (1918), in *Scritti scelti*, Milano 1963
[156] Cit. *ibidem*
[157] Cit. *ivi*, p. 364
[158] Cit. *ibidem*

burocrazia e difesa corporativa»[159], e lo stalinismo diviene la rappresentazione compiuta di questo rovesciamento.

Nel dibattito successivo molti – tra i quali seguaci dello stalinismo, marxisti-leninisti, socialisti e socialdemocratici, quasi tutti accomunati dalla concezione della transizione rivoluzionaria attraverso la conquista dello Stato – hanno continuato a sostenere l'inevitabilità storica e la giustificazione politica degli esiti di quel processo. Ciò che importa è che esso ha sancito ciò che Marx aveva intuito e che Negri chiama «il terreno del comunismo» ossia la necessità del rapporto all'impresa per l'esercizio del potere costituente. In effetti l'esperienza sovietica diviene fonte problematica per lo Stato capitalistico oltre che per il socialismo. L'istituzionalizzazione dei Soviet come organo di partecipazione all'organizzazione produttiva, supporto ideologico del lavoro, strumento di pianificazione offre un esempio di come «a livelli di massa, [...] la variabile operaia possa essere democraticamente rinchiusa nella sua vischiosa figura di merce» e in quanto tale «socializzata e dominata»[160]. Possiamo registrare l'assorbimento di questa dimensione problematica «nelle teorie dell'impresa, nella forma socializzante e fortemente ideologica che offrì [...] il costituzionalismo di Weimar»[161]; nel trionfo delle politiche della pianificazione e dello stato sociale ispirate a Keynes dopo il 1929; nella fase attuale di ristrutturazione del mercato globale e della produzione. Pertanto, secondo Negri, nella prospettiva di una rinnovata identificazione del capitale come *rapporto* e del capitalismo come *sistema di rapporti* e della sua interpretazione profonda nella vita delle masse, «il *consiliarismo* ha raggiunto una nuova, insperata attualità», nella misura in cui la democrazia non può non essere «riappropriazione da parte delle masse del potere costituente, nel tempo e nello spazio, nei meccanismi di produzione e riproduzione sociale» e «non è possibile

[159] Cit. *ivi*, p. 367
[160] Cit. *ivi*, p. 369
[161] Cit. *ibidem*

parlare di libertà politica senza parlare di libertà economica, di libera produzione del lavoro vivo come fondamento politico»[162].

La consustanzialità della soggettività ontologica del lavoro vivo e della cooperazione sociale e del soggetto storico del potere costituente si manifesta con la capacità del capitale come rapporto sociale di assorbirne progressivamente i caratteri innovando i suoi dispositivi di dominio attraverso la spinta delle lotte. L'analisi degli sviluppi contemporanei di questo processo ci conduce a una riattualizzazione della categoria della *moltitudine* nella sua accezione spinoziana.

[162] Cit. *ivi*, pp. 370-371

1.4 Popolo e moltitudine

Possiamo individuare la genesi della crisi della modernità nella contrapposizione tra due concetti fondamentali: *popolo* e *moltitudine*. Essa si presentò agli albori della modernità nella concezione metafisica e politica di Hobbes e Spinoza. Il dibattito filosofico si colora qui delle vicende storiche che hanno riguardato la costituzione della sovranità e le rivoluzioni moderne.

Utilizzando come indice storico e ontologico la questione del potere costituente siamo giunti a una configurazione del problema nei termini della situazione attuale delle forze produttive, delle forme di vita, dell'eccedenza sovversiva del comune, e delle strategie di salvaguardia delle strutture di potere che ne esercitano il dominio e dei rapporti di produzione che ne catturano la valorizzazione.

Alcuni pensatori politici operaisti come Virno e Negri hanno ripreso con forza il concetto di moltitudine quale «attrezzo decisivo per ogni riflessione sulla sfera pubblica contemporanea»[163]. Il problema della soggettività del *politico* si configura a partire dal problema della soggettività del *lavoro*. In quest'ottica è possibile ricostruire una storia autonoma e soprattutto ripensare una legittimità attuale del concetto di *moltitudine,* che tra i due è considerato quello "sconfitto" dalla storia successiva.

Ripensare la coppia concettuale *popolo* e *moltitudine* ci conduce dunque a ripensare il significato della *prassi* della moltitudine come azione e organizzazione politica non statuale.

Inoltre è possibile, a partire da queste riflessioni disegnare una ricognizione e una ricezione critica del dibattito attuale sui *populismi*.

---

[163] Cit. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002

Hobbes e Spinoza

Effettivamente la coppia concettuale alternativa, popolo e moltitudine, fu centrale rispetto alle controversie pratiche e filosofiche del XVII secolo, giocando un ruolo nella definizione delle categorie politico-sociali della modernità.

Fu infatti la prevalenza della nozione di popolo a determinare l'assetto teorico nella descrizione delle forme della vita associata e della sfera pubblica durante la formazione degli stati-nazione.

La crisi attuale della teoria politica moderna ha imposto una riapertura di quella controversia. Dopo secoli dominati dall'idea di *popolo* connessa a quella di *stato-nazione,* torna a manifestarsi la contrapposizione polare con il modo di essere dei molti come quadro concettuale necessario alla comprensione di una vasta gamma di fenomeni, altrimenti poco comprensibili.

Spinoza indica la *multitudo* come pluralità che persiste in quanto tale, sulla scena pubblica, nell'azione collettiva, nel commercio, senza convergere in un Uno. Moltitudine come forma di esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti; forma permanente, non episodica, che per Spinoza è *l'architrave delle libertà civili*.[164]

Per Hobbes invece la moltitudine rappresenta un che di detestabile: una pluralità che non converge in unità in cui egli scorge un'insidia massima per il *supremo imperio*, cioè quel “monopolio della decisione politica” che è lo Stato. Essa è inerente allo *stato di natura*, è l’elemento passivo e disordinato che precede l'istituzione del *corpo politico*: l'instaurazione dello Stato è la condizione di esistenza del *popolo-Uno* come suo riflesso e correlato ontologico. Perciò il contrasto politico tra moltitudine e popolo è la forma logica della guerra civile che incombe come minaccia, e che decide il baricentro della sfera pubblica moderna. Caratteristiche della moltitudine sono il rifiuto dell'unità politica e dell'obbedienza, la mancanza di un patto sociale durevole, l'intraducibilità nello

[164] Cfr. Spinoza B., *Trattato politico* (1677), Ets, 2011

status di persona giuridica capace di trasferire i propri diritti naturali al sovrano. Sicchè, si legge nel *De Cive*, «i cittadini, allorché si ribellano allo Stato, sono la moltitudine contro il popolo» mentre «il popolo è un che di uno, che ha una volontà unica e cui si può attribuire una volontà unica»[165]. Dunque, a partire da Hobbes e attraverso gran parte del pensiero politico moderno, la categoria di moltitudine è adoperata come concetto-limite con valore negativo per indicare la riemersione dello *stato di natura* nella società civile in quanto minaccia per la sovranità statuale.[166]

Alcuni studiosi, come Leo Strauss[167], hanno mostrato che non si può far derivare la filosofia politica di Hobbes da una scienza della natura, che le attribuirebbe carattere scientifico, ma che invece essa aveva un fondamento *morale* basato sull'esperienza della vita umana e sulla centralità del sentimento di *paura*: il terrore della morte violenta.

> «La differenza fra me e Hobbes, della quale mi chiedete – scrive Spinoza a un suo ansioso e preoccupato corrispondente – consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che esso ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale».
>
> È possibile – e anzi necessario – per Spinoza pensare la sovranità in un rapporto di assoluta immanenza alla comunità politica, concepire lo Stato come subordinato al diritto, immaginare la *potestas* come una funzione e un'espressione della *potentia*.
>
> La libera moltitudine non è più rivolta verso il volto rassicurante del sovrano, come nel frontespizio del Leviatano, perché non ha più bisogno di essere rappresentata per esistere. Non si tratta, per Spinoza, di rendere gloria a un nuovo dio mortale (la moltitudine invece del sovrano). Si tratta piuttosto di fondare la consistenza ontologica del soggetto (di ogni soggetto, quello singolo come quello collettivo) nella rete immanente delle relazioni individuali che, in politica, si chiamano rapporti di forza:

---

[165] Cfr. Hobbes T., *De cive* (1642), Editori Riuniti, 2014
[166] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002
[167] Cfr. Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes: I'ts Basis and it's Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1996

> mantenere il diritto naturale nello Stato significa, per Spinoza, mantenere integro un vero e proprio «diritto di guerra» fra i sudditi e il sovrano.
>
> La moltitudine diviene così non solo il principio di una nuova forma di vita politica, ma anche di una inedita possibilità di pensare il soggetto e l'individuo. Un principio di unione, di alleanza e cooperazione, un principio di conflitto, di resistenza e di guerra: sono le coordinate di quell'anomala figura dell'antropologia e della teoria politica moderna che si chiama spinozismo. [168]

La prevalenza storica del concetto di *popolo* ha fatto sì che si arricchisse di significati e connotazioni: esso è per noi un concetto lessicalmente definito, storicamente codificato, sebbene in maniera ampia e in forme eterogenee e a volte contraddittorie. Ciò non vale ugualmente per il concetto di *moltitudine*, che richiede uno sforzo ulteriore di comprensione e di uso. Gli sforzi di Virno e di altri operaisti in tal senso consegnano alla teoria politica alcuni strumenti importanti a proposito del problema del rapporto tra Stato e democrazia, sovranità e libertà politica. Consideriamone alcuni.

La grammatica della moltitudine contemporanea

Secondo Virno la riduzione teorica radicale della nozione di moltitudine ha prodotto non poche difficoltà di comprensione ed estensione rispetto ai fenomeni storici, sicché la concezione dei *molti in quanto molti* sarebbe sopravvissuta in forme dissimulate e inquiete, esorcizzate nel pensiero politico liberale e, in parte, democratico-socialista. Nel pensiero liberale egli nota una tensione all'addomesticamento del concetto di moltitudine mediante il ricorso all'opposizione pubblico-privato, anch'essa al centro di numerose e difficili controversie giuridiche e politiche: nella dimensione privata sopravvivrebbe la moltitudine nella sua separazione dalla sfera pubblica. Giuridicamente questa dimensione sarà regolata dal diritto privato e ordinata dallo statuto della proprietà

[168] Cit. Del Lucchese F. (a cura di), *Storia politica della moltitudine*. Spinoza e la modernità, DeriveApprodi, 2010

privata. Egli ipotizza questo addomesticamento anche in una parte del pensiero democratico-socialista, attraverso la coppia collettivo-individuale, per cui l'individuo rappresenterebbe uno scarto ininfluente e ineffabile nella sua singolarità.[169]

La ripresa contemporanea del concetto di moltitudine e del pensiero di Spinoza ha conseguenze politiche - teoriche e pratiche - estremamente importanti. L'ipotesi di Virno è che tale ripresa sia preparata esattamente da quella crisi della sovranità che preoccupò il maggior interprete di Hobbes nel Novecento, Carl Schmitt, nel 1963 scriveva: «L'epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine [...]. Lo Stato come modello dell'unità politica [...] titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, sta per essere detronizzato»[170].

Virno ipotizza una ripresa del concetto di moltitudine nella comprensione delle forme della vita e della produzione contemporanee, in cui le coppie pubblico-privato e collettivo-individuale cesserebbero di funzionare e operare efficamente la distinzione. Assieme al tramonto di tali coppie verrebbero meno anche le categorie del *cittadino* e del *produttore*, fondamentali nel pensiero di Rousseau, Smith, Hegel, e sia pure come perni della critica dell'economia politica di Marx. In questo passaggio Virno registra alcuni cambiamenti epocali: sulla dialettica hobbesiana tra paura e sicurezza prevarrebbe quella tra timore e riparo: spazio delle configurazioni ambivalenti della moltitudine (perdita/salvezza, acquiscena/conflitto, servilismo/libertà), intraducibili nello schema *popolo/volontà generale/stato*; la tripartizione classica dell'esperienza umana in Lavoro, Politica, Pensiero, proposta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*[171] e ripresa nel Novecento da Hannah Arendt in *Vita activa*[172], andrebbe in pezzi; emergerebbe una *soggettività della moltitudine* che Virno prova ad avvicinare

[169] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002
[170] Cit. Schmitt C., *Teoria del Partigiano. Integrazione al concetto del Politico*, Adelphi, 2005, p. 90
[171] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rizzoli (Bur), Milano 1986
[172] Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988

utilizzando alcune categorie (principio di individuazione, *chiacchiera* e *curiosità* lette in chiave anti-heideggeriana).

Nella configurazione proposta da Virno a proposito della moltitudine contemporanea, l'Uno non viene cancellato, ma da punto di convergenza sintetizzato nello Stato, da risultato e "promessa" di un processo di unificazione, viene rideterminato come "premessa" e condizione della moltitudine, come suo sfondo, sulla scorta della nozione marxiana di "general intellect" inteso come facoltà linguistiche e intellettive generali, comuni.

Nello schema hobbesiano la costruzione ontologica del patto sociale che costituisce la sovranità moderna ha alla sua base la paura come affezione fondamentale. Per comprendere in che modo si modifica la paura con la riemersione del modo d'essere della moltitudine, Virno ricorre alla distinzione heideggeriana in *Essere e tempo*[173] tra *paura* e *angoscia*: la prima ha un oggetto determinato, perciò è una forma circoscritta di timore e si differenzia dall'angoscia che invece non ha una causa determinata, ma inerisce la condizione dell'esistenza nel mondo in sè stessa. Traslando l'analogia sul piano storico-sociale, «la distinzione tra timore circoscritto e timore indeterminato vige là dove vi sono comunità sostanziali», poiché mentre la paura si situa all'interno della comunità, l'angoscia compare allorché ci si allontana dalla comunità di appartenenza perdendo i propri punti di riferimento. Alla paura corrisponde la sicurezza garantita dalla comunità; all'angoscia corrisponde il riparo dell'esperienza religiosa. Quest'ultima compare come esperienza singolare separata, in opposizione alla paura che è invece un “sentimento pubblico”.[174]

Il concetto di *popolo*, unione di individui rivolto alla sintesi della volontà generale nell'idea di sovranità, è perciò legato fortemente alla separazione «tra un

[173] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976
[174] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002

dentro abituale e un *fuori* ignoto e ostile»[175], mentre quello di moltitudine emerge alla fine di questa separazione. Virno ipotizza dunque che al venir meno delle *comunità sostanziali* e della separazione tra il dentro e il fuori che le costituisce, corrisponda la perdita della distinzione tra paura e angoscia. Il carattere angoscioso della paura è la sua caratterizzazione rispetto alla moltitudine. Il *riparo* non è più lo scopo, in quanto sicurezza ma il presupposto della condizione del timore inteso come "non sentirsi a casa propria" dei molti.

Correlato logico e ontologico oppositivo di questo *timore* nel "non sentirsi a casa propria" proprio della moltitudine, di un essere stranieri come condizione comune ai molti, è il ricorso all'orientamento e alla protezione dei "luoghi comuni" – quei "luoghi speciali" (*topoi idioi*) che Aristotele considerava la trama "inappariscente" della vita della mente, che sono i modi di dire e di pensare che costituiscono l'ethos condiviso, che coincidono con le categorie, i costrutti logico-linguistici e le facoltà intellettive generali dell'intelletto umano – per i quali «la *vita della mente* diviene in sé stessa *pubblica*»[176] , cioè la vita psichica, l'attività intellettuale assume carattere esteriore, sociale, condizione della produzione e della vita in comune.

Moltitudine e General Intellect: il lavoro vivo postfordista e la sfera pubblica non statuale

Insomma *l'intelletto generale* di Aristotele, Averroè e di Marx (specificamente il *General Intellect* di cui parla Marx nel *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*)[177], e non la *volontà generale* di Rousseau, sarebbe ciò che costituisce il sostrato comune e il riparo individuale della moltitudine. Emerge qui l'aspetto esteriore, sociale dell'attività intellettuale. Ed emerge in relazione alla categoria del *modo di produzione* di Marx. Come vedremo più avanti questa concezione è densa di conseguenze: per altri autori che si sono occupati delle

[175] Cit. *ivi*, p. 19
[176] Cit. *ivi*, p. 24
[177] Cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*

istituzioni sociali – dal punto di vista della sociologia critica, dell'ontologia e del pensiero politico libertario – l'attività psichica e intellettuale come attività di produzione di immaginario costituisce la sostanza del processo di formazione delle istituzioni sociali, e questa sua caratteristica la rende non assimilabile totalmente dentro i confini del *politico* – assimilazione che trasferirebbe la totalità del potere istituente alla politica come attività esplicita – mantenendone invece i caratteri dell'*invenzione* e della *mutazione* tipici della formazione sociale (linguaggio, famiglia, usi, credenze, riti, legami sociali).[178]

Ora, secondo la tesi di Virno, il carattere pubblico dell'intelletto è ambivalente. L'emersione delle «attitudini fondamentali dell'essere umano (pensiero, linguaggio, autoriflessione, capacità di apprendimento)» può assumere una dimensione oppressiva, oppure dar luogo a un'inedita «sfera pubblica non statuale, lontana dai miti e dai riti della sovranità»[179]; se questo *intelletto pubblico* non genera «una sfera pubblica, uno spazio politico in cui i molti possano curarsi degli affari comuni»[180] esso produce effetti nefasti, moltiplicando le forme di sottomissione. Infatti la *condivisione* che emerge col *General Intellect* come requisito tecnico del lavoro postfordista[181] distrugge la divisione del lavoro tradizionale ma non abolisce la divisione del lavoro in sé, la ridefinisce secondo criteri flessibili e arbitrari, traducendosi «in una proliferazione incontrollata di gerarchie»[182].

Viene qui messa al centro una contraddizione fondamentale:

> Mentre le connessioni del processo produttivo si basano sulla "divisione" tecnica e gerarchica [...], l'agire di concerto imperniato sul General Intellect muove dalla comune partecipazione alla "vita della mente", ossia dalla preliminare "condivisione" di attitudini counicative e cognitive. Tuttavia la cooperazione "eccedente" dell'Intelletto,

---

[178] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002
[179] Cit. *ivi*, pp. 28-29
[180] Cit. *ibidem*
[181] Evidente qui l'anticipazione dei dispositivi di ciò che oggi viene chiamato *sharing economy*.
[182] Cit. *ivi*, p. 30

> anzichè elidere e coazioni della produzione capitalistica, figura come la più eminente risorsa di quest'ultima.[183]

Non è un caso dunque che, a tal riguardo, Virno evidenzi la relazione tra il concetto di *biopolitica* in Foucault[184] con il concetto di *forza-lavoro* in Marx.

Le conseguenze principali di questa contraddizione sono due:

> La prima riguarda la natura e la forma del potere politico. La peculiare pubblicità dell'Intelletto [...] si manifesta dindirettamente nell'ambito dello Stato mediante la "crescita ipertrofica degli apparati amministrativi". L'amministrazione, non più il sistema politico-parlamentare, è il cuore della statualità [...] perchè rappresenta una concrezione autoritaria del General Intellect, il punto di fusione tra sapere e comando, l'immagine capovolta della cooperazione. [...] Non siamo più di fronte ai risaputi processi di razionalizzazione dello Stato, ma all'inverso, ocorre ormai constatare l'avvenuta "statizzazione dell'Intelletto". L'antica espressione "ragion di Stato" acquista [...] un significato non metaforico. [185]

Dobbiamo ricondurre questa prima conseguenza alle trasformazioni in senso autoritario della governamentalità neoliberale - così come descritta in primis da Foucault - con l'assimilazione e sottomissione dell'azione pubblica al comando degli interessi del capitale finanziario, e la conseguente restrizione dell'agibilità democratica (il riferimento è ai lavori di Dardot e Laval)[186]. Problemi su cui sarà necessario tornare più attentamente in seguito.

«La seconda conseguenza riguarda l'effettiva natura del regime postfordista»[187]. La *messa a lavoro* del *General Intellect* – ossia la riduzione dello spazio pubblico dell'intelletto a cooperazione lavorativa o, per dirla con Marx, la sua *sussunzione*, *formale* o *reale* – trasforma la *presenza altrui* in

---

[183] Cit. *ivi*, p. 60
[184] Cfr. Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, 2015
[185] Cit. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 60
[186] Cfr. Dardot P. & Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi 2013
[187] Cit. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 61

dipendenza personale, per cui «l'attività virtuosistica si dà a vedere come universale *lavoro servile*»[188].

Questa seconda conseguenza va collegata, a mio parere, alle trasformazioni del lavoro e delle relazioni produttive degli ultimi decenni, e assume un significato particolarmente profondo rispetto alle innovazioni che sta introducendo la *rivoluzione* della cosiddetta *industria 4.0*, e della capacità del *plaform capitalism* di mettere al lavoro la cooperazione sociale, il *comune* produttivo, estraendo in maniera pressoché gratuita la ricchezza della produzione sociale attraverso dispositivi sempre più massificati.

«Nel postfordismo, il Lavoro richiede uno *spazio a struttura pubblica* e somiglia a una esecuzione virtuosistica (senza opera). Questo spazio a struttura pubblica, Marx lo chiama *cooperazione*»[189]. Ecco secondo Virno la sovrapposizione che annulla la tripartizione tradizionale – proposta da Aristotele e ripresa da Arendt – dell'attività umana tra Lavoro (poiesi), Azione politica (prassi), Intelletto (vita della mente). A rafforzare la tesi di Virno è la menzione del testo di Weber sulla *politica come professione*[190] in cui le doti che contraddistinguono l'uomo politico appaiono coincidere con quelle richieste dal lavoro postfordista.

Contro coloro che interpretano l'emersione della moltitudine come la fine o la trasmutazione della classe operaia Virno chiarisce che si tratta di uno sciocco equivoco distinguendo i due concetti e le loro reciproche articolazioni:

> Classe operaia è un concetto teorico, non una foto-ricordo: indica il soggetto che produce plusvalore assoluto e relativo. Ebbene la classe operaia contemporanea, il lavoro vivo subordinato, la sua cooperazione cognitivo-linguistica, hanno i tratti della moltitudine, anziché del popolo. Non ha più invece la vocazione "popolare" alla statualità.[191]

---

[188] Cit. *ibidem*
[189] Cit. *ivi*, p. 43
[190] Cfr. Weber M., *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, pp. 79-153
[191] Cit. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 34

Per giunta egli sottolinea come anche in alcuni passi di Marx la classe operaia «perde le sembianze del *popolo* e acquista quelle della *moltitudine*»[192].

Moltitudine e soggettività: principio di individuazione

Alla luce di tutto questo, secondo Virno, la proposta politica per sfuggire alla paralisi ha come asse portante la scissione tra *general intellect* e lavoro salariato e l'unione tra intelletto e prassi politica. Ma se per affermarsi come sfera pubblica autonoma il *General Intellect* ha bisogno di rompere l'articolazione che lo vincola alla produzione di merci e al lavoro salariato, complementarmente «la sovversione dei rapporti capitalistici può manifestarsi, ormai, soltanto con l'istituzione di una *sfera pubblica non statale*, di una comunità politica che abbia a proprio cardine il General Intellect»[193]. Correlato *conflittuale* del postfordismo sarebbe «una forma radicalmente nuova di democrazia», in quanto la sfera pubblica conforme al modo d'essere della moltitudine è propriamente una *sfera pubblica non statale*, in cui la forma pubblica è eterogenea rispetto a quella hobbesiana della *unità del corpo politico* istituita per mezzo della sovranità statale, e che da *principale forza produttiva* deve trasformarsi in *principio costituzionale*.[194]

Al netto delle sue possibilità teoriche, è legittimo individuare una soggettività storica nella moltitudine in grado di operare queste trasformazioni? Virno vi si mette alla ricerca, così come Negri.

Le *tonalità emotive* che Virno rintraccia nella situazione della moltitudine contemporanea sono cinismo e opportunismo; i fenomeni a essa collegati sono descritti attraverso l'analogia ai termini della *chiacchiera* e della *curiosità*, tematizzati filosoficamente attraverso Agostino, Pascal e Heidegger. Pur essendo riconosciuti quali *cattivi sentimenti* i primi, ed evidenziati quali contradditori e multiformi i secondi, Virno mostra come essi rimandano a un nocciolo neutro,

[192] Cit. *ivi*, p. 35
[193] Cit. *ivi*, p. 62
[194] Cfr. *ibidem*

ambivalente, che si radica in un nichilismo di fondo, quale apertura a una prassi politica di cui sono destituiti i fondamenti. Non solo: «nella moltitudine si ha la piena esibizione *storica*, fenomenica, empirica della condizione ontologica dell'animale umano: sprovvedutezza biologica, carattere indefinito o *potenziale* della sua esistenza, mancanza di un ambiente determinato, intelletto linguistico» come aspetto complementare della penuria di istinti specializzati.[195] Un rovesciamento della dimensione negativa dell'esistenza umana come "essere per la morte" in Heidegger ove il tempo si manifesta quale sostanza della potenza umana di determinare sé stessa. Queste idee rappresentano presupposti filosofici molto importanti e le ritroveremo altrove[196]. Tuttavia c'è anche un aspetto positivo della questione, che Virno ricostruisce attraverso l'applicazione della categoria di *intersoggettività* di Simondon alla moltitudine quale *principio di individuazione*. Secondo Simondon l'individuazione è sempre incompleta e attinge a una realtà pre-individuale.[197] Il soggetto non si identifica con la sua singolarità, ma è la composizione sempre oscillante tra gli aspetti singolarizzati della personalità con l'elemento pre-individuale universale e indefinito. Perciò per Simondon, al contrario di buona parte di pensatori e del senso comune, la dimensione collettiva – il gruppo – non è la limitazione dell'individuo singolare ma il terreno di un'individuazione più profonda. Nel collettivo il soggetto può affinare la propria singolarità attingendo a una realtà pre-individuale più ricca.[198] Analogamente, a differenza che per il popolo

> per la moltitudine, il *collettivo* non è centripeto, *fusivo*. Non è il luogo in cui si forma la *volontà generale* e si prefigura l'unità statale. Poiché l'esperienza collettiva della moltitudine non ottunde, ma radicalizza il processo di individuazione, è escluso per principio che da tale esperienza si possa estrapolare un tratto omogeneo; è escluso che si possa *delegare* o *trasferire* qualcosa al sovrano. Il *collettivo della moltitudine*, in quanto

---

[195] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002

[196] Cfr. i*nfra:* in Abensour a proposito del *principio d'anarchia* che fonda la democrazia insorgente, in Bookchin a proposito della società umana come *seconda natura* capace di determinare con maggiore libertà sé stessa

[197] Cfr. Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, DericeApprodi, Roma 2001

[198] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002

> individuazione ulteriore o di secondo grado, fonda la possibilità di una *democrazia non rappresentativa*. Reciprocamente, si può definire la "democrazia non rappresentativa" come una individuazione del preindividuale storico-sociale: scienza, sapere, cooperazione produttiva, *General Intellect*. I "molti" persistono come "molti", senza aspirare all'unità statale [...]. [199]

Secondo Virno questa forma di soggettività è correlata alla nozione di *individuo sociale* espressa da Marx nei *Grundrisse*, intreccio tra singolarità e realtà preindividuale, identificata come *General Intellect* nel *Frammento sulle macchine* o come *Gattungswesen*, (*esistenza generica*) – come insieme di requisiti e facoltà della specie umana – nei *Manoscritti economico-filosofici*.

Qui la ricerca di Virno sembra convergere con un tema ripreso da Abensour nel suo libro su Hannah Arendt[200]: ella aveva ricercato un principio trascendentale della democrazia nella *Critica del giudizio* di Kant[201], trovando una definizione *trascendentale* del senso comune – come *condizione di possibilità* della comunicabilità universale, espressione del *voler essere-in-comune* degli uomini – ed estendendone il significato dalla sfera del giudizio estetico a quella dell'agire politico fondato sulla comunicazione e sulla persuasione nel dialogo, una forma che escluderebbe il rapporto di servitù, la gerarchia e la professionalizzazione.

Tuttavia la qualificazione della moltitudine come soggettività non ci dice molto in merito alla prassi politica da adottare e la proposta di Virno non esce dall'*impasse* di immaginare soluzioni pratiche o rintracciare esperimenti empirici al di fuori delle forme logiche. Egli si ferma perciò all'allusione – tuttavia importante e da segnalare – a due parole chiave per la prassi politica della moltitudine: *disobbedienza civile* ed *esodo*.

---

[199] Cit. *ivi*, p. 73
[200] Cfr. Abensour M., *Hanna Arendt. Contre la philosophie politique*, Sens&Tonka, Parigi 2006; cit. in Pezzella M, *postfazione* in Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008
[201] Cfr. Kant I., *Critica del giudizio*

Moltitudine e prassi: disobbedienza civile ed esodo

Il ragionamento di Virno è il seguente: se per Hobbes «l'obbligo di obbedienza, in forza del quale le leggi civili sono valide, precede ogni legge civile»[202] – vale a dire che con l'istituzione del *corpo politico* la validità delle *leggi* presuppone l'accettazione del *comando* – allora la *destituzione* del *corpo politico* passa per questa *disobbedienza radicale* – emancipata dalla sua forma liberale che prevede la possibilità di rifuggire una norma in virtù della sua incoerenza con un'altra norma fondamentale come una norma costituzionale – che contravvenendo una prescrizione particolare prende però di mira proprio il carattere preliminare dell'obbedienza, ossia il presupposto generale della prescrizione imperativa appannaggio dello Stato, non limitandosi a violare le leggi, ma mettendone in discussione il fondamento.[203]

Il terreno della disobbedienza consiste principalmente in quei conflitti sociali che si manifestano come *defezione* piuttosto che come *protesta* – cioè non come *voice* ma come *exit* per utilizzare la terminologia di Hirschman[204]. In questo senso l'esodo è autodeterminazione che «fa perno su una ricchezza latente», sull'autonomia nel configurare affermativamente le proprie possibilità politiche senza riferirle al potere dell'amministrazione statale o all'impresa capitalistica.[205]

Dunque, mentre agli albori della modernità il pensiero politico della moltitudine s'incarnava nei cittadini delle repubbliche comunali, come strumento di analisi del lavoro vivo nel postfordismo essa diviene *categoria anfibia* che indica contemporaneamente da un lato le trasformazioni della produzione sociale basata sul linguaggio, dall'altro la crisi della forma-Stato. Secondo Virno «ciò che più accomuna la *moltitudo* seicentesca alla moltitudine postfordista» è lo *jus resistentiae*, «il diritto di proteggere qualcosa che già c'è ed è degno di durare»,

[202] Cit. Hobbes T., *De Cive*, 1642, XIV, p. 21
[203] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002
[204] Cfr. Hirschman A. O., *Lealtà Defezione Protesta*, Bompiani, Milano 1982
[205] Cfr. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002

per cui non si tratta di *prendere il potere*, «ma di difendere esperienze plurali, forme di democrazia non rappresentativa, usi e costumi non-statali»:

> Tipico della moltitudine postfordista è di fomentare il collasso della rappresentanza politica: non come gesto anarchico, ma come ricerca pacata e realistica di nuove forme politiche. Certo, già Hobbes metteva in guardia contro la tendenza della moltitudine a dotarsi di organismi politici irregolari: "nient'altro che leghe o talvolta mere adunanze di gente prive di un'unione finalizzata a qualche disegno particolare o determinata da obbligazione degli uni verso gli altri" (Hobbes 1651, p.197). Ma è ovvio che la democrazia non rappresentativa basata sul General Intellect ha tutt'altra portata: niente di interstiziale, marginale, residuale; piuttosto, la concreta appropriazione e riarticolazione del sapere/potere oggi congelato negli apparati amministrativi degli Stati[206].

Il ritorno del popolo: a proposito del dibattito sui populismi

Si è acceso nuovamente nel dibattito politico l'equivoco sull'uso del concetto di populismo. C'è un'ampia letteratura giornalistica e saggistica a riguardo. Sociologi, politologi, politici ed editorialisti si contendono usi propri e impropri di questo termine che, non a caso, comincia ad essere utilizzato al plurale (i *populismi*). C'è una considerazione preliminare da fare, molto banale: non bisogna confondere la tradizione politica del *populismo* e la categoria della *demagogia* come forma di mistificazione e seduzione di un *capo* nei confronti delle *masse*.

In origine, prima che gli venisse affibbiata una quantità di significati differenti e contraddittori, il termine populismo indicava un movimento politico e intellettuale russo sviluppatosi nella seconda metà dell'Ottocento, vicino al socialismo, che propugnava politiche di miglioramento della condizione contadina, e che aveva come punto di riferimento l'organizzazione sociale

[206] Cit. Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002, pp. 32-33

tradizionale delle comunità contadine nel *mir*, una sorta di consiglio del villaggio contadino, colta soprattutto nella sua estraneità alle forme politiche che si stavano sviluppando nell'Occidente europeo dentro lo schema degli stati nazionali.[207] Sebbene sia fruttuoso, non possiamo qui ripercorrere tematicamente il dibattito polemico tra i populisti russi e la frazione bolscevica di Lenin sullo sviluppo della rivoluzione rispetto agli stadi dello sviluppo capitalistico e dell'arretratezza russa. Nel 1891 negli Stati Uniti fu fondato il *Populist Party*. Il suo programma prevedeva la libera coniazione dell'argento, la nazionalizzazione dei mezzi di comunicazione, la limitazione nell'emissione di azioni, l'introduzione di tasse di successione adeguate e l'elezione di presidente, vicepresidente e senatori con un voto popolare diretto; fu sciolto dopo le elezioni presidenziali del 1908.[208] Nei decenni successivi il termine fu utilizzato per indicare fenomeni politici molto diversi nella storia, tra cui spiccano alcuni movimenti e regimi dell'America Latina (peronismo, bolivarismo, chavismo). In Europa ha assunto nel linguaggio comune un senso negativo ed è stato collegato ad esperienze politiche che vanno dall'estrema sinistra all'estrema destra. In Italia il termine è stato associato al fenomeno di Mani Pulite e a quello del berlusconismo. Oggi il dibattito sul populismo è ritornato a livello globale come espressione di confusione da parte della scienza politica e dell'opinione pubblica nella lettura che ha visto tornare in auge partiti e movimenti con al centro rivendicazioni basate sul recupero della sovranità nazionale e sull'agitazione contro le oligarchie finanziarie. Il dibattito ha contagiato anche i movimenti sociali radicali. In particolare si segnala in Italia il libro di Formenti su *La variante populista,* che individua in alcuni di questi fenomeni politici una chiave per leggere le configurazioni attuali dello scontro di classe e le prospettive di organizzazione che puntano a un carattere progressivo del ruolo dello Stato nei

[207] Cfr. Piperno F., *Sul populismo: ovvero della lotta per riappropriarsi di parole rubate dal nemico,* Euronomade.info, 25/05/2017

[208] Cfr. *Populismo*, in Treccani.it – Vocabolario Treccani on line, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011

confronti degli interessi delle classi lavoratrici nel contrasto alle politiche del neoliberismo.[209]

Tale dibattito si nutre anche delle teorie di Ernesto Laclau[210], che hanno ispirato movimenti e partiti politici dal Sudamerica all'Europa. In esse compare un'analisi del rapporto tra populismi e democrazia che attiene alla formazione dell'identità collettiva muovendosi ricostruendo, attraverso gli schemi concettuali di Freud e Lacan, alcuni fenomeni di psicologia delle masse.

Possiamo delineare in particolare tre usi differenti del termine, e in secondo luogo dimostrare che essi rivelano come le politiche ascritte alla categorie del populismo come contrasto, reazione e alternativa alle politiche neoliberiste rimangano in realtà all'interno della cornice del dominio neoliberale e soprattutto, invece che *anomalie*, esse risiedono interamente nel *tronco* della democrazia rappresentativa[211]:

1) In primo luogo il populismo si presenta come categoria del discorso dominante delle èlite: il suo uso è dispregiativo e porta con sé un pregiudizio nei confronti delle classi subalterne (parte dal presupposto del popolo considerato come ignorante, corruttibile e politicamente incapace).

2) La categoria viene anche utilizzata come etichetta per una gran numero di fenomeni politici diversi ed eterogenei che vanno dal culto della personalità di alcuni leader politici e di governo, alla trasformazione nel senso del *corporate State* – assimilazione dell'amministrazione statale alla gestione corporativa, aziendale – di alcuni governi nazionali (fenomeno comune a capi di governo e di Stato come Berlusconi, Erdogan, Trump, e più di recente Macron), infine ad una miriade di partiti e movimenti di ispirazione nazionalista, sovranista, che

[209] Cfr. Formenti C., *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo*, DeriveApprodi, Roma 2016
[210] Cfr. Laclau E., *La ragione populista*, Laterza, 2008
[211] Cfr. Festa F., *I confini del populismo. Su Laclau e le ambivalenze di un significante vuoto*, su OperaViva.info, 21/11/2016

rappresentano una versione moderna del fascismo e del nazismo (come il Front Nationàl in Francia, il grillismo e la versione della Lega di Salvini in Italia)

3) Infine la definizione del populismo per Laclau: l'idea della costituzione del popolo, in cui il popolo non è un elemento dato, presupposto, ma un fine, un orizzonte della prassi politica, qualcosa da costruire. Queste argomentazioni trovano un fondamento nella teoria della *Psicologia delle Masse* di Freud.[212] La costituzione di un popolo avviene tramite un processo di identificazione dei suoi membri, dei loro bisogni e aspirazioni in senso sociale, in una persona, un *leader*. Gli aspetti progressivi di questo processo si scontrano però con i limiti di quest'idea rispetto a uno dei principi della democrazia, che si fonda sulla possibilità del controllo del popolo sui propri dirigenti.

Come hanno messo in evidenza tra gli altri Dardot e Laval[213], queste interpretazioni del populismo si nutrono di un immaginario che, pur da punti di vista opposti, interpreta illusoriamente il neoliberalismo come dispositivo puramente economico di applicazione delle dottrine neoliberiste dal 1973, come trionfo dell'economia sulla politica, delle èlite finanziarie sugli stati, come degenerazione che deve essere ricondotta al dominio politico. Quest'illusione produce dei moti di reazione al neoliberalismo che rimangono completamente interni alla sua logica, rafforzandolo e aumentando la sua capacità di permeare le strutture del potere statuale, già evidentissima nella sua versione ordoliberale.

Di recente Franco Piperno ha insistito sulla deformazione dell'uso del termine populismo da parte del discorso dominante e della necessità di ricostruire e riappropriarsi del suo senso. Interessante, e a mi avviso corretta, è anche l'interpretazione di Jacques Rancière sull'uso del termine da parte del discorso

[212] Cfr. Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Einaudi, 2013
[213] Cfr. Dardot P., relazione alla conferenza *Crisi delle democrazia e nuovi populismi*, presso il Primo Festival DeriveApprodi, Roma, 25-27/11/2016

oligarchico dominante. Egli rileva altresì che *anche* questo concetto è preso in prestito dall'*arsenale leninista* in chiave progressista:

> In questo termine rientrano tutte le forme di secessione nei confronti del pensiero dominante, sia quelle che derivano dall'affermazione democratica, sia quelle che nascono dai fanatismi razziali o religiosi. E si cerca di dare a questo insieme così eterogeneo un unico principio: l'ignoranza degli arretrati, l'attaccamento al passato […] dei vantaggi sociali, degli ideali rivoluzionari e della religione dei padri. Populismo è il facile nome sotto il quale si cela la contraddizione esasperata fra la *legittimità popolare* e la *legittimità scientifica*, nonché la difficoltà del *governo della scienza* ad adattarsi alle manifestazioni della *democrazia* […]. Questo nome maschera e allo stesso tempo rivela il grande desiderio dell'oligarchia: governare senza popolo, cioè senza *divisione del popolo*, governare senza la *politica*. E permette al governo dei *sapienti* di esorcizzare la vecchia aporia: come può la scienza governare coloro che non la capiscono?[214]

Più in generale la categoria del populismo, oltre a prestarsi a interpretazioni contraddittorie che non aiutano la comprensione del rapporto tra masse e potere nei regimi contemporanei e a generare quindi confusione, pur avendo una possibile interpretazione in senso democratico e socialista come si è visto in alcune esperienze dell'America Latina, presenta evidenti limiti e si mostra come una categoria adatta a delineare uno sviluppo del dispositivo politico riabilitante per la sovranità statuale e dunque storicamente regressivo, in termini politici reazionario.

[214] Cit. Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007

Capitolo II

Guerra alla democrazia: costituzione dell'oligarchia tra Stato e dominio capitalista, principio d'anarchia e linee di fuga

Nella prima parte del lavoro è emersa la qualità dell'età moderna come crisi caratterizzata da una doppia tensione storica, che si riflette nella teoria politica e giuridica, tra il tentativo di assorbimento delle tensioni sociali dentro le strutture della sovranità (assolutismo, stato-nazione, strutture imperialistiche e imperiali) e dentro le strutture della divisione sociale del lavoro del capitalismo (proprietà privata, accumulazione, gestione delle popolazioni, governamentalità), e l'eccedenza continua alle strutture del dominio da parte del soggetto storico negativo della modernità, la moltitudine e le sue configurazioni, con il dispiegarsi storico della sua potenza nei processi rivoluzionari e nell'esercizio del potere costituente e della trasformazione sociale.

Le configurazioni storiche che emergono da questa tensione continua, tra dispiegamenti e catture, rappresentano una chiave per leggere categorie e definizioni utilizzate per descrivere fenomeni diversi e contradditori della politica nel XX secolo: totalitarismo, democrazia liberale, rappresentanza, socialdemocrazia, populismo. Individuare le correlazioni tra sistemi politici, processi sociali e trasformazioni produttive è la chiave per comprendere i problemi politici dell'attualità, rispetto alla questione fondamentale della democrazia.

In particolare analizziamo le modalità attraverso le quali il capitalismo ha assunto la forma non semplicemente di struttura economica e sociale legata alla produzione, ma come struttura di potere, e come lo Stato non sia semplicemente il suo accessorio, la sua manifestazione nel campo dello spirito, come pure ha voluto una certa tradizione del materialismo storico dialettico, ma un vero e proprio modo di strutturazione totale della società.

Questo modo di procedere deve fare i conti con quelle dottrine e ricette politiche che hanno sedimentato il pregiudizio che il pubblico statuale rappresenti una garanzia di controllo democratico rispetto al mercato, di garante della pace, e di tutela delle strutture della democrazia liberale rappresentate dallo Stato di diritto, dimostrando come di fronte alla storia più recente degli ultimi decenni esse abbiano dimostrato la loro infondatezza storica e la loro fallacità politica.

Osserviamo in sintesi come il lo Stato sia un agente della strutturazione capitalistica della società, che la sua essenza non sia tanto il libero mercato e la governance intesa come decentralizzazione, ma i monopoli e oligopoli economici e politici, e come questi meccanismi abbiano messo in discussione e spiazzato la stessa socialdemocrazia e oggi la stessa democrazia liberale.

In sostanza la salvaguardia delle oligarchie finanziarie si traduce in una guerra contro la democrazia condotta attraverso lo Stato. Dall'altro lato la prassi democratica si qualifica storicamente come esterna e opposta allo Stato – potenza “anarchica”, letteralmente priva di *archè* – cioè affermazione effettiva del principio di libertà, priva di quel principio d'ordine della società che è il presupposto di un'eteronomia tra soggetto e struttura del potere e dunque di ogni gerarchia in generale e della sovranità in particolare.

2.1 Costituzione del dominio, oligarchia e ragione neoliberale

Lo Stato come soggetto economico e come apparato di comando è divenuto sempre più nel Novecento uno strumento del dominio capitalista, nella sua capacità di regolare gli effetti destabilizzanti delle crisi, di costituirsi come soggetto economico, di muovere le leve dell'accumulazione capitalistica.

Il compromesso fordista-keynesiano su cui si è fondato l'ordine mondiale del dopoguerra ha saputo integrare in sé le aspirazioni progressive delle classi lavoratrici espressi dalle socialdemocrazie e dai partiti comunisti in Occidente, con l'esigenza dell'accumulazione capitalistica.

Si delinea una nuova fase in cui allo Stato liberale corrispondente alla forma dell'economia di mercato fondata sulla libera concorrenza, succede lo Stato capitalista, nella forme che oscillano tra le costituzioni democratiche e le dittature totalitarie, corrispondente all'economia pianificata e al ruolo di mediazione e di integrazione dei conflitti sociali nell'ambito del dominio statuale, comunque fondato sulla proprietà privata e l'accumulazione.

Così è possibile interpretare anche le costituzioni democratiche e i regimi politici dell'Occidente nel dopoguerra come quelle forme del diritto costituzionale che esprimono questa funzione dello Stato democratico come Stato capitalista. Di esse è possibile osservare la nascita, lo sviluppo e l'attuale crisi, coincidente col declino del welfare state, con la disgregazione dell'Unione Sovietica e del blocco socialista, e con l'avvento del nuovo ordine mondiale fondato sul cosiddetto *Washington Consensus*, sulla finanziarizzazione dell'economia e del debito pubblico, con l'affermazione di una razionalità politica neoliberale in Occidente, i cui effetti economici e sociali sono esplosi definitivamente con la crisi finanziaria iniziata nel 2008.

Molti autori hanno insistito sul fatto che i caratteri di continuità tra gli sviluppi dello Stato nel dopoguerra e le esperienze totalitarie dello Stato-corporazione del fascismo e del nazismo siano stati sottovalutati. Anche in Italia il tema della denuncia della *continuità dello Stato* nel passaggio dalla monarchia e dal

fascismo alla repubblica democratica, sia nei suoi aspetti formali (i codici giuridici, le istituzioni dello Stato) sia in quelli sostanziali (il personale burocratico, amministrativo e militare, la forma degli enti pubblici), è stato messo a tacere anche dallo stesso Partito comunista. Saranno i movimenti sociali dal 1968 in poi a rimettere al centro, in gran parte del mondo, la questione della forma autoritaria delle istituzioni dello Stato e delle istituzioni sociali (famiglia, religione, patriarcato, scuola, università) in aggiunta alla questione della libertà e dei diritti dei lavoratori rispetto alla disciplina della fabbrica fordista posta dalle lotte degli operai. Mentre nei paesi coloniali le lotte di liberazione nazionale costituiranno un progresso della volontà di autodeterminazione dei popoli e della loro emancipazione, che farà sentire i suoi effetti anche nelle lotte contro i colonialismi interni nei confronti delle minoranze oppresse in Occidente, inserendo al contempo progressivamente economie e mercati arretrati dal punto di vista capitalistico nell'ordine mondiale della globalizzazione.

L'ipotesi è che lo sviluppo delle forme politiche del secolo scorso abbia rafforzato una dimensione oligarchica del potere politico e ridotto la dimensione democratica alla vuota forma delle procedure espresse attraverso la mediazione delle forme mistificate dell'autoregolazione del mercato nei processi di *governance* e nell'interiorizzazione forzata della disciplina imprenditoriale nell'etica e nelle forme di vita delle classi subalterne.

Lo svuotamento di senso della forma democratica dello Stato capitalista appare più evidente se si considera la situazione internazionale. La logica retorica del neoliberismo come assolutizzazione del regime di concorrenza sul mercato globale e come riduzione dell'intervento pubblico nasconde invece l'impegno costante da parte degli apparati statali a garantire gli interessi degli oligopoli – trust e cartelli – attraverso la costituzione delle burocrazia in tecnocrazie finanziarie sul piano sovranazionale. Guerre e colpi di Stato sono stati strumenti complementari agli accordi internazionali per l'imposizione di questo schema di dominio, nascosti sotto la pretesa di *esportare* la forma democratica del capitalismo sul piano internazionale, e per l'allargamento e la strutturazione gerarchica dei mercati su uno schema imperialistico.

È necessario comprendere tale contesto di crescente incompatibilità tra democrazia e capitalismo, per individuare le reali possibilità della democrazia di interpretare le istanze di pace, giustizia sociale, e di uno sviluppo economico sostenibile per le popolazioni in relazione all'ecosistema.

Lo stato autoritario

Abbiamo già osservato le aporie rispetto all'esperienza del socialismo reale nella rottura della continuità rivoluzionaria del potere costituente.[215] Secondo Hardt e Negri la *critica dello Stato postmoderno* non prescinde dalla considerazione della seppur contraddittoria convergenza del socialismo reale con le democrazie capitaliste a partire dagli anni Trenta, mediante una transizione non più comunista ma socialista orientata a una sfida tra il sottosviluppo e il capitalismo maturo.[216] Nello sviluppo parallelo di queste forme lo Stato ha assorbito la società civile. Hardt e Negri parlano di *sussunzione reale della società civile nello Stato*. A essa contrappongono la pratica successiva del potere costituente come forma non rappresentativa del potere nel rifiuto dell'ordine statuale e nell'*autovalorizzazione* della cooperazione sociale della *moltitudine*, espressa, dopo la distruzione delle istituzioni della società civile (ad es. il sindacato operaio), attraverso pratiche di *rifiuto* (rottura del comando) e di *esodo* (fuga)[217].

Già nel 1942 Horkheimer rifletteva a posteriori rispetto allo sviluppo della *Teoria critica*[218] sulla dimensione totalitaria della politica. Successivamente la speranza di un rovesciamento rivoluzionario del nazifascismo e dell'apertura di

---

[215] Cfr. *supra*, *Potere costituente e comunismo, democrazia e produzione sociale: l'enigma della transizione rivoluzionaria e il suo fallimento*

[216] Cfr. Hardt M., Negri A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmodero*, Manifestolibri, Roma 1995, p. 111

[217] Cfr. *ivi*, pp. 148-149
Cfr. *supra*, *Moltitudine e prassi: disobbedienza civile ed esodo*

[218] Critica delle ideologie e critica sociale della Scuola di Francoforte;
Cfr. Horkheimer M., *Teoria critica*, 2 voll., Mimesis, 2014
Cfr. Adorno T. W., *Che cos'è la teoria critica*, 1969
Cfr. Bedeschi G., *Teoria critica della società*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1998

una fase rivoluzionaria in Occidente – che caratterizzò l'impegno politico degli intellettuali della Scuola di Francoforte – lasciò definitivamente il posto nel dopoguerra all'amara considerazione interpretata da Horkheimer che la dimensione totalitaria della politica sarebbe sopravvissuta alla sconfitta del nazifascismo come correlato non solo del capitalismo monopolistico ma anche del dominio tecnocratico in generale. Infatti Horkheimer criticò l'interpretazione del fascismo come eccezione storica che accompagnava la conversione democratica dei regimi occidentali: «il fascismo non è nato per caso. Dopo il fallimento dell'economia di mercato, gli uomini devono scegliere, una volta per tutte, fra la libertà e la dittatura fascista»[219].

Due constatazioni preliminari sono indispensabili per comprendere la posizione di Horkheimer:

1. il marxismo non è riuscito a creare un modello storico convincente per soddisfare le esigenze democratiche avanzate anche e precisamente dallo stesso marxismo;
2. le società occidentali non sono libere da forme latenti o in atto di fascismo, e gli Stati socialisti non hanno rappresentato una vera alternativa storica a questa situazione.[220]

Per Horkheimer le caratteristiche sociologiche della *società di transizione* evidenziano un «predomino delle strutture burocratiche, e un'organizzazione di tutti i processi sociali che coinvolge gli stessi sentimenti umani», non più «conseguenza semplice e chiara di determinati rapporti di produzione, queste caratteristiche agiscono anche sugli individui, trasformandoli»[221]. Queste considerazioni giustificano lo spostamento dell'impegno di Horkheimer sull'analisi dei fenomeni *sociopatologici* (autoritarismo, nazionalismo, pregiudizio) e sulla funzione *sociopedagogica* della teoria critica nel definire

[219] Cit. Horkheimer M., in *prefazione* a *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979.
[220] Cfr. Horkheimer M., in *prefazione* a *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979
[221] Cfr. *ivi*

un'antropologia e un'etica sociale sulla base della dottrina marxiana come antidoto alla minaccia del fascismo che si manifesta nei periodi di crisi.

Nel saggio del 1942 su *Lo Stato autoritario* Horkheimer mostra dapprima i caratteri essenziali, ancora attuali, della società di transizione. Alla crisi del sistema della libera economia di mercato che si manifesta come crisi della sfera della circolazione sopravvive la fascia superiore della borghesia industriale e statale. Lo Stato provvede alla salvaguardia del dominio capitalista, sottomette le condizioni generali della società nel passaggio dal capitalismo monopolistico al capitalismo di Stato: «lo Stato autoritario dei nostri giorni»[222]. Horkheimer ricorre a Engels per spiegare il passaggio:

> [...] il rappresentante ufficiale della società capitalistica, lo Stato, deve alla fine assumere la direzione della "produzione" […]; lo Stato moderno non è altro che l'organizzazione che la società borghese si dà per mantenere le condizioni esterne generali del modo di produzione capitalistico di fronte agli attacchi sia degli operai che dei singoli capitalisti […]; si appropria le forze produttive, […] diventa un capitalista collettivo […]; il rapporto capitalistico no viene soppresso, viene invece spinto al suo apice[223]

mediante «l'appropriazione dei grandi organismi di produzione e di traffico, prima da parte di società per azioni, più tardi di trust e in ultimo da parte dello Stato»[224].

Successivamente Horkheimer passa a considerare gli effetti dell'adeguamento delle associazioni (partiti e sindacati) della classe operaia ai mutamenti dell'economia: la fine della critica del lavoro e l'appiattimento sulla rivendicazione di una legislazione sociale del lavoro, la costituzione di segmenti privilegiati di aristocrazia operaia, la costituzione di burocrazie direttive separate dal corpo sociale. Paragonna il rapporto tra i dirigenti delle grandi organizzazioni operaie e i loro membri, con quello tra l'esecutivo nello statalismo integrale con

---

[222] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 1-2

[223] Cit. Engels F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 109 sg.; Cfr. Marx K., Engels F., *Anti-Dühring*, Rinascita, Roma 1950, pp. 302 sgg.

[224] Cit. Engels F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 118

la società nel suo insieme, basato sul disciplinamento e la chiusura alla spontaneità democratica delle masse e sulla repressione del dissenso. Per Horkheimer tale è il prezzo che le associazioni operaie devono pagare per svilupparsi e prosperare sotto il capitalismo, distaccandosi progressivamente dalla pratica dello sciopero generale e dell'azione diretta.[225] Anche Horkheimer pone l'alternativa fondamentale tra *consiliarismo* e *centralismo burocratico*:

> Invece di finire per risolversi nella democrazia consiliare, il gruppo può fissarsi come autorità. Lavoro, disciplina e ordine possono salvare la repubblica e liquidare la rivoluzione. Sebbene avesse affermato che la soppressione degli Stati faceva parte del suo programma, quel partito ha trasformato la sua patria industrialmente arretrata nel modello segreto di quelle potenze industriali che soffrivano del loro parlamentarismo e non potevano più vivere senza il fascismo. Il movimento rivoluzionario rispecchia negativamente la situazione contro cui si batte. Nel periodo monopolistico il possesso privato del lavoro altrui e quello statale si compenetrano. […] La contraddizione storica di chiedere al tempo stesso la pianificazione razionale e la libertà, la liberazione dalle catene e la regolamentazione, può essere superata; […] tuttavia alla fine è stata l'autorità a trionfare. […]
>
> Così la rivoluzione si ridusse a un trapasso più intensivo al capitalismo di Stato. [226]

Il giudizio di Horkheimer si riferisce evidentemente sia alla socialdemocrazia occidentale sia allo statalismo sovietico. [227]

Horkheimer arriva ad affermare che «la specie più coerente di Stato autoritario, […] liberato da ogni dipendenza dal capitale privato, è lo statalismo integrale» mentre da questo punto di vista «i paesi fascisti costituiscono una forma mista»[228]. Nello statalismo integrale la socializzazione viene per decreto, la regola aziendale si estende all'intera società, l'assolutismo giurisdizionale e le

---

[225] Cfr. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

[226] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 8 e p. 17

[227] Cfr. *supra*: ritorna qui la tematica affrontata in precedenza sulle ragioni del fallimento del potere costituente leniniano interpretate da Rosa Luxemburg. Un tema che sarà ripreso criticamente anche più avanti, cfr. *infra*

[228] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 11

sue competenze di polizia e controllo sulla vita degli individui si oppongono alla libera organizzazione della società. [229]

Più avanti egli evidenzia le linee di continuità tra guerra esterna e guerra interna – tra conflitti internazionali per il dominio del mercato e segmentazione su base razziale, sessuale e tecnica delle classi subalterne – che caratterizzano il governo autoritario:

> La massima ricalcata sull'economia di mercato, che all'anarchia nella società corrisponde il rigido ordine nella fabbrica, oggi significa che lo stato di natura internazionale, la lotta per il mercato mondiale, e la disciplina fascista dei popoli si condizionano reciprocamente. Sebbene oggi le élites cospirino insieme contro i loro popoli, sono sempre pronte a strapparsi l'un l'altra una fetta di territorio di caccia. Le conferenze economiche e quelle per il disarmo non fanno che rinviare di poco la contesa, il principio del dominio si rivela all'esterno come principio della mobilitazione permanente. […] Che si debbano fare discriminazioni economiche tra gli strati dei dominati, sia tra operai comuni e specializzati che tra i sessi e le razze, e che l'isolamento tra gli individui debba essere provocato sistematicamente ricorrendo a tutti i mezzi di comunicazione, […] rientra nel catechismo dell'arte di governo autoritaria. Essi devono dar retta a tutti, dal duce fino al capofabbricato, tranne che l'uno all'altro, devono essere orientati su tutto, dalla politica nazionale di pace fino alla lampada da oscuramento, purché non orientino sé stessi, devono mettere mano a ogni cosa, purché non tocchino il potere.[230]

Per i motivi esposti Horkheimer ritiene che i partiti di massa possano essere solo concorrenti e non avversari dello Stato autoritario, e che l'apatia politica delle masse non sia altro che una forma di scetticismo se non di ostilità nei confronti dei loro dirigenti. Egli non si rassegna tuttavia alla degenerazione autoritaria del socialismo, e giudica lo statalismo integrale come "limite" della speranza, giacché la monopolizzazione elitaria dei mezzi di produzione non sarebbe implicita nella dittatura del proletariato come fase di transizione, ma pone l'alternativa tra la continuazione dello sfruttamento e l'amministrazione della società basata sul libero consenso, posteriormente alla dissoluzione dei

[229] Cfr. *ibidem*.
[230] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 12

vecchi poteri. Egli individua nel sistema consiliare il terreno, proveniente dalla prassi, che indica alla società la modalità da intraprendere per la sua trasformazione, mentre alla razionalità del dominio che pone la società sotto il controllo dello Stato autoritario spetterebbe l'orizzonte della dissoluzione.

Horkheimer compie un significativo passo in avanti allorché propone una critica metodologica della dottrina marxiana del materialismo storico-dialettico (sviluppo delle forze produttive, successione dei modi di produzione, compito storico del proletariato, teoria degli stadi di sviluppo) del suo incedere necessitante sul capitalismo di Stato come "ultima tappa" rispetto all'autonomia della "volontà cosciente" della società libera, asserendo che anche «il razionale non è mai interamente deducibile»[231], e rivolgendosi chiaramente al rispecchiamento della dialettica hegeliana nel materialismo storico marxiano. Correlato necessario di ciò è il fatto che di fronte allo sviluppo degli antagonismi della società capitalistica e alle leggi insite del suo crollo «sussiste non solo la possibilità della libertà, ma anche quella di forme future di oppressione. […] come ricaduta o come nuova ingegnosa apparecchiatura. Con il capitalismo di Stato il potere può consolidarsi in modo nuovo»[232], individuando così i margini di sopravvivenza del capitalismo dopo la conclusione della sua fase liberistica, ma allo stesso evidenziando come anche il sistema dello Stato autoritario non abbia niente di eterno, esattamente come l'armonia dell'economia di mercato.

Nel mirino di Horkheimer c'è esplicitamente il giacobinismo della sinistra ed implicitamente lo stalinismo. Egli assimila la linea che conduce dall'opposizione di sinistra al terrore statalista di Robespierre, a quella che porta il partito e la sua avanguardia a estraniarsi dai suoi fini antiautoritari, a sostituire l'obbedienza alla solidarietà, a procedere per epurazioni piuttosto che per deviazioni, a confondere la dittatura del proletariato con il dominio tattico della sua direzione.

---

[231] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 18

[232] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 20

> L'orrore che si prova nell'attesa di un periodo autoritario della storia mondiale non impedisce la resistenza. Dopo l'abolizione di ogni privilegio l'esercizio di funzioni amministrative da parte di una classe o di u partito può essere sostituita da forme di democrazia senza classi che possono impedire che le posizioni burocratiche diventino posizioni di potere. Se in passato la borghesia ha tenuto sotto controllo i suoi governi mediante la proprietà, in una nuova società solo l'autonomia intransigente dei non-delegati potrà impedire all'amministrazione di rovesciarsi in dominio.[233]

Horkheimer denuncia uno strangolamento dell'utopia della libertà nella chiusura dell'orizzonte realizzativo del socialismo retto dall'autorità dello Stato nell'ambito nazionale, come semplice sostituzione di un apparato burocratico con un altro, che ha come prima preoccupazione la creazione di una nuova giustizia penale. Cita a tal proposito le significative conclusioni dell'economista Pirou:

> «non esiste un socialismo realizzabile che con mezzi autoritari […]. Nella nostra epoca l'autorità dello Stato viene esercitata nell'ambito della nazione. Anche se si ispira all'internazionalismo, nel suo programma d'azione il socialismo oggi non può essere che nazionale»[234]

denunciando questo adeguamento del socialismo allo "spirito del tempo" come effetto di un'assenza del proletariato come soggetto pieno della rivoluzione.

Oltre a sostenere in modo lungimirante la superabilità tecnica di una modalità centralistica di direzione della produzione come tendenza già effettiva delle strategie industriali, egli critica l'irrilevanza del problema di "cosa si debba fare del potere" rispetto alla socializzazione del lavoro esprimendo il suo nucleo argomentativo:

> Tale problema presuppone infatti la sopravvivenza di ciò che deve scomparire: il potere di disposizione sul lavoro altrui. Se realmente in futuro la società non funzionerà più sulla base della costrizione mediata o immediata, e si autodeterminerà invece sulla base dell'accordo, […] i risultati dell'accordo non possono essere anticipati teoricamente. I progetti di gestione dell'economia che trascendono ciò che già oggi è dato nel capitalismo di Stato, un giorno possono rivelarsi utili. Ma le riflessioni odierne destinate a servire la società trasformata nonn possono trascurare il fatto che nella democrazia

[233] Cit. Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 23
[234] Cit. Pirou G., *Neo-Liberalism, Neo-Corporatism, Neo-Socialism*, Parigi 1939, p.173

> senza classi ciò che si è escogitato non potrà essere imposto né con la forza né mediante la routine, ma per la sua stessa natura è riservato all'accordo stesso. Questa consapevolezza non tratterrà […] dal riflettere su come gli uomini possano vivere al più presto senza politica demografica e senza giustizia penale, senza industrie-modello e minoranze oppresse. Non è affatto sicuro […] che la destituzione delle burocrazie autoritarie sarà accompagnata da feste popolari della vendetta. Se tuttavia l'esautorazione dei dominanti avverrà ancora una volta ricorrendo ad atti di terrore, i singoli premeranno appassionatamente perché essa realizzi la sua vocazione. Null'altro al mondo può ancora giustificare la violenza, fuorché la circostanza che essa occorre per porre fine alla violenza.

Le riflessioni di Horkheimer aprono alla dimensione educativa, pedagogica come ambito di lavoro per la Teoria critica e per la sua rielaborazione della dottrina marxiana[235], esposta negli scritti successivi. In *Riflessioni sull'educazione politica* del 1963, egli riflette ad esempio sull'essenza politica di ogni insegnamento, sull'importanza culturale dell'esperienza, dell'attività libera, della gioia come elementi dell'educazione e dell'etica attraverso la *mimesi*: apprendimento della felicità e del godimento, opposto al semplice consumo; riflette sui limiti di un'autentica democrazia – che ascrive ai principi di Rousseau e di Locke e al modello storico delle assemblee autonome dei cantoni svizzeri – nella società di massa, in cui essa si traduce in delega ai partiti attraverso il voto, dipendenza, uniformazione politica e consumistica, mentre «la democrazia consiste proprio nel fatto che il potere non è accentrato nelle mani di grandi organizzazioni, ed è invece ripartito tra i singoli, appartiene a piccoli gruppi»[236]. Nello scritto *Per la critica della società attuale* ritorna sul problema della burocratizzazione. Cito qui un passaggio significativo in cui allude a una posizione anarchica della critica: «All'inizio della rivoluzione, Lenin ebbe a dire che si sentiva la mancanza di momenti anarchici: già allora si era accorto che la cosiddetta dittatura del proletariato poteva condurre a una dittatura più rigida»[237];

---

[235] Cfr. Horkheimer M., *Marx oggi* (1968), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

[236] Cit. Horkheimer M., *Riflessioni sull'educazione politica* (1963), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 127

[237] Cit. Horkheimer M., *Per la critica della società attuale* (1968), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p.

egli denuncia il regresso del soggetto singolo nella società dominata dalla *tecnostruttura* economica[238] e il pericolo rappresentato dalla posizione di potere del *military-industrial complex* e dai suoi effetti nei confronti della specializzazione del sapere e dell'*automatizzazione* della società. In questa rivalutazione del soggetto singolare c'è effettivamente un'apertura dei contenuti marxiani della Teoria critica alle idee dell'anarchismo attraverso l'altro caposaldo della sua concezione, il pensiero di Schopenhauer[239]. Nello scritto su *Marx oggi* Horkheimer cita direttamente la sua affermazione – «l'umanità al suo livello più alto […] non ha bisogno di uno stato» – prima di mettere in questione la validità scientifica e l'efficacia storica della teoria degli stadi di sviluppo e delle condizioni economiche dell'estinzione dello Stato teorizzata da Marx, Engels e Lenin:

> Postulando un futuro senza classi Marx ha portato fino in fondo la filosofia borghese e la sua conseguenza: la rivoluzione borghese. Perfino l'indirizzo rivoluzionario contrario al suo, l'anarchismo, è implicito nella sua istanza. Anche se i fondatori del socialismo moderno furono molto cauti nel descrivere la situazione finale è certo che la futura amministrazione non deve avere più nulla a che fare con il dominio. Come nell'anarchismo, anche qui postula il regno della libertà, dove ciascuno può sviluppare positivamente le proprie forze. […] ora deve cominciare la storia […] nel segno dell'autodeterminazione umana.[240]

La risonanza dell'impegno teorico e culturale di Horkheimer con le idee dell'esplosione della contestazione giovanile a partire dal 1968 e con la riapertura di una riflessione critica totale sulla società, sulle sue istituzioni e della loro invenzione nel pensiero libertario, è piena.

---

[238] Il termine è mutuato da Galbraith

[239] Cfr. Horkheimer M., *La teoria critica di ieri e di oggi* (1967), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

[240] Cit. Horkheimer M., *Marx oggi* (1968), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 159

Capitalismo e potere: sistema-mondo e governamentalità liberale

Per comprendere l'integrazione tra Stato e capitalismo è necessario cogliere le trasformazioni che hanno fatto sempre di più del sistema capitalistico un sistema di potere che trascende l'economia. Tra le teorie capaci di leggere in maniera organica lo strutturarsi del sistema capitalistico come sistema di governo complessivo della società e degli individui e di ricostruirne la genesi e lo sviluppo storico in maniera critica c'è senza dubbio il lavoro dei teorici del sistema-mondo (Wallerstein, Arrighi, Amin) e l'indagine genealogica sui rapporti di sapere-potere, sulla società disciplinare, sulla dimensione biopolitica della razionalità governamentale di Michel Foucault.

Non è possibile ripercorrere qui il pensiero e la ricerca di questi autori, le loro fonti e le loro implicazioni ma solo cogliere e segnalare alcune indicazioni metodologiche fondamentali, che costituiscono l'intelaiatura di un discorso critico sul rapporto tra Stato e dominio capitalistico nella modernità con numerosi elementi di convergenza che ricorrono tra diversi autori e prospettive considerati in questa ricerca. Essi inquadrano infatti, con grande ampiezza, la visione sulla situazione storica del dominio e del rapporto tra Stato e capitalismo, e sua logica interna e gli scenari di crisi e trasformazione che esso dischiude.

Wallerstein ha cominciato ad abbozzare la teoria dell'economia-mondo a partire dal 1974 per elaborarla nel corso dei decenni[241]. Egli riprende l'approccio metodologico della periodizzazione di lunga durata (*longue durée*) dello storico Braudel, che privilegia gli elementi di continuità delle strutture socio-economiche sugli eventi come chiave di lettura dei processi storici. Attinge al lavoro di Polanyi sulle integrazioni degli assetti economici con la struttura delle

---

[241] Cfr. Wallerstein I., *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century,* Academic Press, New York, 1974;
The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750, Academic Press, New York, 1980;
The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's, Academic Press, San Diego, 1989; tr. It. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., Il Mulino, Bologna 1978; 1982; 1995;
Il capitalismo storico, Einaudi, Torino 1985.

società. A partire dall'osservazione dell'evoluzione storica ed economica dei paesi post-coloniali egli assume l'elemento geografico come correlato del metodo del materialismo storico di Marx per evidenziare le contraddizioni interne ed esterne dello sviluppo del capitalismo rispetto all'autonomia spaziale e temporale delle diverse formazioni sociali.

Wallerstein ricostruisce l'esistenza di sistemi-mondo – formazioni sociali distinte e dalle caratteristiche autonome – a partire dai mini-sistemi delle economie di sussistenza agricola e del primo sviluppo urbano del Neolitico, e dalle prime strutture politiche. Attraverso la distinzione tra i concetti di *sistema-mondo*, *economia-mondo* – momento economico, strutturato orizzontalmente e orientato all'espansione su base culturale e sociale – e *impero-mondo* – momento politico, strutturato verticalmente su base gerarchica e orientato alla funzione tributaria e alla redistribuzione della ricchezza sociale e all'espansione territoriale tramite la conquista militare – Wallerstein descrive l'origine, l'affermazione e lo sviluppo dell'economia-mondo capitalistica come sistema globale a partire dal capitalismo mercantile e dall'espansione coloniale dell'economia-mondo europea dell'epoca rinascimentale. La logica dell'accumulazione capitalistica è il meccanismo, la molla che ha permesso storicamente al capitalismo di penetrare a fondo all'interno delle strutture sociali, e di sottomettere esternamente allo spazio europeo sistemi e mini-sistemi di economie-mondo e imperi-mondo, per affermarsi nel XIX secolo come economia-mondo globale, senza trasformarsi in impero-mondo[242]. Questo grazie alla sua peculiarità di distinguere, separare e articolare *sfera economica* e *sfera politica* in maniera differenziata e flessibile, di ammettere cioè la presenza di più centri di potere politico e strutture di governo localizzati, anzi di trarre vantaggio dalle discontinuità politico-territoriali, dalla loro articolazione in *centri* e *periferie*, come ulteriore fattore di espansione all'interno di un'unica dimensione economica mondiale. Le crisi dei sistemi-mondo scaturirebbero dalle contraddizioni che essi producono sul piano

[242] In questo la sua teoria è opposta a quella di Negri che sostiene invece l'integrazione dello spazio politico ed economico nella logica globale dell'Impero.

geografico nei conflitti tra centri di potere e nei flussi prodotti dalle condizioni diseguali dello sviluppo, e sul piano storico-temporale nei contrasti tra la continuità delle *tendenze di lungo periodo* e la discontinuità delle *fluttuazioni* dei *ritmi ciclici* di breve periodo. Perciò i sistemi non arrivano mai a disfarsi dei loro conflitti interni e ad evitare che si manifestino violentemente. In tal modo questa teoria reinterpreta ciò che Marx e Lenin avevano individuato come struttura della divisione internazionale del lavoro del capitalismo nella sua fase imperialistica, e delle sue contraddizioni. Wallerstein giunge alla negazione di una visione lineare e progressiva della storia, e quindi nega che «il capitalismo come sistema storico sia stato un progresso sui vari sistemi storici che lo hanno preceduto e che esso ha distrutto o trasformato»[243]; altresì estremamente ridimensionato ne esce il ruolo degli stati nazionali all'interno delle formazioni sociali sistemiche individuate.

Il lavoro teorico di Wallerstein ha intrecciato quello di tanti studiosi e intellettuali, tra cui Samir Amin, ma soprattutto Giovanni Arrighi[244]. Lo sviluppo e l'interazione delle teorie dei sistemi-mondo con altri filoni di ricerca ha messo in evidenza il nesso forte che esiste tra Stato e mercato, attraverso una visione sistemica, ciclica ed evolutiva della storia delle formazioni sociali. L'idea che sostiene il lavoro de *Il lungo XX secolo* di Arrighi è che esiste storicamente una relazione quasi simbiotica nella formazione del capitalismo e dello stato moderno. Egli inquadra in un arco temporale molto più lungo le tendenze che delineano la situazione contemporanea delle strutture di potere. In particolare interpreta l'espansione finanziaria dell'economia globale negli ultimi decenni del XX secolo non come fenomeno isolato, ma come tendenza ricorrente del capitalismo storico fin dalle sue origini.[245] Fasi di espansione finanziaria e fasi di crisi sono interpretati come segnali di passaggio del predominio all'interno del regime di accumulazione, tentativi di rigenerazioni del regime stesso, crisi

[243] Cit. Wallerstein I., *Il capitalismo storico*, Einaudi, Torino 1985
[244] Cfr. Arrighi G., *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano, 1996; *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008;
[245] Cfr. Arrighi G., *Postfazione*, ne *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano, 1996.

sistemica e disfacimento del regime. Secondo Arrighi, rispetto alla situazione contemporanea

> Un'anomalia cruciale è rappresentata dalla biforcazione, che non ha precedenti, tra potere finanziario e militare, e che, come ho sostenuto, potrebbe svilupparsi in una di queste tre direzioni: (1) la formazione di un impero mondiale; (2) la formazione di un'economia mondiale non capitalista; oppure (3) una situazione di caos sistemico senza fine.[246]

Le idee di Wallerstein e dei teorici dei *sistemi-mondo* condizioneranno l'analisi storica dei processi di civilizzazione e della costituzione moderna del dominio capitalista da parte di Ocalan.

Nella *Prefazione* al terzo documento degli *Scritti dal carcere* di Ocalan dedicato alla definizione de *La Road Map verso i negoziati*, a proposito delle questioni *geostoriche* che il testo solleva, Wallerstein mette a fuoco quattro contraddizioni nel funzionamento del sistema-mondo moderno:

1. la ricerca di sovranità da parte degli Stati;
2. la spinta di tutti gli Stati a diventare nazioni;
3. le rivendicazioni di democratizzazione nei confronti egli Stati;
4. i modi in cui il capitalismo mantiene il suo equilibrio[247]

In primo luogo, sulla *sovranità*, egli rileva che in realtà nessuno Stato sia effettivamente sovrano, cioè che prenda le sue decisioni autonomamente, e che la sovranità sia anzitutto un'aspirazione rivendicativa rivolta all'esterno dei suoi confini e all'interno verso i gruppi sociali. In secondo luogo, sullo *Stato-nazione*, definisce *giacobinismo* il meccanismo di difesa della sovranità dello Stato contro gruppi e istituzioni all'interno dei propri confini, basato su due elementi: «la pretesa che tutti i *cittadini* di uno Stato riconoscano di essere membri di un'unica *nazione*» e «la pretesa che la fedeltà dei cittadini a questa *nazione* abbia la priorità su qualunque altra: […] a una classe, a un genere, a una religione, a una

[246] Cit. *Ivi*.
[247] Cit. Wallerstein I., *Prefazione*, a Ocalan A., *La Road map verso i negoziati*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2014, p. 11

etnia, a un gruppo sociale»[248]; e registra come questa pressione incontri resistenze sempre maggiori verso una definizione *plurinazionale* degli Stati. In terzo luogo, sulla *democrazia*, egli afferma che la continuità storica, l'eredità dell'idea che la *sovranità* appartiene al popolo e non a un governante o a una legislatura sia ancora attiva dalla rivoluzione francese, e che, nonostante dalla progressiva trasformazione *democratica* degli Stati nel XX secolo basata su sistemi di rappresentanza pluralistici emerga una scarsa corrispondenza col principio di sovranità popolare e con la sua definizione di *democrazia*, «la lotta per la democratizzazione è diventata molto più attiva a intensa nell'ultimo mezzo secolo»[249] insistendo sull'incremento della partecipazione reale nei processi decisionali, ma è un *lavoro appena cominciato*. Infine, sul *capitalismo*, sistema basato sulla spinta verso l'accumulazione di capitale, egli osserva a partire dalla sua teoria che i suoi processi sono oggetto di *fluttuazioni* più o meno regolari, e come ogni sistema quando queste fluttuazioni si allontanano troppo dall'equilibrio e superano determinati punti critici esso entra in *crisi terminale* e diventa *caotico*; nella sua ottica «siamo in un periodo di transizione sistemica»[250] di cui non è possibile prevedere gli esiti, nei prossimi decenni, ma è possibile influenzarli, verso un sistema relativamente democratico e ugualitario o verso un sistema altrettanto gerarchico, sfruttatore e polarizzatore.[251]

Michel Foucault si è occupato invece, nel suo lavoro di scavo *genealogico* e *archeologico* della struttura del soggetto dentro le relazioni di sapere-potere, di delineare la formazione della razionalità governamentale, l'insieme di istituzioni, saperi, discorsi, tecniche, pratiche di governo che si afferma con la costituzione degli stati moderni. Governare per essi significa costituire l'ordine del discorso dominante, e strutturare la prassi dei soggetti all'interno di quest'ordine.

---

[248] Cit. *ivi*, p. 12
[249] Cit. *ivi*, p. 13
[250] Cit. *ivi*, p. 14
[251] Cfr. *ivi*, p. 15
Egli cala queste quattro contraddizioni nella situazione dell'azione politica della comunità kurda in Turchia.

L'oggetto di questa razionalità governamentale sono i corpi, la vita, il soggetto nella sua costituzione, ed è questa dimensione *biopolitica* delle relazioni di potere che costituisce la novità più importante delle società moderne. Foucault scopre i discorsi e le pratiche che portano alla costruzione delle *società disciplinari* e delle *società del controllo*, le relazioni con le istituzioni, in particolare le *istituzioni totali*. Il lavoro di Foucault rappresenta un attrezzo fondamentale per comprendere la razionalità neoliberale, i sistemi di governance, la dinamica di costituzione dei soggetti e dunque le forme di *assoggettamento* delle nostre società, la tessitura ubiqua del potere e della libertà nel nostro mondo e nelle nostre vite, la sua *territorializzazione* e d*e-territorializzazione*, le forme di introiezione del comando disciplinare, la loro dimensione etica, antropologica, oltre che politica ed economica.[252] In *Omnes et singulatim* e ne *La questione del liberalismo*, Foucault analizza il tipo di razionalità proprio dell'affermazione della governamentalità liberale e le relazioni di potere che essa comporta.[253]

Nell'interpretazione di Foucault da parte di Chignola emerge un'ipotesi differente da quella posta dalla Scuola di Francorforte rispetto ai problemi sollevati in precedenza[254] di cui segnalo una citazione particolarmente pregnante:

> Governamentalità è l'insieme delle istanze che adeguano l'esercizio del potere alla centralità dell'economia e non del diritto. Ma essa è anche la «linea di forza», così Foucault, che conduce alla preminenza di una funzione – il governo – rispetto ai meccanismi della sovranità e della disciplina; ed è infine il punto di vista che esorcizza lo spettro dello Stato, e l'effetto di «survalorisation» che lo investe tanto nella forma lirica del «mostro freddo» la cui presenza incombe sulle nostre relazioni, quanto in quella, paradossale perché apparentemente riduttiva, che di esso fa la sovrastruttura di processi di riproduzione che lo attraversano e che lo rendono tanto più importante da attaccare e da conquistare in quanto garante dell'assetto generale del dominio. Per Foucault, lo Stato non ha mai avuto l'unità che gli viene attribuita. Né come «soggetto» della storia costituzionale, né come sintesi sovrana delle sue funzioni. Lo Stato è sempre

---

[252] Cfr. Foucault M., *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001
Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, 2015
Foucault M., *La governamentalità*, in *Aut-aut*, 167-168 (1978), 28

[253] Cfr. Foucault M., *La questione del liberalismo*, in *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001
Cfr. Foucault M., *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001

[254] Cfr. *supra*

> stato un insieme di procedure e di tecnologie giuridiche ed extragiuridiche che solo l'incantamento filosofico-politico cui la modernità è soggiaciuta ha potuto imporre di pensare in termini unitari e di monopolio sovrano della decisione. Se qualcosa segna l'attualità «liberale» cui siamo assegnati, l'indicatore che permette di cogliere la tendenza che trascina il presente non è il processo di «statizzazione» del sociale del quale parla la teoria critica, l'invadenza di un potere esorbitante e totalitario capace di permeare ogni interstizio residuo della cooperazione e di ridurre monodimensionalmente la libertà degli individui, quanto piuttosto, e Foucault lo comprende benissimo, al punto di modificare integralmente la sua analitica del potere, la drastica limitazione della razionalità dello Stato che impone a quest'ultimo, a partire dall'acquisita centralità dei processi di mercato, di «governamentalizzare» i suoi dispositivi.[255]

Le ricezioni del lavoro di Foucault che mi sembrano più significative rispetto a questa ricerca sono quelle di Salvo Vaccaro, di Pierre Dardot e Christian Laval,[256] e di Maurizio Lazzarato[257]. Rispettivamente esse si concentrano sulla funzione coercitiva delle istituzioni di sapere-potere e sulla determinazione dell'autonomia della costituzione dei soggetti, sul carattere totale della razionalità governamentale nella dimensione di eccedenza rispetto alle politiche economiche e sociali nello strutturare il dominio capitalistico sulla società e sugli individui, sul carattere performativo, a un tempo etico e antropologico, delle categorie della responsabilità, della competitività, del debito, della produttività.

Ragione neoliberale, oligarchia e guerra alla democrazia

Le grandi trasformazioni tecnologiche, economiche, sociali, ci pongono ancora una volta la questione della compatibilità tra modo di produzione capitalistico e democrazia. Non è questo lo spazio per approfondire teoricamente il significato della crisi e della ristrutturazione, la prospettiva della fine o del

---

[255] Cit. Chignola S., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, 2014
[256] Cfr. *infra*
[257] Cfr. Lazzarato M., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, 2011
Lazzarato M., *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, 2013

mutamento del capitalismo contemporaneo. Mentre ci soffermiamo invece proprio sull'estensione del concetto di democrazia e sulle sue diversificazioni.

Cominciamo con l'osservare che all'interno della letteratura politologica liberale il problema esiste, anzi forse è sempre esistito. Fin dal principio del capitalismo ci si è posti il problema della funzione delle istituzioni pubbliche nel regolarne gli effetti e le finalità rispetto alla distribuzione del reddito e alla pianificazione economica. Questi correttivi, assorbiti storicamente – anche se spesso in maniera impropria – all'interno delle categorie di *welfare state* e *stato sociale*, hanno rappresentato in alcune fasi la condizione stessa dello sviluppo capitalistico, pena la sua implosione. Se assumiamo come proprie del movimento democratico le istanze alla base della costruzione successiva del welfare state, dobbiamo in qualche modo ricondurre la democrazia a una funzione del sistema capitalistico. E in effetti è ciò che si mette in luce.

L'altra ipotesi che bisogna prendere in considerazione è che non solo la logica del sistema capitalista e del mercato fondata sull'accumulazione e sulla proprietà privata sia in contraddizione forte con un'idea di democrazia radicale basata sull'eguaglianza sostanziale, ma che si manifesti un'incompatibilità tra dominio capitalista e democrazia anche nella sua forma liberale, e che essa si traduca in un'assimilazione della forma Stato alla forma *corporation*, con tutte le caratteristiche ideologiche e materiali ad essa correlate.

Infine, combinando le due ipotesi, l'ipotesi finale è che l'articolazione tra sistemi democratici liberali e welfare state sia totalmente inadeguata alla tendenza attuale dello sviluppo capitalistico e dunque che essa non possa essere né mantenuta né restaurata. Che la difesa della democrazia passi dunque per processi costituenti e di trasformazione sociale radicale piuttosto che per la correzione dei dispositivi procedurali costituzionali o degli effetti ecologicamente e socialmente insostenibili dell'economia di mercato.

In un libro che ha avuto non poca risonanza Colin Crouch ha proposto l'uso del concetto di *postdemocrazia* per descrivere le trasformazioni che hanno operato nel corso degli ultimi decenni modificando il rapporto tra la *democrazia*

in senso stretto e la *democrazia liberale* – cioè tra capacità dell'organizzazione sociale e della partecipazione di massa alla vita politica e la limitazione di questa partecipazione al sistema elettorale in un quadro di potere oligarchico e compatibile con gli interessi del capitalismo. Anche Crouch, come altri, descrive la parabola del sistema democratico attraverso le politiche economiche del keynesismo e lo sviluppo delle organizzazioni sociali e politiche di massa, la partecipazione attiva alla vita politica, l'acquisizione dei diritti sociali, e l'inversione di tendenza a partire dagli anni Settanta con la *deregulation* e l'applicazione delle ricette del neoliberismo, fino agli anni Duemila. Crouch inserisce, correttamente a mio avviso, la trasformazione della democrazia all'interno della trasformazione economiche del mondo del lavoro, della finanza, dei consumi, dei sistemi monetari e fiscali, del mercato mondiale. È in questo contesto che s'inscrive la crisi degli istituti politici di massa, partiti e sindacati, e si prepara la disgregazione sociale, in maniera inversamente proporzionale all'estensione del capitalismo nel welfare e nei servizi attraverso le privatizzazioni dei servizi pubblici e la terziarizzazione dell'economia. Il modello dell'azienda finisce così per diventare il modello istituzionale di riferimento, anche per lo Stato e per la politica. Secondo Crouch, accontentarsi del modello liberale della società democratica significa aprire la strada alla *postdemocrazia*, ossia a una forma spettacolarizzata e polarizzata della politica che di fatto esclude le masse e soprattutto le classi lavoratrici dalla politica. Non è un semplice ritorno indietro della democrazia nella sua fase liberale, ma un'evoluzione della democrazia che salvaguardando i suoi aspetti procedurali e formali, tracolla di fronte al dominio oligarchico delle èlite finanziarie. Si tratta di un'interpretazione a mio avviso corretta ma parziale e incompleta, che infatti si blocca non appena si pone la questione delle soluzioni e di un possibile *rovesciamento* di tali tendenze, senza riuscire a individuare strade percorribili che non siano tentativi quasi disperati di invertire queste tendenze *dall'interno* dei processi.[258]

[258] Cfr. Crouch C., *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2015

Dardot e Laval hanno impostato la questione in termini radicali. Troviamo un riassunto della loro prospettiva, sviluppata ed esposta compiutamente nei loro libri su *La nuova ragione del mondo* e *Guerra alla democrazia*, nell'introduzione al volume *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*:

> Burocrazie pubbliche, partiti della «democrazia rappresentativa», esperti, son sempre più rinchiusi in prigioni teoriche e dispositivi pratici dai quali non riescono a uscire. Il crollo di quella che era stata, fin dalla metà del XIX secolo, l'alternativa socialista, e che aveva contribuito a contenere o a correggere alcuni degli effetti più distruttivi del capitalismo, accresce la sensazione che un'effettiva azione politica sia impossibile o impotente. Collasso dello Stato comunista, mutazione neoliberista di quel che non merita nemmeno più il nome di «social-democrazia», deriva sovranista di buona parte della sinistra occidentale, indebolimento del lavoro salariato organizzato, crescita dell'odio xenofobo e del nazionalismo: tutti elementi che inducono a chiederci se ancora vi siano forze sociali, modelli alternativi, modalità organizzative e concetti che possano lasciar sperare in un *aldilà del capitalismo*. […] Dopo la Seconda guerra mondiale, la spinta del capitalismo era stata più o meno contenuta da politiche redistributive e sociali, scongiurando così – si credeva – il ritorno dei disastri sociali, politici e militari che aveva prodotto a partire dal XIX secolo. Negli anni Ottanta, il neoliberismo, aiutato in questo da un intero arsenale di politiche pubbliche, ha imposto una strada completamente diversa, estendendo a tutta la società la logica concorrenziale specifica del mercato. Ne è risultato un nuovo sistema di norme che si è impadronito delle attività lavorative, dei comportamenti, persino della mente delle persone. Questo nuovo sistema istituisce una concorrenza generalizzata, subordina il rapporto a sé e agli altri a una logica del superamento di sé e della prestazione infinita. Una norma concorrenziale che non nasce dentro di noi come un risultato naturale del nostro cervello, o come un fatto biologico, ma è l'effetto di una politica deliberata. È con l'attiva partecipazione dello Stato che l'accumulazione illimitata del capitale comanda in modo sempre più imperativo e rapido la trasformazione delle società, dei rapporti sociali e delle soggettività. Siamo nell'era del *cosmo-capitalismo*, nella quale, ben al di là dell'ambito lavorativo, le istituzioni, le attività, i tempi di vita sono sottomessi a una logica normativa generale che li rimodella e li riorienta secondo gli obiettivi e i ritmi dell'accumulazione del capitale. È questo sistema di norme ad alimentare oggi la guerra economica generalizzata, a sostenere il potere della finanza, a produrre crescenti diseguaglianze e a rendere socialmente vulnerabile la maggior parte della popolazione,

> accelerando l'uscita dalla democrazia[259]. […] Mentre paghiamo un prezzo per l'assenza di limiti del capitalismo, subiamo anche un notevole indebolimento della «democrazia», vale a dire di un certo numero di strumenti – per quanto pochi e limitati – grazie ai quali era ancora possibile contenere la logica economica dominante, mantenere spazi di vita sottratti al mercato, sostenere istituzioni basate su principi diversi da quelli del profitto, correggere o attenuare gli effetti della «legge della concorrenza globale».[260]

Wolfgang Streeck, allievo di Habermas e di Adorno, si interroga – alla luce della crisi globale dell'economia e dell'inasprimento dell'invadenza del comando tecnocratico sul contenuto delle politiche economiche e sociali degli stati, soprattutto in Europa – sulla crescente incompatibilità tra la governance neoliberale e le prerogative politiche degli ordinamenti democratici. L'ipotesi conclusiva del lavoro di Streeck è piuttosto netta: «se il capitalismo dello stato consolidato non è più in grado di produrre l'illusione di una crescita socialmente giusta e condivisa, arriva il momento in cui le strade del capitalismo e della democrazia si devono separare»[261]. A questo punto quali possibilità si aprono? Secondo Streeck

> l'esito più probabile di questo scenario sembra essere il completamento del *modello sociale hayekiano* fondato sulla *dittatura di un'economia di mercato capitalistica*, al riparo da qualsiasi correttivo democratico. La sua legittimazione sarà possibile solo se coloro che una volta costituivano il popolo dello stato finiranno per identificare la giustizia sociale con la giustizia del mercato, e per pensare a sé stessi come ai membri di un unico popolo del mercato. Inoltre la stabilità di questo modello richiederà strumenti efficaci per poter marginalizzare ideologicamente, disaggregare politicamente e tenere sotto controllo fisicamente chi non si adegua.[262]

In questa visione chi non si sottomette è condannato alla marginalità e alla protesta *irrazionale*. Si tratta di una vera e propria utopia, concepita a partire dal

---

[259] Cfr. Id., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it. R. Antoniucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013
[260] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, 2015
[261] Cit. Streeck W., *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 199
[262] Cit. *ivi*, p. 200

carattere dell'ideologia dominante – cioè la vulgata neoliberista – rispetto alle concrete condizioni storiche attuali.

L'alternativa a questa concreta utopia di un *capitalismo senza democrazia* sarebbe un'altrettanto utopica *democrazia senza capitalismo* o senza la forma attuale del capitalismo, ma si tratta per Streeck di un'ipotesi meno realistica, poiché esigerebbe un'*inversione di tendenza* irrealistica rispetto alle condizioni storiche attuali.[263] Punto di partenza di tale utopia sarebbe la constatazione che «il capitalismo democratico non ha mantenuto la sua promessa, e che la colpa di questa mancanza non è della democrazia bensì del capitalismo»[264], un punto di vista diffuso, anche tra gli stessi esponenti delle stesse oligarchie capitalistiche.[265] In tale prospettiva l'obbiettivo cesserebbe di essere la realizzazione della pace sociale mediante la crescita economica e nonostante la crescita delle disuguaglianze, ma diverrebbe il miglioramento delle condizioni degli esclusi dalla crescita neoliberista, se necessario a scapito della pace sociale e della crescita – ossia i due fondamenti del *capitalismo democratico*. Il significato di democrazia come *irriducibilità della giustizia sociale alla giustizia del mercato* implicherebbe infatti che decenni di trasformazioni e devastazioni istituzionali conseguite attraverso l'applicazione di ricette neoliberiste vengano annullati, che vengano tutelati i residui di strutture istituzionali in grado di collaborare a una trasformazione del rapporto tra giustizia di mercato e giustizia sociale, o addirittura alla sostituzione dell'una con l'altra.[266]

È in questa dicotomia che possiamo rintracciare un nucleo teorico fondamentale: la realizzabilità attuale di una proposta politica realmente democratica passa necessariamente per il mutamento di rapporti di forza sul piano istituzionale e sociale, quindi sul piano della decisionalità.

---

[263] Tuttavia, egli nota, ciò è stato vero anche per l'utopia hayekiana durante il lungo periodo keynesiano

[264] Cit. *ibidem*

[265] Streeck cita un reportage del *Die Welt* del 26 gennaio 2012 sull'apertura del World Economic Forum di Davos in cui sono riportate dichiarazioni di esponenti di corporation e banchieri presenti al forum – tra gli altri Ben Verwaayen, a.d. di Alcatel-Lucent, Brian Moynihan della Bank of America, e David Rubenstein del Carlyle Group – in cui vengono sottolineati limiti e fallimenti, eccessi, promesse mancate, della gestione capitalistica dell'economia di mercato, soprattutto per quanto riguarda il problema delle disuguaglianze e la gestione dei cicli economici

[266] Cfr. *ivi*

Solo in un mutato contesto materiale sarebbe infine sensato tornare a parlare di democrazia, perché soltanto in tale contesto si eviterebbe il pericolo di accontentarsi della *democratizzazione* di istituzioni che non sono in condizioni di decidere nulla. Oggi democratizzazione dovrebbe significare la costruzione di istituzioni in grado di sottoporre nuovamente i mercati al controllo sociale: dando vita a mercati del lavoro che lasciano spazio alla vita sociale, a mercati dei beni che non distruggono la natura, a mercati del credito che non istigano a far proliferare promesse che nessuno potrà mantenere.[267] Comunque tale proposta politica presupporrebbe per Streeck anni di mobilitazione e di disordini nei confronti dell'ordine sociale costituito.

Quali possibilità sussistono secondo Streeck per la democrazia in Europa? Il fallimento delle politiche economiche neoliberiste in Occidente, materializzatosi nella crisi cominciata nel 2008, conduce a una riflessione sul rapporto tra capitalismo e democrazia all'interno di quella giovane struttura sovranazionale che è l'Unione Europea e in particolare l'unione monetaria. È proprio la crisi a mettere sul banco di prova il ritorno alla vecchia promessa – in qualche modo fondante dell'unione – di un capitalismo socialmente pacificato. Occorre pertanto in primo luogo riflettere sui caratteri essenziali dell'esperimento europeo in relazione ai problemi individuati. Come dimostrato da Streeck, la crisi finanziaria, fiscale ed economica è il punto di arrivo temporaneo della trasformazione neoliberista del capitalismo.[268] Nella mutazione delle prerogative istituzionali degli stati-nazione, gli strumenti – espedienti contingenti – mediante i quali la politica democratica ha trasmesso l'impressione di un capitalismo capace di redistribuire i benefici della crescita – inflazione, debito pubblico e debito privato – si sono esauriti giacché considerati ormai troppo costosi dai capitalisti, pur essendone stati essi tra i principali beneficiari.[269]

Per gli epigoni del neoliberismo europeo, la crisi è l'opportunità per accelerare un processo forzoso di ristrutturazione economico-sociale e istituzionale sul

[267] Cfr. *ivi*
[268] Cfr. *ivi*
[269] Cfr. *ivi*

piano globale. In questo processo le sole autorità per la *governance* di cui dispone il capitalismo sono i presidenti delle banche centrali e le tecnocrazie finanziarie. I governi degli stati nazionali sono bloccati dai residui delle costituzioni democratiche, mentre i parlamenti sono declassati a organo di ratifica di decisioni assunte dall'alto, dunque spogliati delle loro prerogative. La rinuncia ad avere una propria moneta e dunque alla possibilità di ricorrere alla svalutazione monetaria come strumento di regolazione economica, comporta per gli stati nazionali l'eliminazione di un'importante variabile di autonomia politica, obbligando i governi a utilizzare lo strumento neoliberista della *svalutazione interna* – aumento di produttività e competitività attraverso la flessibilità del lavoro, l'abbassamento dei salari, l'aumento degli orari e dello sfruttamento, la mercificazione dello stato sociale attraverso le privatizzazioni. Streeck osserva come il tentativo di trasformare la società europea in una società di mercato attraverso l'introduzione della moneta unica – cioè l'applicazione di un modello economico e sociale unico e dunque organizzato attraverso l'economia standard senza tener conto delle differenti strutture, istituzioni, modi di vita e tradizioni al suo interno – consista nella sostituzione più o meno violente degli stati e della loro politica con i processi di autoregolazione dei mercati, con modalità che Polanyi definiva come un *laissez-faire pianificato*[270] e definisce con le parole di quest'ultimo un *esperimento frivolo* l'omogeneizzazione e la presupposta convergenza di sistemi sociali così diversificati, attraverso l'abolizione della svalutazione, nello spirito dell'ideologia neoliberista assurta a dogma religioso, analogamente a ciò che era stato il *gold standard* per gli economisti classici nel diciannovesimo secolo. Infatti l'innovazione più avanzata promossa dai tecnocrati europei per ristabilire un regime di crescita è consistita nei salvataggi alle banche attraverso la garanzia dell'acquisto a tassi garantiti dei titoli di stato acquistati dalle banche private da parte della Bce. Tale strategia si è ripetuta negli interventi salva-banche dei paesi europei, e nel cosiddetto *quantitative easing*, realizzando un mascheramento di politiche economiche attive di finanziamento

[270] Cfr. Polanyi K., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974

agli stati con interventi di politica monetaria.[271] Tale mascheramento è dovuto, sempre secondo Streeck, alla paura da parte della Bce di perdere la propria indipendenza politica come istituzione finanziaria e assumere una funzione di governo istituzionale, circostanza che costringerebbe la Bce ad agire nel segno della mobilitazione del consenso per sostenere le proprie decisioni. Ciò pur essendo *de facto* un governo.[272] Questa azione di governo di impronta neoliberista non può fare altro che subordinare interventi di supporto delle economie all'applicazione di *riforme strutturali*, per quanto ciò esuli dall'ordinamento giuridico, alla ricerca di un nuovo regime di crescita che disinneschi la catastrofe ciclica delle bolle debitorie. Dunque si tratta della prosecuzione delle politiche neoliberiste come requisito politico per l'*ossigenazione* dei mercati finanziari. Ma nessuno è in grado di fornire garanzie sul loro funzionamento.[273] Un esempio è l'applicazione della *flessibilità* sia in ambito creditizio che lavorativo: i benefici sono solo apparenti o effimeri.[274] Dunque la prospettiva del conflitto sulla distribuzione della ricchezza nella società di mercato capitalistica appare ineluttabile. Alla prova dell'analisi economica di Streeck, sia la strada neoliberista dogmatica di una ri-espansione del debito per finanziare nuovi cicli di crescita, sia la strada di matrice più neo-keynesiana di un ritorno all'inflazione, correrebbero il rischio di sfuggire al controllo della governance, colpire il mondo del lavoro e lo stato sociale in maniera sempre più veloce e forte, provocando malcontento e instabilità politica.

Come aveva anticipato nella parte introduttiva del suo lavoro, e in continuità con lo spirito dei suoi maestri della Scuola di Francoforte, Streeck non ritiene di

---

[271] Cfr. Streeck W., *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013

[272] Si ripropone quanto è avvenuto in altri casi storici come nell'Italia post-tangentopoli dove una tradizionale forza governativa della Banca d'Italia, di fronte al crollo del sistema dei partiti sotto il peso degli scandali e della corruzione, si era spinta al punto di far assumere ai suoi governatori – Carli e Ciampi – le cariche di presidente del Consiglio, ministro delle Finanze e presidente della Repubblica. Da notare è che ciò è stato possibile anche perché esisteva un interesse nazionale bipartisan affinchè l'Italia soddisfacesse le condizioni di ingresso nell'unione monetaria. Oggi Mario Draghi può essere considerato l'erede di questa tradizione a livello europeo.

[273] Cfr. *ivi*

[274] In Italia l'ultima riforma del mercato del lavoro, il cosiddetto Job's Act, è evidentemente fallito rispetto ai suoi obiettivi dichiarati, come hanno dimostrati i rilievi statistici.

poter avanzare soluzioni. Egli rimane impigliato nello sforzo di prefigurare un ritorno *neokeynesiano* di ricette socialdemocratiche in un quadro di condizioni mutate in cui la loro realizzazione appare difficile.[275] La sua proposta si può riassumere nell'opzione di un *controllo democratico* sui *mercati*. Che tuttavia non mette in discussione i mercati stessi e le forme dell'appropriazione che li presuppongono. Egli rimane così confinato in una visione *nazionale* delle democrazie europee come unico spazio possibile per l'esercizio di un controllo democratico sulle politiche economiche, perlopiù attraverso le politiche monetarie.

Il problema della costituzione oligarchica, dunque antidemocratica, del sistema neoliberale del dominio capitalistico, è stato ripreso da Dardot e Laval, che nel loro libro *Guerra alla democrazia*[276] spiegano come il dispositivo della *crisi* sia in realtà una funzione permanente di distruzione delle istituzioni sociali collettive e delle libertà individuali, quindi della democrazia, e quindi soprattutto delle funzioni liberali e sociali dello Stato democratico, in nome dell'assolutizzazione del regime economico di mercato e della funzione dello Stato-impresa. La *crisi* maschera dunque la guerra per la costituzione di un ordine oligarchico e antidemocratico:

> […] la parola «crisi», utilizzata negli ultimi trent'anni per indicare un meccanismo oggettivo indipendente dall'azione umana, maschera di fatto la realtà di una guerra politica portata avanti da diversi attori, privati e pubblici, nazionali e globali. Da questo punto di vista la politica, in quanto esercizio del potere, non è nient'altro che la forma con la quale viene instancabilmente portata avanti la guerra tra classi da parte dell'oligarchia politico-finanziaria. Questa guerra ha per posta in gioco l'organizzazione della società e per strumento l'economia. Ha l'obiettivo di trasformare, talvolta distruggere, le istituzioni sociali che garantivano una relativa autonomia individuale, famigliare, e più in generale collettiva di fronte al mercato del lavoro e alla subordinazione nei confronti del capitale. Gli argomenti di moralità sulla «virtù»

[275] Cfr. *ivi*
[276] Cfr. Dardot P. & Laval C., *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, DeriveApprodi, 2016

> dell'austerità nascondono a stento l'obiettivo principale: indebolire fino a far scomparire tutto ciò che ha consentito agli individui, soprattutto a partire dalla metà del XX secolo, di non stare completamente in balìa del capitale e del mercato. Questa guerra ha come effetto più complessivo quello della disattivazione di qualunque capacità di azione collettiva autonoma della società.
> Il neoliberismo è così attivamente impegnato a sfasciare la democrazia. Imponendo lentamente, pezzo dopo pezzo, una cornice normativa globale che assolda individui e istituzioni dentro una logica implacabile volta a demolire le capacità di resistenza e di lotta. Una logica che nel tempo non si indebolisce, bensì si rafforza. È questa natura antidemocratica del sistema neoliberale a spiegare la spirale della crisi economica che attraversiamo.[277]

Questa *de-democratizzazione*[278] rappresenta la *forma di governo* specifica del capitalismo neoliberale, l'applicazione di una visione *oligarchica* della società basata sulla preminenza del *diritto privato* come prevista dalle dottrine ordoliberali. Dardot e Laval chiamano la definiscono come strategia del *blocco oligarchico neoliberale*. Essa va a comporre quel *corporate power* che reinterpreta le caratteristiche teologico-politiche del sovrano-dio, della patria-nazione nell'ambito dell'impresa. Essi distinguono quattro componenti principali di questo potere:

> l'oligarchia governamentale e la casta dei burocrati che sono alla dirigenza di Stati e organismi internazionali; gli attori finanziari e il top management delle grandi imprese […]; i grandi circuiti mediatici dell'opinione e del divertimento […]; le istituzioni universitarie ed editoriali […] distributori del cemento discorsivo del potere oligarchico

È interessante per la nostra ricerca osservare come Dardot e Laval definiscono la funzione specifica del nazionalismo contemporaneo rispetto a quello succeduto alle rivoluzioni moderne[279]:

> […]mentre il nazionalismo del 1880 era inscritto nel contesto di un'affermazione della sovranità delle giovani nazioni successiva alle insurrezioni del 1848, il nazionalismo

[277] Cit. Laval C., Dardot P., *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 27-28
[278] L'espressione è di Wendy Brown
[279] Cfr. *supra*

> contemporaneo è anzitutto mosso dall'intenzione di ripristinare una sovranità perduta, fantasmata in una forma nostalgica e reazionaria.[280]

Secondo Dardot e Laval per contrastare questa guerra è necessario superare i limiti storici della sinistra politica e organizzare un blocco democratico che si riconosce nella sperimentazione del comune. Essi quindi rifiutano l'ottica socialdemocratica e denunciano l'impossibilità di ritoccare attraverso le riforme gli effetti del capitalismo neoliberale. Questa impostazione resta chiarita solo parzialmente. Una critica di Maurizio Ricciardi ha giustamente posto l'accento sul tema della soggettività:

> Affinché la democrazia sia questo spazio di azione politica, il problema di chi ne è il soggetto va perciò posto dentro alla stessa democrazia per disinnescarne la logica universalistica, soprattutto nel momento in cui la rassicurante categoria di popolo risulta inutilizzabile in quanto legata a doppio filo alla vicenda della statualità moderna. Per non ridurla a una strategia difensiva contro le oligarchie e i loro abusi bisogna determinare le posizioni soggettive capaci di «istituire» uno spazio di iniziativa politica autonoma, cioè di scegliere i punti di impatto con le altre forze che attraversano quello spazio. Dardot e Laval delineano puntualmente il campo di forze in cui il progetto democratico dovrebbe collocarsi, ma non nominano mai i suoi soggetti.[281]

Di particolare interesse da questo punto di vista è l'analisi del sociologo Ulrich Beck che, come Bauman, si è interrogato sul portato della globalizzazione come processo di trasformazione e ristrutturazione del capitalismo nei confronti delle istituzioni sociali e del loro aspetto democratico. Egli contrappone alle *società della piena occupazione* afferenti a una *prima modernità* – contraddistinta a sua volta dall'esistenza delle *società nazional-statali* e delle *società dei gruppi collettivi* e basata su una *chiara distinzione tra società e natura*, in cui la natura è vista come risorsa inesauribile per il processo di industrializzazione e al tempo stesso come entità estranea – le *società capitalistiche del reddito* di una *seconda*

[280] Cit. Laval C., Dardot P., *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 12

[281] Cit. Ricciardi M., *La democrazia dopo la democrazia. Dardot e Laval e la possibilità di un «comune politico»*, su Connessioniprecarie.org, 31/12/2016

modernità. I caratteri di quest'ultima sarebbero il *globalismo* – definito da Beck «la dittatura neoliberista del mercato mondiale»; – l'intensificazione dei processi di *individualizzazione* in una sorta di *individualismo istituzionale* – cioè la sostituzione dell'individuo al gruppo e alla famiglia per ciò che riguarda la formazione, i diritti politici e civili, i diritti sociali, la partecipazione al mercato del lavoro, la mobilità; – la contrapposizione tra natura e società che si manifesta nella crisi ecologica che egli chiama *società mondiale del rischio*; infine il superamento dell'apparato concettuale di una società basata sul lavoro, fondato sulle trasformazioni del capitalismo digitale, della comunicazione, dell'informazione e dei mercati globali.[282]

La posta in gioco per Beck è proprio la possibilità di un contrasto sempre più forte e polarizzato tra capitalismo e libertà/democrazia. Egli insiste sulla possibilità in positivo di un potenziamento della *società civile* capace di dischiudere uno spazio istituzionale autoresponsabile e creativo tra lo Stato e il mercato. Ma intravede contro questa possibilità almeno tre *contro-sviluppi*: il primo è l'emergere di una sorta di *nazionalismo postmoderno* e la fondazione di nuove identità nazionali nelle nuove condizioni della società individualizzata; il secondo la chiusura su sé stessa dell'alleanza tra Stato e mercato caratteristica della *prima modernità* in cui lo spazio della politica è annullato e la *libertà politica* è sottomessa alla *libertà dei consumi*, e che inaugura anche forme di capitalismo definite su base etnica; il terzo è il rafforzamento di un paradigma che definisce *autoritarismo democratico*, ossia una commistione di pratiche di governo autoritarie e forme democratiche, nelle quali la democrazia gioca un ruolo sempre minore.[283]

---

[282] Cfr. Beck U., *Seconda modernità*, in *Libertà o Capitalismo? Varcare la soglia della modernità*, Carocci, Roma 2001, pp. 21-23

[283] Cfr. Beck U., *Libertà o capitalismo*, in *Libertà o capitalismo? Varcare la soglia della modernità*, Carocci, Roma 2001, pp. 75-78

Costituzione democratica e Stato borghese

Le costituzioni democratiche del dopoguerra sono state la risposta costituzionale al fascismo e l'alternativa al totalitarismo. Tuttavia il contenuto e la forma di queste costituzioni non sono stati sufficientemente oggetto di una critica democratica radicale. Anzi, sorprendentemente, proprio i partiti socialdemocratici e comunisti hanno acriticamente celebrato la costituzione italiana come *democraticamente avanzata* rispetto ai suoi principi cardine, di fatto accettando e facendo proprio l'ordine sociale presupposto da queste costituzioni, ridefinendo la strategia del passaggio al socialismo attraverso la democrazia parlamentare e dunque attraverso lo Stato.

In un libro[284] del 1975 Ugo Rescigno ha proposto un'attenta analisi critica della costituzione italiana, dimostrando come essa presupponga l'ordine sociale capitalista, e quindi dimostrando l'impossibilità della strategia del Partito comunista di realizzare il socialismo dentro l'ambito costituzionale semplicemente cambiando i rapporti di forza. Non sono solo l'interpretazione giuridica e politica della costituzione e il delinearsi dei rapporti di forza politici a costituire il campo di battaglia per l'applicazione e l'estensione dei diritti sociali, anzi la costituzione presuppone formalmente un ordine della società, e un ordine del sistema istituzionale che, seppure nella forma democratica, racchiude la stessa essenza dello Stato liberale, quello di essere strumento del dominio capitalista. Riportiamo qui alcune delle acquisizioni che la critica di Rescigno giunge ad ottenere, sottolineando che esse valgono non solo per la costituzione italiana.

Egli dimostra che i principi della costituzione italiana, raccontati come progressivi e avanzati sul piano democratico, costituiscano una realizzazione dell'ideologia borghese sul piano dei rapporti sociali e della concezione delle libertà individuali e dei diritti, e operano attraverso una continua mistificazione di principi astratti.

---

[284] Rescigno U., *Costituzione italiana e Stato borghese*, Savelli, Roma 1977

Ma la critica non si ferma al piano ideologico.

Dapprima egli considera la costituzione in materia di rapporti economici. Gli artt. 36 e 37 presuppongono il *salario* come forma di retribuzione del lavoro e quindi il regime del lavoro salariato, mentre l'art. 42 presuppone l'esistenza della *proprietà pubblica* o della *proprietà privata* e afferma la sfera della circolazione di quest'ultima, cioè il *mercato*. Dunque la Costituzione italiana presuppone la società mercantile. Inoltre la disciplina del lavoro salariato nasconde sotto le formule generiche della libertà e della dignità la specificazione del rapporto salariale in termini quantitativi e la sua estensione.

Gli artt. 44, 45, 33, 35, enunciando la tutela dell'artigianato, della piccola proprietà e delle professioni, presuppongono modi di produzione diversi da quella capitalista, tutti basati sulla produzione mercantile, tuttavia l'accento sulla tutela e la disciplina prevalente dell'impresa capitalistica (art. 41-44 e 47) presuppone il modo di produzione capitalistico come dominante. Il principio della libertà dell'iniziativa economica privata, cioè capitalistica, (art. 41) è limitata solo in positivo, e in maniera generica, rispetto alla possibilità di contrasto con l'utilità sociale, la sicurezza, a libertà e la dignità, ma presuppone la possibilità da parte del capitale di usare la sua arma principale: ritirarsi dai o ricollocarsi nei settori della produzione, per ristabilire il dominio sugli operai e ricostituire i margini di profitto. Quindi la costituzione garantisce la riproduzione del rapporto capitalistico.[285]

Secondo Rescigno, a proposito delle possibilità di modifica costituzionale, l'inamovibilità dei diritti di libertà e la possibilità invece di modificare i diritti di tutela della proprietà privata e dell'iniziativa economica privata non costituiscono affatto in sé la possibilità di modificare il regime della proprietà in un orizzonte socialista. Poiché questa presupporrebbe la modifica dell'art. 42 che tutela la libertà fondamentale della proprietà privata senza distinguere tra proprietà individuale e proprietà dei mezzi di produzione, delle norme sulle

[285] Cfr. Rescigno U., *Costituzione italiana e Stato borghese*, Savelli, Roma 1977

nazionalizzaioni (art. 43), sulle cooperative (art. 45) sulla cogestione aziendale (art. 46) e sul risparmio e il credito (art. 47). È invece previsto il regime di un capitalismo di Stato basato sull'estensione della proprietà e dell'azionariato pubblici.

Consideriamo ora il piano della costituzione politica. Anzitutto Rescigno sottolinea la mistificazione della categoria di *popolo* come base per la sovranità democratica, in cui le diverse classi sociali sono ricondotte all'unità entro la categoria del *corpo elettorale*. Una seconda mistificazione sarebbe l'appiattimento dell'opposizione tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta, cioè «il problema storicamente irrisolto del rapporto tra società e Stato, cittadini e potere, classi e dominio di classe»[286] ridotto a un semplice problema tecnico del modo attraverso cui il popolo esercita il potere politico *entro lo Stato* e le sue regole. La terza mistificazione sarebbe la caratterizzazione rappresentativa del potere politico che proietta nell'intero apparato dello Stato la rappresentazione del potere del popolo delegata ai suoi rappresentanti eletti. Tali mistificazioni intervengono a celare l'essenza reale dello Stato come *apparato monopolizzatore della forza* che si esprime soprattutto nell'*apparato burocratico* e nell'*apparato militare*, di cui Rescigno descrive la struttura, la potenza e l'ineffabilità della centralizzazione di potere basata sul *monopolio della forza*, basata sulla riduzione e l'espropriazione dell'uso sociale della forza, a partire dall'uso delle armi, che caratterizzava la libertà civile delle società antiche, disciplinato all'interno della costituzione italiana solo apparentemente in maniera legittima e ragionevole.

Rescigno si sofferma molto sulla nascita degli apparati amministrativi e militari permanenti nella costituzione dello Stato moderno e sulla sua essenza:

> Questo mostro […] può assumere gli aspetti terroristici più aperti, può pretendere di assorbire in sé tutta la realtà sociale, di porsi come un'unica realtà […] può tendere a tradurre in pratica la sua autoproclamazione di Stato organico, di Stato etico, di Stato-corporazione, può presentarsi […] come fascismo, e allora ognuno lo riconosce. È lo

[286] Cit. Rescigno U., *Costituzione italiana e Stato borghese*, Savelli, Roma 1977, p. 36

> Stato in tutta la sua purezza e assolutezza. […] Ma anche quando si presenta col volto addomesticato della legalità, del diritto, della subordinazione a regole inderogabili da esso stesso poste e accettate, resta un mostro […] Perché resta il monopolizzatore della fora […] detentore del potere di coercizione più penetrante e incisivo che sia umanamente pensabile.[287]

Sulla base di questa considerazione egli esprime la sua visione generale della garanzia costituzionale delle libertà:

> Le libertà democratico-borghesi sono certamente una conquista storica, ma una conquista che reca in sé stessa, organicamente, il proprio limite […] la propria limitatezza e fragilità; la confessione che ogni libertà è esposta al pericolo mortale di essere distrutta dalla forza dello Stato, l'ammissione che il potere è stato limitato e circoscritto, ma resta potere separato e contrapposto agli uomini, […] da cui bisogna garantirsi con meccanismi formali. La proclamazione dei diritti di libertà lungi dall'essere la dimostrazione della riconciliazione dei singoli col potere, della società con lo Stato, è la conferma più clamorosa della separazione e opposizione tra Stato e società, tra potere e cittadini. La società ha conferito ogni suo potere ad un apparato particolare, separato e distinto da sé, […] per questo deve trovare garanzie affinchè questo apparato rispetti una sfera minima di autonomia e di libertà.

L'analisi della costituzione italiana rapportata all'essenza dello Stato moderno conduce Rescigno ad esprimere posizioni importanti a proposito della *storicità* dello Stato. Questi caratteri specifici da lui evidenziati lo portano ad escludere la considerazione di forme politiche come le città antiche e i comuni medievali come propriamente Stati, e a considerare le caratteristiche della *professionalizzazione* dell'apparato dello Stato moderno – *separatezza*, *auto amministrazione*, *impenetrabilità* – come connaturate alla società divisa in classi e dominata dal capitale: «questo apparato detentore esclusivo della forza materiale è nato col capitalismo ed è inseparabile da esso»[288].

Rescigno arriva a definire il rapporto polare che s'instaura tra Stato democratico e fascismo, sintetizzando perfettamente così l'evoluzione storica e la continuità del rapporto tra democrazia e fascismo in Italia:

---

[287] Cit. *ivi*, pp. 41-42
[288] Cit. *ivi*, p. 50

> Il fascismo è il polo simmetrico ed immanente dello Stato democratico. […] Lo Stato borghese, giunto alla sua maturità, oscilla organicamente tra democrazia rappresentativa e fascismo; […] la borghesia ha più armi al suo servizio e non ha paura dello Stato democratico, perché sa che in ogni momento esso può trasformarsi nel suo contrario. All'inverso la classe operaia, finchè autolimita sé stessa entro lo Stato democratico […] perde ogni autonomia […]: il suo compito disperato diventa quello di inchiodare la borghesia al suo Stato nella forma democratica, cercando tenacemente di impedire che questa forma democratica si trasformi nel suo polo immanente, la dittatura fascista; […] compito che fallisce clamorosamente quando il capitale spinge irresistibilmente alla dittatura fascista per garantire la sua sopravvivenza e la classe operaia resta ostinatamente aggrappata allo Stato democratico, senza rendersi conto che è proprio questo […] a nutrire e contenere nel suo grembo, nella sua essenza, il fascismo.[289]

Rescigno dimostra come, a questo scopo, l'ordinamento statale previsto dalla Costituzione italiana sia fortemente centralizzato, nonostante le apparenze. Sono due gli indicatori che lo rilevano: il *potere giurisdizionale* e la *disponibilità della forza*.

Egli arriva a definire *arretrato* da un punto di vista democratico l'ordinamento costituzionale, i suoi principi e le sue regole cogliendo le contraddizioni esistenti tra l'enunciazione dei diritti di libertà e la realizzazione dei diritti sociali in quanto armi del proletariato, ad esempio l'applicazione dell'art. 3 e il diritto di sciopero, osservando come lo Stato costituisca un'ipoteca su questi ultimi, in quanto ha la forza per sopprimerli. Proprio il diritto di sciopero e la sua tutela giuridica esprimono tale contraddizione: il diritto di sciopero presuppone l'inesistenza della pace sociale come l'art. 3 presuppone la disuguaglianza, salvo risolvere entrambi in una fittizia unità politica rappresentata dalla rappresentanza nello Stato, attraverso il voto, il sistema dei partiti. L'organizzazione dei partiti politici costituisce a sua volta una contraddizione. Rescigno osserva con meticolosità i caratteri di questa contraddizione nel rapporto tra masse ed elettori dei partiti, tra dirigenti e iscritti all'interno dei partiti, tra rappresentazione della volontà del popolo e volontà del corpo elettorale, espressa dall'azione dell'oligarchia che costituisce il vertice dei partiti. Il massimo di libertà a cui può

[289] Cit. *ivi*

aspirare tale sistema è la pluralità degli stessi partiti, che a sua volta è una funzione necessaria per governare una società divisa in classi caratterizzata da disuguaglianze e lacerazioni. Le leggi sul finanziamento pubblico dei partiti e la loro istituzionalizzazione e professionalizzazione, che ne forma l'internità rispetto all'apparato statale, ricalcano l'esigenza di far sì che i partiti siano sempre più *organi* dello Stato e non della società. Analogamente a ciò che avviene per il capitale che viene assorbito dallo Stato nel capitalismo di Stato per governarne il meccanismo economico, controllarne e dirigerne le crisi e le ristrutturazioni, i partiti divengo un'articolazione dello Stato per governare il consenso e controllare la partecipazione politica. Rescigno intravede in questa tendenza, come anche altri autori segnalati[290], il ritorno a uno Stato di tipo totalitario e autoritario, con forme diverse, nella

> creazione di un sistema di potere che tende all'unità del dominio politico e alla omogeneità della direzione su tutta la società in funzione del capitale, attraverso una integrazione-intreccio tra capitalismo di Stato, apparato dello Stato, partiti, e la costituzione di una nuova oligarchia dirigente, una nuova borghesia di Stato, che unisce […] tecnocrati dirigenti delle aziende di Stato, i burocrati dell'apparato statuale, i dirigenti dei partiti […] Il nuovo Stato totalitario, […] disperato tentativo della società capitalistica di rendere unita e libera da contraddizioni laceranti la società, senza toccare il capitale e le sue leggi, prende corpo e si sviluppa […] attraverso questo meccanismo. Questa è la risposta di oggi alle lotte della classe operaia, alla sua forza, ai suoi bisogni.[291]

Le caratteristiche costituzionali favorirebbero questa tendenza in quanto manterrebbero la continuità delle strutture (es. aziende statali) derivanti dalla funzione dirigista dello Stato nell'economia strutturatasi durante il fascismo.

Rescigno prosegue con una meticolosa analisi della seconda parte della Costituzione italiana riguardante l'ordinamento, dimostrando come, nelle "regole del gioco", molto più che nei principi (che invece avevano trovato l'impegno costituente dei partiti di sinistra), si manifesti l'opzione accentratrice e

---

[290] Cfr. *supra*, *Lo stato autoritario*
[291] Cit. *ivi*

democraticamente arretrata della costituzione. Soprattutto in merito ai poteri esecutivi del governo, alla figura simbolica e alla funzione pratica del Capo dello Stato, al dispositivo dei decreti, al funzionamento parlamentare, alla concezione federale delle autonomie e delle competenze.

Rescigno si concentra anche sui forti elementi di continuità tra l'ordinamento liberale-fascista e l'ordinamento repubblicano: le scritture dei codici, la strutturazione del potere giudiziario (Corte di Cassazione, Tribunali Minitari, pubblici ministari), l'ordinamento amministrativo (Corte dei conti, Consiglio di Stato, etc.) e prefettizio, i ministeri e i regolamenti amministrativi dei comuni, i rapporti con la Chiesa cattolica. Inoltre sottolinea la non attuazione nel tempo di molte sue parti, come l'istituzione delle Regioni (avvenuta solo nel 1970).

Nelle sue conclusioni non disdegna la funzione degli istituti democratici come strumenti per condurre la lotta sociale e politica, e per aprire possibilità continue all'iniziativa delle masse, alla loro organizzazione e maturazione politica. Tuttavia egli trae un giudizio abbastanza netto e prezioso per i temi di questa ricerca sulla tendenza totalitaria dello Stato democratico sulla società e sul reale significato di alcune illusioni politiche sulla sua funzione che ancora aleggiano nei residui della socialdemocrazia e delle sinistre:

> Il capitalismo di Stato contro il capitalismo privato […]; la programmazione contro la pura anarchia; l'intervento dello Stato contro il liberismo; l'integrazione dei vertici economici, politici e burocratici contro i movimenti delle masse, la creazione di una generale dipendenza di tutti contro le autonomie e le libertà delle formazioni sociali; la universale mediazione dello Stato tra tutte le classi e in tutti i conflitti sociali; in una parola, sulla base del consenso formale, della libertà di articolarsi in partiti, sindacati, associazioni, etcc., sulla base del mercato e della libertà del capitale, la creazione di un nuovo tipo di Stato totalitario, che ha nel capitalismo di Stato e nella sua integrazione-intreccio con l'apparato statuale e la direzione dei partiti dominanti il suo cuore e il suo asse fondamentale. Questa è oggi la tendenza dominante nella società, e questo è oggi quindi lo sviluppo interno alla Costituzione repubblicana. È da qui che verranno le

> spinte per nuove revisioni costituzionali e per ulteriori adeguamenti della Costituzione.[292]

Difficile non intravedere nelle sue conclusioni una formidabile anticipazione di problemi che ancora oggi, col dibattito attorno al federalismo e al referendum costituzionale, e con i problemi derivanti dall'articolazione della governance europea e internazionale in rapporto alla democrazia, mantengono una pesante attualità.

[292] Cit. *ivi*, p. 166

2.2 La democrazia contro lo Stato

Circa dieci anni fa Miguel Abensour scriveva che ci troviamo «in un momento storico in cui il nome democrazia è associato a guerre omicide, alla crociata del bene contro il male, alla tortura» e in cui pertanto «diventa necessario e urgente qualificare la democrazia nel modo migliore per dissociarla da queste iniziative evidentemente antidemocratiche, "cancro della democrazia" per usare i termini di Vidal Naquet»[293]. Da allora la crisi economica globale non ha fatto altro che complicare il quadro.

La ricerca di un senso per il termine democrazia conduce alla riscoperta di significati storici e all'apertura di significati politici. L'interpretazione del repubblicanesimo di Machiavelli e dell'umanesimo italiano, la riscoperta della *dualità* del potere democratico e delle sue espressioni insurrezionali durante la rivoluzione francese, l'ermeneutica degli scritti politici di Marx e del carattere antistatuale della democrazia, l'analisi sociologica dei discorsi moderni sulla democrazia e la natura oligarchica dello Stato democratico. Sono tutti temi che emergono in questa riflessione e che suggeriscono la contrapposizione radicale tra *democrazia* e *Stato*.

Lo stesso Rousseau invitava a distinguere tra *corpo del popolo* nella sua esistenza e vita reale, e *corpo dello Stato*. Nell'ambito della teoria politica sono stati usati diversi aggettivi per riscoprire la differenza e l'estraneità della democrazia rispetto ai fenomeni di dominio: democrazia selvaggia, democrazia radicale (Lefort). Si è inoltre radicalizzato un dibattito su di un filone d'indagine storica e filosofica sul significato della *vera democrazia*. Una riflessione che mira a rintracciare le forme di organizzazione democratica non statuale di cui è capace la società e che si rivolgono *contro* lo Stato.

Quest'ambito di ricerca non è riservato alla teoria politica, ma si estende ad altri ambiti. Ad esempio nella nuova antropologia politica di Pierre Clastres

---

[293] Cit. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, p. 7

avviene un passaggio rivoluzionario nello studio delle società selvagge considerate non più "società senza Stato" ma "società *contro* lo Stato".[294]

Nel confronto tra posizioni rivoluzionarie emerge l'opposizione tra quella giacobina che chiede di impadronirsi dello Stato e quella *comunalista* o *consiliarista* che aspira alla distruzione dello Stato e all'emersione di una *comunità politica antistatuale*. Si tratta forse della medesima comunità politica a cui pensava Marx riferendosi alla Comune di Parigi col termine misterioso di *costituzione comunale*.

La riflessione di Miguel Abensour e di Jacques Rancière ha messo in luce un significato di democrazia come prassi politica irriducibile alle pratiche e ai discorsi dell'ordine e alla forma Stato, come principio anarchico della politica, ricostruendone la radice nella storia e nel pensiero, dalle origini greche della *polis* democratica ai problemi contemporanei, passando attraverso importanti pensatori come Marx, Machiavelli, Pocock.

Rancière: politica e polizia

Il pensiero contemporaneo è dominato dall'identificazione tra democrazia e governo rappresentativo o Stato di diritto, per la quale quest'ultimo sarebbe il compimento della prima. L'intuizione di Marx sull'essere antistatuale della democrazia è riconosciuto raramente. Rancière è tra i pochi a denunciare questa identificazione, egli invita a distinguere due logiche dell'essere-insieme umano. Nella *Mèsentente* propone di chiamare *polizia* «l'insieme dei processi attraverso i quali si operano l'aggregazione e il consenso delle collettività, l'organizzazione dei poteri, la distribuzione dei posti e delle funzioni e i sistemi di legittimazione di questa distribuzione»[295]. Questo ordine di polizia concepito da Rancière rinvia evidentemente a Foucault e alla questione della governamentalità più che allo Stato in sé, tuttavia proprio per questo ben si adatta alle determinazioni

[294] Cfr. Clastres P., *La società contro lo Stato*, Ombre Corte, Verona 2003
[295] Cit. Rancière J., *Il disaccordo: politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007

neoliberali della statualità. Dall'altro lato la logica opposta e perturbatrice della democrazia, un modo d'essere del politico: «interruzione singolare dell'ordine della distribuzione dei corpi in comunità»[296], cioè dispositivo singolare di soggettivazione che interrompe il buon funzionamento dell'ordine poliziesco. In effetti la democrazia istituisce una *comunità polemica* ponendo in questione l'opposizione delle due logiche, «la logica poliziesca della distribuzione dei ruoli e la logica politica del carattere ugualitario»[297]. Possiamo far risalire questo concetto della politica come *polizia* agli scritti di Foucault sulla *Ragion di Stato* e sulla formazione del liberalismo.[298]

Altrove Rancière ritorna sulla democrazia come principio anarchico della politica: «La politica non ha *archè*. Essa è, in senso stretto, anarchica. Come ha osservato Platone, la democrazia non ha *archè*, non ha misura»[299]. L'avvento della democrazia sarebbe pertanto l'apertura di una scena conflittuale, teatro di un'insurrezione permanente contro la forma Stato.

Nel saggio su *L'odio per la democrazia*[300], Rancière analizza l'atteggiamento del discorso dominante nei confronti della democrazia. L'ordine discorsivo sulla *crisi della democrazia*, di cui egli ricostruisce la genealogia passando dall'Atene di Pisistrato[301] ai documenti della Commissione trilaterale[302], è il seguente: il buon governo democratico deve essere capace di dominare gli eccessi, il disordine della vita democratica – sia l'eccesso di attività collettiva sia il ritrarsi dell'individuo.[303] Anche Rancière riprende l'esempio della costituzione degli Stati Uniti come «lavoro di composizione delle forze e di equilibrio dei meccanismi istituzionali» per «trarre dal fatto democratico quanto di meglio era possibile, pur contenendolo rigidamente per salvaguardare due beni considerati

---

[296] Cit. *ivi*
[297] Cit. *ivi*
[298] Cfr.
[299] Cit. Rancière J., *Aux bords de la politique*, La Fabrique, Paris 1998, p.84
[300] Cfr. Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007
[301] Cfr. Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, cap. XVI
[302] Cfr. Crozier M., Huntington S. P., Watanaki J., *The Crisis of Democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975
[303] Cfr. Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007

come sinonimi: il governo demi migliori e la difesa dell'ordine della proprietà»[304].

Egli denuncia il disprezzo con cui la democrazia viene associata alla figura dell'individuo della moderna *società dei consumi*, e il relativo suggerimento dell'idea che la democrazia non sia la forma politica adeguata all'epoca moderna se non a prezzo di importanti rimaneggiamenti e riduzioni, e della rinuncia dell'*utopia* del *potere del popolo*.[305] In tale concezione la democrazia viene ridotta all'assolutizzazione della società fondata sugli individui, e «le prerogative che ieri si attribuivano al totalitarismo, concepito come Stato che divora la società, oggi sono diventate quelle della democrazia, concepita come società che divora lo Stato»[306].

La causa di questo disprezzo sta nel fatto che la democrazia non è né un tipo di costituzione né una forma di società, ma «il potere di coloro che non hanno più titoli per governare che per essere governati»[307] e in quanto tale è il principio stesso della *politica*, la condizione ontologica che rende possibile ogni governo; è un principio letteralmente *anarchico*, in quanto privo di *archè*, privo di fondamento onto-teo-teleologico, e in quanto tale costituisce un paradosso: «l'ingovernabile su cui ogni governo si scopre infine fondato»[308]. Altrove sottolinea che

> la democrazia non è una forma di Stato. È sempre al di qua o al di là di queste forme. Al di qua, in quanto fondamento egualitario necessario e necessariamente dimenticato dello Stato oligarchico. Al di là, in quanto attività pubblica che contrasta la tendenza degli stati ad accaparrarsi la sfera comune e a depoliticizzarla. Ogni Stato è oligarchico.[309]

Secondo Rancière questo paradosso si scontra con la concezione di «un ordine naturale delle cose, secondo cui gli uomini riuniti sono governati da quelli che

---

[304] Cit. Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, p. 8
[305] Cfr. *ivi*, p. 47
[306] Cit. *ivi*, p. 19
[307] Cit. *ivi*, pp. 57-58
[308] Cit. *ivi*, p. 61
[309] Cit. *ivi* p. 87

hanno i titoli per governarli»[310]; egli richiama due grandi principi per il governo degli esseri umani:

> l'uno che deriva dalla filiazione umana o divina, cioè la superiorità della nascita, l'altro che risulta dalle attività produttive e riproduttive della società, cioè il potere della ricchezza. Solitamente le società sono governate da una combinazione di queste due potenze alle quali la forza e la scienza danno manforte in proporzioni variabili.[311]

Quindi Rancière vuole svelare il carattere illusorio di questa concezione della *società democratica* osservando che «le società, oggi come ieri, sono organizzate nel gioco delle oligarchie»[312] e che «non esiste nessun governo democratico» e che la rappresentanza come logica unica del governo non sia affatto una forma democratica ma in sé oligarchica, opposta alla democrazia.

> Democrazia significa appunto che le forme giuridico-politiche delle costituzioni e delle leggi statali non si fondano mai su un'unica logica. Ciò che si chiama *democrazia rappresentativa,* e che sarebbe più giusto chiamare sistema parlamentare o – come dice Raymond Aron – *regime costituzionale pluralista,* è una forma mista […] di funzionamento dello Stato, fondata inizialmente sul privilegio delle élites *naturali* e sviata via via dalla sua funzione attraverso le lotte democratiche.[313]

Pur non identificandosi mai con una forma giuridico-politica, la democrazia non è indifferente a quelle forme, ammette Rancière, e tuttavia osserva che il dibattito tra forme di democrazia rappresentativa e forme di democrazia diretta schiacciato finisca per schiacciarsi sulle procedure senza vedere i limiti storici della democrazia diretta nelle nazioni e nelle società moderne. Egli cita a tal proposito Benjamin Constant sull'elezione diretta e Hanna Arendt sulla forma rivoluzionaria dei consigli, in cui si formava un'élite politica autoselezionata tra coloro che sono felici di prendersi cura della cosa pubblica.[314]

Così la *repubblica* viene interpretata da Rancière come la forma adeguata a includere gli eccessi della politica nelle forme costituite del politico. Il principio

---

[310] Cit. *ivi*, p. 57
[311] Cit *ivi*, p. 57
[312] Cit. *ivi*, p. 64
[313] Cit. *ivi*, p. 66
[314] Cfr. Arendt H., *Sulla rivoluzione* (1963), Einaudi, Torino 2006

regolatore che la anima necessità non solo delle *leggi* ma anche dei *costumi* repubblicani, per sopprimere l'*eccesso* democratico e istituire un'*omogeneità* tra la società e lo Stato.[315]

E qui Rancière arriva ai problemi attuali, giungendo a una visione analoga a quella osservata in precedenza con Streeck, Dardot e Laval.[316] Egli sottolinea che non viviamo in una democrazia, ma «in uno stato di diritto oligarchico […] in cui il potere dell'oligarchia è limitato dal duplice riconoscimento della sovranità popolare e delle libertà individuali. […] Le elezioni sono libere. Servono […] ad assicurare la riproduzione del personale dominante»[317]. Che la sovranità popolare serve a chiudere gli eccessi democratici e trasformare in *archè* il principio anarchico del governo di coloro che non hanno titoli per governarre, applicandolo attraverso il sistema contraddittorio della rappresentanza: «la finzione del *popolo sovrano* è servita […] da tratto di congiunzione fra la logica di governo e le pratiche politiche che sono sempre pratiche di divisione del popolo» costituendo così «un popolo supplementare rispetto a quello […] iscritto nella costituzione, rappresentato dai parlamentari e incarnato nello Stato»[318]. Ma la divaricazione delle divisioni rende sempre più difficile la coesistenza di tali principi opposti, di conseguenza «l'alleanza oligarchica della ricchezza e della scienza esige oggi tutto il potere ed esclude che il popolo possa ancora dividersi, moltiplicarsi», cioè esclude la politica; tuttavia la divisione ritorna «nell'impulso dei partiti di estrema destra, dei movimenti identitari e degli integralismi religiosi», nella «molteplicità delle lotte che rifiutano la necessità economica mondiale», e talvolta «nel funzionamento stesso del sistema elettorale»[319] quando esso produce soluzioni impreviste e ingovernabili. Il disprezzo verso il popolo e la sua rimproverata ignoranza provengono in realtà dalla sua mancanza di fede nei governanti e negli esperti.[320] Questa fede è richiesta per assecondare la

[315] Cfr. Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, p. 77, 83
[316] Cfr. *supra*, *Ragione neoliberale, oligarchia e guerra alla democrazia*
[317] Cit. Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, p. 89
[318] Cit. *ivi*, p. 92-93
[319] Cit. *ivi*, p. 95
[320] Cfr. *supra*, *Il ritorno del popolo: a proposito del dibattito sui populismi*

compulsione profonda di ogni governo oligarchico: sbarazzarsi della politica. Secondo Rancière «inventando istituzioni sovra-statali» e «dichiarandosi semplici gestori delle ricadute locali e della necessità storica mondiale, i nostri governi si industriano a eliminare il supplemento democratico» allo scopo di «depoliticizzare le questioni politiche, sistemarle in luoghi non-luoghi che non lasciano spazio all'invenzione democratica»[321].

In Rancière abbiamo dunque un ulteriore riscontro teorico della divaricazione tra Stato e democrazia.

Marx e il momento machiavelliano in Pocock

Sulla riproposizione nel pensiero di Marx di una tendenza del pensiero politico moderno apparsa con Machiavelli e Spinoza, Abensour fa riferimento all'opera di Pocock[322], che abbiamo visto profilarsi anche nella riflessione di Negri sul potere costituente.[323] La sua tesi fondamentale sul *momento machiavelliano* ha mutato

> la rappresentazione classica della filosofia politica moderna, fino ad allora interamente dominata dal modello giuridico-liberale, rivelandone il "volto nascosto": […] l'esistenza di un altro modello, il paradigma civico, umanista e repubblicano […] un'altra filosofia politica moderna, che si estende dall'umanesimo fiorentino fino alla rivoluzione americana […] affermando la natura politica dell'uomo e assegnando come

---

[321] Cit. *ivi*, p. 98

[322] Cfr. Pocock J.G.A., *Il momento machiavelliano*, Il mulino, Bologna 1980
«Pocock, nel suo *Il momento machiavelliano*, espone, agli inizi degli anni Ottanta, un'ipotesi interpretativa, fondata sull'idea che sia possibile innanzitutto riscontrare una continuità teorica tra l'umanesimo fiorentino, e in particolare Machiavelli, gli anni dell'Interregno (e più in specifico Harrington) e le riflessioni dei rivoluzionari americani; in secondo luogo, Pocock propone una lettura secondo cui le idee cardine che animano tale tradizione repubblicana sono da considerarsi riformulazioni di idee chiave aristoteliche: il cittadino di Machiavelli e dei repubblicani inglesi non è altro che la reincarnazione dello zoon politikon di aristotelica memoria; la vita politica da loro concepita è pensata come la piena realizzazione dell'individuo; si parla nuovamente di una nozione condivisa del bene comune. Il repubblicanesimo nasce quindi come una forma di aristotelismo politico, in cui divengono fondamentali le idee di partecipazione al potere politico e di realizzazione della natura umana nel contesto pubblico.» Cit. Alici L., *Rousseau e il repubblicanesimo*, in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, vol. 97, n. 1 (gennaio-marzo 2005), pp. 3-27, su Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore URL: http://www.jstor.org/stable/43063610

[323] Cfr. *supra*, 1.3 *L'enigma della modernità: potere costituente, democrazia, comunismo*

> scopo alla politica non più la difesa dei diritti, ma la realizzazione di questa politicità […] una partecipazione attiva alla cosa pubblica.[324]

Egli individua tre elementi distinti nella presentazione di questo momento machiavelliano:

1. «il movimento di pensiero che ha spinto […] a rivalutare la *vita activa* degli Antichi, […] il *bios politikos* […] contro la supremazia accordata alla *vita contemplativa* e contro il cristianesimo» che ha riabilitato la vita civica nella definizione aristotelica, come condizione d'eccellenza dell'uomo in quanto *zoon politikon* (*homo politicus*) realizzando una rivoluzione rispetto alla razionalità medievale, con la scoperta di una figura della ragione che crea l'ordine umano e politico attraverso la *prassi*;
2. «la scelta della repubblica, come unica forma di *politeia* in grado di soddisfare le esigenze dell'*animale politico* uomo» nel *vivere civile* di una comunità politica libera dal dominio.
3. l'iscrizione nella temporalità storica, transitoria, ed esposta alla crisi e alla finitezza temporale della forma-repubblica.[325]

Nel rapporto con questo pensiero maturerebbe la svolta del pensiero giovanile (1842-43) di Marx – non in quanto pensiero dell'emancipazione politica, ma come pensiero dell'*emancipazione del politico rispetto al teologico* – che sta alla base del nucleo teorico del *materialismo storico* – la negazione dell'autonomia del politico e del giuridico – espresso nella *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* (1859):

> tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il

[324] Cit. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 45-46
[325] Cfr. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, p.46-47

> termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica […]nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale.[326]

Abensour sostiene che questo apparente *decentramento* del politico cui approda il pensiero di Marx corrisponda in realtà alla ricerca di un nuovo *soggetto* del politico, diverso dallo Stato.

Sulla permanenza del momento duale del conflitto come base delle libertà civili Abensour definisce il *momento machiavelliano* (attraverso l'interpretazione dei Discorsi di Machiavelli di Pocock e Lefort[327]) come elemento essenziale della democrazia e della decisione politica. I conflitti tra i "grandi" ed il popolo – citati da Machiavelli come esempio e presupposto delle libertà civili nella Roma repubblicana – acquisiscono consistenza come spazio permanente di possibilità dell'agire politico, nella misura in cui le soluzioni in cui essi si risolvono non sono ascrivibili né a un principio gerarchico (lo Stato, la governance) né ai puri rapporti di forza (il mercato, la guerra), ma attraverso l'azione di *istituzioni democratiche diverse da quelle dello Stato*. Le istituzioni consiliari, descritte ad esempio in Arendt, o anticipate in Marx, ne costituiscono un riferimento possibile. Politicamente il loro punto debole rimane la mancanza di un saggio di successo continuativo delle sperimentazioni storiche di queste istituzioni. In altri termini al problema della transizione.

Di recente quest'interpretazione *democratica* di Machiavelli è stata ripresa in Italia da Francesco Raparelli, Tania Rispoli e Augusto Illuminati a proposito del dibattito sui movimenti studenteschi in Italia nel 2008-2010 e dei movimenti globali del 2011 per definire l'idea della *democrazia espansiva* o *democrazia del*

---

[326] Cfr. Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, *Prefazione*, 1859
[327] Cfr. Lefort C., *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972

tumulto, della *società del conflitto*.[328] Nella loro prospettiva la formula del *tumulto* sta alla *governance* come la *rivoluzione* sta alla *sovranità*.

Abensour e la "vera democrazia" nella Critica del diritto statuale hegeliano di Marx (1843)

Abensour ha tentato una rilettura "non marxista" di Marx, attualizzandone i problemi e allo stesso tempo cercando di sottrarre questa rilettura al timore – ben espresso da Derrida[329] – di una *neutralizzazione* accademica del suo pensiero. Si rivolge perciò al movimento giovane-hegeliano come fonte della modernità politica nelle sue sfaccettature: liberalismo politico radicale (Ruge, Marx), socialismo e comunsmo (Hess, Engels, Marx), anarchismo (Bakunin, Stirner), sionismo (Hess). Ripercorre alcuni nodi del pensiero di Marx mettendoli in relazione con Machiavelli e Spinoza, e scorgendo in questa relazione una moderna «volontà pratica di emancipare la *Res publica* dal teologico-politico e dalle sue sopravvivenze feudali»[330]

La lente teorica di questa rilettura è il cosiddetto *momento machiavelliano*, momento della crisi, della conflittualità aperta al possibile, dell'invenzione delle forme istituzionali, dell'interrogazione autentica sul politico nella sua dimensione propria e autonoma dal teologico, tensione politica fondamentale della modernità.

Il commento di Abensour al testo di Marx del 1843 (*Critica del diritto statuale hegeliano*) è in realtà un'interrogazione sul nostro presente: «a partire dala crisi del comunismo nel Novecento, dalla deriva del socialismo reale in burocrazia, dalle forme assunte dal totalitarismo nella prima metà del secolo passato [...] è

---

[328] Cfr. Illuminati A., Rispoli T., *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, DeriveApprodi, Roma 2012
Cfr. Raparelli F., *La democrazia del tumulto*, Globalproject.info, 06/12/2010

[329] Cfr. Derrida J, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994

[330] Cit. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, p. 36
Cfr. *supra*, *Il concetto di teologia politica*

possibile chiedersi cosa sia una "vera democrazia"?»[331]. Ne risulta una riscoperta di un senso radicale e dimenticato della democrazia come governo condiviso dei *molti*, una denuncia dell'espressione “Stato democratico” quale contraddizione in termini, un'operatività della democrazia «contro le unificazioni formali ed astratte proposte dallo Stato, e che sempre presuppongono un rapporto gerarchico di signoria e servitù»[332]. Come riferimento Abensour riprende la riflessione di Arendt e l'analisi della tradizione consiliarista e comunale. La contraddizione che permane nell'analisi del testo di Marx è tra il rifiuto dell'unità politica statuale a vantaggio della decisione condivisa dei molti e il rischio d'identificazione di questa pluralità con un *demos*, un popolo, che fungerebbe da principio unificante: «la vera democrazia è l'affermazione delle *molte* singolarità che convengono insieme per decidere di volta in volta il loro essere in comune, o il loro disciogliersi in una forma unificante e finale, in cui ogni conflitto è risolto [...] in una superiore conciliazione?». Tale tensione contraddittoria rimane aperta in Marx, e la risposta rinvia alle tragedie del Novecento.

È particolarmente opportuna la precisazione di Pezzella nella post-fazione:

> il modo in cui Abensour oppone democrazia e Stato è assai diverso da quello con cui Schmitt forgia il suo concetto di democrazia in opposizione al parlamentarismo degli anni ‘20 del ‘900; in tal caso, infatti, il principio unitario è trasposto su un piano più alto e più sostanziale di quello giuridico, ma non abolito; la decisione dei molti è in fondo quella di sciogliersi nell'acclamazione dell'Uno. Per il concetto di democrazia sostenuto da Abensour, non c'è e non ci può essere mai soluzione definitiva del conflitto sociale.[333]

Abensour comincia col dire che il problema della democrazia moderna si è presentato come un enigma, una serie di paradossi, ai suoi pensatori. Nella *Democrazia in America* di Tocqueville (1835) egli descrive la rivoluzione democratica come “fatto provvidenziale” che sfugge alla potenza umana e invoca

---

[331] Cit. Pezzella M., *Postfazione* a Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008

[332] Cit. *ivi*

[333] Cit. Pezzella M., *Postfazione* a Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008
Cfr. Schmitt C., *Parlamentarismo e democrazia*, Marco, Lungro 1998

la costituzione di una nuova scienza politica per correggerne "gli istinti selvaggi"[334]. Per Marx, dedito agli studi sula filosofia del diritto di Hegel, la democrazia appare come "l'enigma irrisolti di tutte le costituzioni":

> Nella democrazia lo Stato è in quanto particolare, è *solo* particolare, in quanto universale è l'universale reale […] I francesi moderni hanno concepito ciò in questo modo: che nella vera democrazia *lo Stato politico scompaia*.[335]

Nella sua *Critica del diritto statuale hegeliano* del 1843 Marx pone la domanda sulla "vera democrazia" giungendo a una risposta sorprendente: l'avvento della democrazia nella sua verità procede parallelamente con la scomparsa dello Stato. Secondo l'interpretazione di Abensour si tratta di una dimensione latente e persistente della ricerca politica di Marx che testimonia "il passaggio da un pensiero del processo a un pensiero del conflitto [...] il giungere a sé stessa della democrazia non si compirebbe tanto in un processo di deperimento dello Stato, si costituirebbe piuttosto in una lotta "contro" lo Stato.". Per Marx la lotta contro lo Stato è inscritta nel cuore della logica democratica. L'uso moderato della democrazia perverrebbe invece alla formula contraddittoria dello Stato democratico, pensato come Stato di diritto.

Marx infatti rifiuta la teoria dello Stato di diritto sviluppata da Lorenz Von Stein, in cui lo Stato politico è forma organizzatrice, ma prende le distanze anche dall'anarchia etica di Moses Hess che distrugge tanto il concetto di Stato quanto quello di politico. La sua posizione sulla *vera democrazia* considera invece la scomparsa dello Stato politico in quanto forma organizzatrice e la conservazione del politico come momento della vita del popolo nella sfera universale della libertà.[336]

---

[334] Cfr. , p.39
[…] «Ormai, per Tocqueville, l'alternativa non è più fra società aristocratica o società democratica, ma tra una democrazia sottomessa all'ordine e alla moralità e una democrazia "disordinata", "depravata", "in preda a furori frenetici".
Cfr. anche Tocqueville, *La democrazia in America*, Utet, Torino 2007

[335] Cit. Marx K., *Critica del diritto statuale hegeliano,* (a cura di Finelli R. e Trincia F. S.), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 81

[336] Cfr. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, p. 133

Nella *Kritik* del 1843 Marx parte da Hegel analizzando la contraddizione tra *società civile* e *Stato* e la scissione individuale tra cittadino della società civile e cittadino dello Stato. Inoltre egli considera la contrapposizione tra il *potere legislativo* che egli vede slegato e differente dalla rappresentanza, e l'*esecutivo* che gli si contrappone e lo contiene negandolo. Le contraddizioni individuate da Marx attraversano tutte le categorie dello Stato politico nella sua forma moderna, *rappresentativa* e *costituzionale* e dimostrano che la *vera democrazia* non può esistere nella società borghese poiché essa presuppone la separazione tra Stato politico e società civile. Che dunque l'espressione della *democrazia* è *contro lo Stato*. Abensour individua nel testo di Marx i *quattro caratteri* della *vera democrazia*. Il primo carattere è la contrapposizione tra il concetto di *sovranità del monarca* e quello della *sovranità del popolo*. Marx guarda la politica dal punto di vista della sovranità del popolo per cui il popolo è lo *Stato reale* e l'avvento della democrazia, parallelamente con la scomparsa dello Stato rappresenta la forma compiuta della politica, la cui logica permette di comprendere le forme precedenti. Il secondo carattere è la diversità, nella vera democrazia rispetto ad altre forme di Stato, del rapporto tra l'attività del soggetto, il *demos totale*, e l'*oggettivazione costituzionale*, per cui «l'uomo non esiste a causa della legge, ma la legge esiste a causa dell'uomo, la legge [nella vera democrazia] è *esistenza umana*, mentre nelle altre forme statali l'uomo è l'*esistenza* legale. Questa è la differenza fondamentale della democrazia»[337]. La democrazia svela l'*essenza della costituzione* vale a dire l'*uomo socializzato*; l'uomo si *oggettiva* attraverso la sfera politica trascendendo le divisioni della *società civile* e giungendo al suo *essere generico* in cui la politica è *luogo di mediazione* tra uomo e uomo; perciò la costituzione ritorna come *momento* del *demos totale* come sua *determinazione*, cioè *autodeterminazione del popolo*, per cui «non è la costituzione che crea il popolo, ma il popolo la costituzione»,

[337] Cit. Marx K., *Critica del diritto statuale hegeliano*, (a cura di Finelli R. e Trincia F. S.), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983
Cfr. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 99-131

perciò la democrazia è l'*enigma risolto di tutte le costituzioni*.[338] Il terzo carattere è quello di una *autocostruzione del popolo* come *autoistituzione democratica del sociale* in cui la costituzione «è ricondotta continuamente nel suo fondamento reale, l'*uomo reale*, il *popolo reale*, e posta come sua propria opera»; qui Marx introduce la problematica della *temporalità democratica* nella forma della creazione continua, dell'adesione tra la sorgente e il fondamento della potenza, il *popolo reale* e la sua opera. Per cui il momento costituzionale si apre sul livello dell'attività istituente, sull'energia originaria che lo produce. Il quarto carattere è la *riduzione* della costituzione e dello Stato politico; nella democrazia si realizza un rapporto nuovo tra Stato, costituzione e le altre sfere materiali o spirituali in cui il tutto, l'esistenza del popolo, non è organizzato in funzione di una parte, ma è lasciato libero nella sua attività istituente; perciò «la *costituzione* forma […] soltanto *un* momento di esistenza del popolo e […] la *costituzione politica* per sé non forma lo Stato», per cui la costituzione è solo una parte del tutto e lo Stato politico così *ridotto* «non funziona più come un tutto dominante e determinante le parti». Scrive Marx: «nella democrazia il principio *formale* è al tempo stesso il principio *materiale*», mettendo in discussione il dualismo proprio della modernità. La scomparsa dello Stato avviene allorché la democrazia, giungendo alla sua verità, come *vera democrazia*, al tempo stesso supererebbe sé stessa, si abolirebbe, rendendo inutile il *politico*.[339]

Ritroviamo l'eco di queste riflessioni negli scritti sulla *Guerra civile in Francia*, nel *Manifesto*, nella *Critica del programma di Gotha*, e negli altri scritti politici. Si tratta di una dimensione contraddittoria che si può ricostruire analizzando storicamente gli scritti politici di Marx in relazione agli eventi storici con cui essi si confrontano come il 1848 e il 1871 in Francia, la costituzione

---

[338] Cit. Marx K., *Critica del diritto statuale hegeliano*, (a cura di Finelli R. e Trincia F. S.), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983
Cfr. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 99-131

[339] Cit. Marx K., *Critica del diritto statuale hegeliano*, (a cura di Finelli R. e Trincia F. S.), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983
Cfr. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 99-131

dell'Psd in Germania. Le osservazioni di Borrelli fanno intravedere ciò che ha sottolineato anche Hannah Arendt[340], cioè:

> i termini di una contraddizione lasciata irrisolta da Marx e dall'iniziativa multiforme dei movimenti operai nazionali, a partire da quello tedesco: si tratterebbe del contrasto storico tra due diversi orientamenti pratici e politici, interni alla tradizione delle organizzazioni comuniste, entrambi limitati e pure destinati irrimediabilmente all'insuccesso. Da una parte, il ruolo preminente assegnato al partito in quanto principale strumento dell'azione emancipativa, vissuto come strumento principale del processo della costituzione della coscienza politica proletaria e come prefigurazione di un potere politico statuale, fortemente concentrato, gestito dalla classe operaia tramite la sua avanguardia (cfr. gli esiti di questo percorso nel fallimento del socialismo reale e nel fenomeno perverso del primato di burocrazie/oligarchie interne ai partiti); sull'altro fronte, in contrasto con quella prima tendenza, gli sforzi rivolti alla costruzione dell'autonomia di un contropotere che sorgerebbe in modo realmente alternativo dalla società, alla ricerca di autonomi dispositivi di governo nel territorio delle resistenze diffuse da parte di soggetti consapevoli ed emancipati (da divisioni di genere, etnie, religioni, ordinamenti giuridici, etc.): questa ricerca rimarrebbe tuttavia incapace di trovare espressione di compiuta rappresentazione istituzionale e quindi effettiva concretizzazione storica.[341]

In Marx possiamo intravedere successivamente una tensione tra una prospettiva strumentale dell'apparato dello Stato inteso come un'entità neutrale rispetto alla classe che se ne impadronisce, e un'altra prospettiva in cui il formalismo specifico dello Stato si abbatte sull'insieme della società generando un rapporto di dominazione, per cui l'emancipazione non richiederebbe di impadronirsi dello Stato, ma di spezzarlo. E questa tensione si ricollega alla lezione dell'esperienza della Comune[342], e alla Costituzione comunale in quanto

---

[340] Cfr. Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Einaudi, 2006

[341] Cit. Borrelli G., *Il pensiero politico di Karl Marx*, intervento per la Società di studi politici, c/o Istituto italiano per gli studi filosofici, 23/03/2015
Cfr. Borrelli G., *La politica dei comunisti nei primi scritti di Karl Marx: tra governo repubblicano e dittatura di classe*, in Musto M. (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filolofia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2006

[342] Cfr. *infra*, *La rimozione dell'enigma: dalla Comune di Parigi alla Repubblica di Kronstadt*

forma politica che, per le sue caratteristiche, si sviluppa *contro* il potere dello Stato, come insurrezione permanente contro il suo apparato.[343]

Democrazia insorgente

Nel linguaggio comune la democrazia viene continuamente confusa con lo Stato di diritto o con il regime rappresentativo. Abensour prende di mira la *forclusione* del problema della democrazia dentro l'orizzonte insuperabile dello Stato, l'identificazione nella forma dello Stato democratico, come modalità possibile della sovranità, accanto a quelle autoritarie, come riduzione della democrazia a metodo di governo e modalità del potere, come negazione della sua forma quale "particolare istituzione politica del sociale" che porta con sé tensioni e contraddizioni verso lo Stato.

Egli rintraccia in primo luogo un precedente nella questione storica del carattere duplice della democrazia durante la rivoluzione francese. Infatti secondo lo storico K.D. Tonnesson, le insurrezioni di Germinale e di Pratile del 1795 – che videro l'opposizione brutale di ciò che rimaneva delle sezioni parigine ai Grandi del momento e che portarono all'invasione della Convenzione alle parole d'ordine di "Pane e Costituzione del 1793" – rappresentano la rottura tra le due parti del Terzo Stato urbano: la borghesia e il popolo minuto; rottura che crea una situazione di *doppio potere*, il potere popolare dei sanculotti parigini contro il potere governativo.[344]

Oltre le rivendicazioni immediate (abolizione del governo rivoluzionario, applicazione della Costituzione del 1793, destituzione e arresto dei governanti), il principio che anima l'insurrezione è la ricerca di un «legame politico vivo [...] non gerarchico», il contrasto tra tale legame e l'ordine, la lotta «per preservare la facoltà d'agire del popolo e impedire che quanto costituisce il legame dei cittadini

[343] Cfr. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 149-151
[344] Cfr. Tonnesson K. D., *La Défaite des Sans-Culottes*, Presses Universitaires d'Oslo, Clavreuil 1959

degenerasse nuovamente in un ordine costrittivo [...] che esercita il suo comando dall'alto»[345].

Abensour propone il termine di *democrazia insorgente*. Ad essa possiamo attribuire tre caratteristiche: 1) Essa è l'opposto, e non una variante, della democrazia conflittuale che pratica il conflitto all'interno dello Stato nella forma del compromesso permanente con lo Stato democratico; essa situa il conflitto all'esterno dello Stato, riattiva l'impulso anarchico (privo di *archè*) dell'insorgenza come fonte della "vera democrazia"; 2) L'insorgenza è il tempo della cesura tra due forme statali, la democrazia insorgente è la lotta per la preservare la continuità dell'azione nel tempo della cesura; 3) La democrazia insorgente muta la posta in gioco dall'emancipazione concpeita come affermazione del sociale sul politico (e riconciliazione della società civile) all'emersione permanente di una comunità politica cotnro lo Stato, l'affermazione di un *politico* non statuale, riaprendo l'abisso occultato tra politica e Stato.[346]

Nell'ottica di Abensour «la democrazia non è un regime politico ma innanzitutto un'azione», una modalità specifica dell'agire politico: «l'irruzione del *demos* [...] sulla scena politica in opposizione a coloro che Machiavelli chiama "i Grandi"», la lotta per il *non-dominio* nella città. Inoltre essa non è un'azione momentanea ma continuativa, che si dà nel tempo. «Si tratta della nascita di un processo complesso, di una istituzione del sociale orientata verso il non-dominio.»[347]

Altra osservazione: la democrazia insorgente è irriducibile a una variante del progetto radicale-liberale centrato sull'individuo/cittadino contro i poteri; è piuttosto una formula al plurale, la *comunità dei cittadini contro lo Stato*, nei

[345] Cit. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, p.9
[346] Cfr. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 31-32
[347] Cit. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008

termini di La Boètie la comunità dei “tous uns” (le singolarità plurali e irriducibili) - definita amicizia - contro il “tous Un” (il tutti-in-Uno, delle pluralità ridotte sotto il dominio di un potere unificante).

Per comprendere la differenza è necessario considerare criticamente la nozione di società civile. Nell'opinione comune infatti la caratteristica fondamentale di questa nozione è la messa tra parentesi del politico. Società civile indica un'insieme sociale - gruppi, legami, pratiche - che lavora alla riproduzione di una comunità in campi diversi (tecnici, scientifici, industriali, culturali, ideologici) e rappresenta il vero fondamento degli Stati. Essa appare come il monopolio dell'efficacia. La riduzione della politica a *governance*, cioè l'applicazione dei modelli di gestione dell'azienda privata alla politica, è correlata all'accrescimento della pretesa legittimità dei rappresentanti della società civile. Nelle società dominate dal mercato, ossia dalle disuguaglianze e dallo sfruttamento, l'appello alla società civile può agire come *simulacro* di libertà. Questa nozione di società civile si oppone a una parte della tradizione politica moderna per la quale società civile equivaleva a società politica[348]. Fu con Hegel, attraverso la lettura degli economisti inglesi, che il termine subì propriamente uno spostamento dalla sfera politica alla sfera economica: la società civile diviene “società civile borghese, sistema dei bisogni fondato su una struttura antagonistica”[349] concettualmente similare alla “bellum omnia contra omnes”. Secondo Lefebvre, con Hegel «la nozione astratta di società civile accede alla sua verità: la società civile è borghese»[350]. Ma la distinzione hegeliana tra società civile e Stato può rivelare anche la possibile scissione tra comunità politica e Stato.

---

[348] cfr. Locke J, *Trattato sul governo*, Rousseau J. J., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Diderot D., *Enciclopedia*, Kant I., *Critica del Giudizio*

[349] P. 27,
Cfr. Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965; Cit. § 243: «Si accresce, da un lato, l’accumulazione delle ricchezze […] dall’altro lato, si accresce la divisione e la limitatezza del lavoro particolare e, quindi, la dipendenza e la necessità della classe legata a questo lavoro» e § 245: «[…] nella sovrabbondanza della ricchezza, la società civile non è ricca abbastanza, cioè non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per ovviare all’esuberanza della povertà e alla formazione della plebe».

[350] Cit. Lefebvre J. P., Présentation in, *La Société civile bourgeoise*, Maspero, Paris 1975, pp. 54-56.

Ovviamente questa democrazia insorgente non può dispiegarsi in uno spazio-tempo indifferenziato, ma ha carattere "storico". Instaurando “una circolarità fluida tra insorgenza e istituzione” essa può costruire connessioni tra il presente dell'evento e il passato, laddove in esso sono reperibili istituzioni dal segno emancipatorio. è possibile dunque rifiutare l'idea di un'incompatibilità tra insorgenze ed istituzioni? E se sì, di che tipo di istituzioni si tratta? Possiamo reperire alcuni riferimenti.

Insorgenze e istituzioni

Abensour respinge come “vergognosa semplificazione” la critica alla democrazia insorgente, la quale ignorerebbe l'istituzione con cui avrebbe un rapporto puramente antagonista, sostenendo che “esiste una relazione possibile, compatibile, tra democrazia insorgente e istituzione”; egli si riferisce, con un esempio storico, alla Rivoluzione francese “dal momento che l'atto costituzionale, la norma fondamentale, riconosce al popolo il diritto all'insurrezione, come nella costituzione del 1793”. Norma che fu soppressa dalla costituzione dell'anno III dopo la disfatta dell'insurrezione di Pratile.[351]

I caratteri del governo cui siamo abituati - totalitarismi, pratiche autoritarie, centralismi - rendono quasi inconcepibile la possibilità stessa di iscrivere il diritto all'insurrezione in un atto costituzionale, “come se il potere costituente si scontrasse qui con un orizzonte insuperabile”. Tuttavia, sostiene Abensour, è proprio il *diritto all'insurrezione* il dispositivo giuridico in grado di preservare un principio democratico che mira a istituire “una comunità politica che eviti il dominio”, un “sociale nel segno del non-dominio”.

L'esempio storico assume qui un carattere generale: come durante la Rivoluzione francese, con le società popolari e gli *Engragès*, «la democrazia

[351] Cfr. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008

insorgente si volge contro lo Stato dell'Ancièn Régime e contro il nuovo Stato "in statu nascendi"»[352]. Qui la rivoluzione è assimilata alla democrazia insorgente. Questa situazione si estende per analogia ad ogni comunità politica nella lotta contro uno Stato di Ancièn Régime e contro il nuovo stato «che si realizza o si ricostruisce nel segno della riforma, della modernizzazionne o della razionalizzazione»[353].

Abensour ricostruisce diversi riferimenti sulla differenza tra la funzione delle istituzioni, del governo e delle leggi, per i processi rivoluzionari. Nelle *Istituzioni repubblicane* Saint-Just sottolinea l'opposizione tra istituzioni, cui accorda una preminenza, e leggi, cui riserva una diffidenza, per cui: «Una legge contraria alle istituzioni è tirannica […] Obbedire alle leggi, non è cosa ovvia; perché la legge spesso non è altro che la volontà di colui che la impone. Si ha il diritto di resistere alle leggi oppressive». Il "tessuto istituzionale" della repubblica si distingue perciò sia dal governo sia dalle leggi, le istituzioni contengono un'essenza della *res pubblica* attraverso i legami con i cittadini e le cittadine. Emerge qui una specificità irriducibile dell'istituzione, riconosciuta anche da Marx quando osserva, nelle *Lotte di Classe in Francia*, come la repubblica borghese del febbraio 1848 fu costretta sotto la pressione del proletariato a dotarsi di "istituzioni sociali", nelle quali distingue un movimento di superamento della repubblica borghese, per quanto timido e relegato "nell'idea, nell'immaginazione". Questa dimensione immaginaria e anticipatrice dell'istituzione nel senso dell'emancipazione è ripresa anche da Deleuze per il quale l'istituzione è "sistema di anticipazione", opposta alla legge nella misura in cui fa appello alla liberta: «questa è una limitazione delle azioni, quella un modello positivo di azione»[354].

Dunque secondo Abensour, non solo è possibile che le insorgenze trovino sostegno in alcune istituzioni, ma anche che una democrazia insorgente evochi le

---

[352] Cit. Abensour M., Prefazione, in *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, p. 23
[353] Cit. *ibidem*
[354] Cit. Deleuze G., *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2002

istituzioni per articolare temporalmente il principio del non-dominio nella sua durata, la quale non è stabile, ma dinamica e creativa. Cita a tal proposito Merleau-Ponty – che attribuisce all'istituzione la capacità di fornire una dimensione durevole all'esperienza che non equivale a un immobilismo[355] – ed il giurista Maurice Hauriou – che definisce l'istituzione «categoria del movimento»[356].

D'altra parte invece, a proposito dell'istituzione governativa, ferma restando la differenza essenziale tra governo e Stato, è opportuno sottolineare come per alcuni autori citati da Abensour come Godwin (in *Enquiry concerning political justice* del 1793) ci sia un irrimediabile conflitto tra governo e mobilità umana: «per sua natura l'istituzione governativa tende a ostacolare l'elasticità e il progresso dello spirito umano»[357].

Possiamo dunque descrivere il rapporto tra insorgenze e istituzioni come un rapporto selettivo, in cui la selezione avviene secondo gli interessi storici immediati del *demos* che insorge seguendo il criterio del *non-dominio*. Perciò anche l'istituzione, come la democrazia, può essere pensata e usata contro lo Stato, in accordo alla tesi secondo cui «lo Stato non è la fonte primaria del diritto»[358]. È infatti il diritto una delle più importanti poste in gioco, anzi i diritti.

Mettere in discussione lo Stato come fonte primaria del diritto: non è in fondo questo che hanno fatto gli epigoni del pensiero neoliberale e ordoliberale spostando il focus gerarchico sul diritto privato nella costruzione della rete di poteri e prerogative che costituisce la governance del mercato a livello sovranazionale? E non è in fondo l'elaborazione di queste dottrine e l'applicazione di queste pratiche un grande contro-movimento di reazione ad un movimento massivo e reiterato di messa in discussione dal basso della fonte

[355] Cfr. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France 1952-61*, Bompiani, Milano 1995
[356] Cit. Gurvitch, *L'idèe du droit social, Recueil Sirey*, Paris 1932, p. 664
[357] Cit. Godwwin, *Enquiry concerning political justice*, Penguin Books, London 1976, pp. 252-253
[358] Cit. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008

primaria del diritto operata dentro le lotte sociali, senza disdegnare lo sconfinamento in forme di illegalità di massa per affermare un sistema di diritti basato su un'autonoma legittimità?

Democrazia selvaggia e principio d'anarchia

Abensour accompagna all'analisi del testo di Marx la ricerca delle figura teorica di questa democrazia. Si avvicina così alla nozione della "democrazia selvaggia" intesa da Lefort, «caratterizzata dalla dissoluzione dei contrassegni della certezza e dalla prova ripetuta dell'indeterminazione», alla luce del principio d'anarchia - che Abensour individua come la chiave per comprendere la dimensione ontologica della democrazia selvaggia - e dunque da un'incompatibilità con lo Stato.

Per *principio d'anarchia* dobbiamo intendere un'istanza letterale e filosofica, e distinguerlo nettamente dall'anarchismo politico. La genesi del concetto risale a Schurmann.[359] Nel suo libro su Heidegger egli si collega alla questione della democrazia nel tentativo di giustificare la famosa frase del filosofo che in un'intervista postuma affermò: «Per me è una questione oggi decisiva: come può in generale un sistema politico - e quale sistema - essere posto in rapporto con l'era della tecnica. Non so rispondere a questa domanda. Non sono sicuro che sia la democrazia.» Questo "non so" di Heidegger viene interpretato filosoficamente. Schurmann oppone infatti il pensiero di Heidegger al dispositivo metafisico classico che trovava in una filosofia prima l'archè, il fondamento per le sue articolazioni in filosofia pratica (etica, politica), determinando l'agire secondo una struttura archica: l'imposizione unitaria di un'istanza prima al molteplice, di un senso (*telos*) all'agire umano. La destituzione di questo fondamento, la distruzione della derivazione tra filosofia prima e filosofia pratica, fa venir meno il riferimento a un *archè*, destruttura i principi di ordinamento dei pensieri e delle azioni nella storia.

---

[359] Cfr. Schurmann R., *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger*, Il mulino, Bologna 1995

Il principio d'anarchia apre una dimensione d'indeterminatezza e di incompiutezza all'agire politico, sottratto al regime della finalità, e dunque a una filosofia politica che rinunci al dispositivo metafisico. Tuttavia è lo stesso Abensour a evidenziare limiti e contraddizioni dell'uso di questo concetto per illuminare il pensiero della democrazia, in particolare rilevando che tra nozione di anarchia e la sua posizione come principio esiste uno scarto insormontabile, e rinviando il pensiero della democrazia selvaggia proprio in rapporto a tale scarto.

Ciò che però maggiormente importa è il riferimento al contesto storico-politico: l'apertura anarchica della democrazia si rivela compiutamente nelle "cesure" della storia, quando una vecchia configurazione di potere si va sgretolando e una nuova non ha avuto ancora la forza di imporsi, emerge l'idea della possibilità di una "vita senza potere". Si tratta della situazione critica e paradossale che il pensiero marxista-leninista ha declinato in varie forme come problema della transizione, e che occupò le riflessioni di tanti teorici rivoluzionari, tra cui quella di Gramsci che nei Quaderni dal carcere scriveva: «La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»[360]. In effetti Gramsci aveva riflettuto a lungo sul rapporto tra organizzazione sociale e politica, istituzioni democratiche, transizione rivoluzionaria e Stato.[361] Le esperienze consiliari del Novecento hanno prefigurato istituzioni politiche non centralizzate nell'unità dello stato. La democrazia insorgente perciò non è una forma data, ma un'opera continua di trasformazione, esposta al rischio continuo che la deliberazione comune possa irrigidirsi in una struttura astratta. In questo sta la specificità della Costituzione comunale - il significato straordinario che Marx attribuiva alla Comune di Parigi - in cui le istituzioni consiliari

[360] Cit. Gramsci A., *Quaderni dal carcere* (Q 3, §34, p. 311)
[361] Cfr. *infra*, 3.1 *Gramsci e il problema storico della democrazia*

combattevano non solo contro il vecchio regime ma anche contro le tendenze a solidificare la rivoluzione in nuove forme di dominio.[362]

La rimozione dell'enigma: dalla Comune di Parigi alla Repubblica di Kronstadt

Il problema della transizione assume all'interno di questa teorizzazione della democrazia un aspetto indeterminato e continuo; il problema classico delle teorie rivoluzionarie socialiste e comuniste del Novecento – cioè il problema della presa del potere attraverso la conquista dello Stato e delle sue articolazioni – assume qui un profilo assai critico. Emerge la possibilità di pensare la transizione rivoluzionaria come un processo che non si diparte mai dal tempo discontinuo dell'insorgenza e che si dà una dimensione continuativa attraverso la fondazione di istituzioni democratiche non statuali. Inoltre emerge il fatto che la storia delle rivoluzioni democratiche e del movimento comunista e il loro intreccio sfugge a qualsiasi interpretazione lineare e necessitante, e che ripensare questi rapporti suggerisce di ritornare su questi esempi storici con prospettive diverse.

L'esperienza della Comune di Parigi è sicuramente l'esempio storico più forte dell'insorgenza di una forma politica non-statuale e non accentrata nell'epoca moderna. Non a caso essa ha ispirato e affascinato numerosi pensatori ed è stato per decenni un modello per i movimenti rivoluzionari ispirati al socialismo, al comunismo e all'anarchismo. Non è possibile qui riassumere le questioni aperte da tale esperienze così come affrontate nella letteratura storica e politica degli ultimi due secoli.[363] Mi limito a sottolineare che essa lascia aperti una serie di problemi che sono oggetto di questa ricerca. Infatti la sconfitta tragica di quell'esperienza costituisce ancora oggi la materializzazione di un enigma storico irrisolto. Tuttavia, e forse proprio per questo, il programma della *costituzione comunale* e la sua struttura *federale* sono stati sottoposti a un continuo

[362] Cfr. Abensour M., *Democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008
[363] Cfr. Malon B., *La Comune di Parigi*, Samonà e Savelli, 1971

seppellimento da parte della storiografia ufficiale e della teoria politica, anche del movimento socialista e comunista. Ed oggi costituisce un notevole e autentico *rimosso* della riflessione storica e politica. Ciò nonostante nel pensiero radicale comunista e libertario ritornano i riferimenti a quell'esperienza e i tentativi di attualizzarne gli aspetti positivi rispetto al significato possibile dei meccanismi della democrazia diretta, dell'autogestione operaia della produzione, della costituzione comunale e confederale, del rifiuto dello Stato-nazione come forma dell'unità politica, del rapporto tra potere costituente, istituzioni e democrazia reale. In un articolo su *Roar Magazine* Dilar Dirik, giornalista, ricercatrice e attivista del movimento curdo, ha paragonato l'esperimento di costruzione della *democrazia senza lo Stato* in Kurdistan all'esperienza della Comune di Parigi.[364]

La tematica è ampiamente presente in Marx; in un'analisi sui suoi scritti politici proprio sulla Comune di Parigi, Borrelli ha scritto:

> Qui il proletariato parigino ha messo in azione un *political movement* per conquistare quel *political power* indispensabile ad offrire autonomia decisionale alla parte oppressa; nel tentativo dei comunardi, tragicamente finito nel sangue, alcuni elementi sembrano attirare particolarmente l'attenzione di Marx:
>
> -- all'ordine del giorno degli avvenimenti è l'autogoverno dei produttori, che deve dinamicamente estendersi in tutti i luoghi della Francia, garantendo autonomia a tutti i cittadini che vi partecipano, senza tuttavia spezzare l'unità della nazione francese: in questa opera i comunardi utilizzano un dispositivo, la Costituzione della Comune (*die Kommunalverfassung*), strumento di governo misto che crea relazioni tra situazioni sociali differenti - e magari anche di quelle arretrate - con gli scorrimenti del nuovo potere proletario;
>
> -- questo sforzo di oltrepassare finalmente la separazione di politico e società - posto in essere dai comunardi – pone all'ordine del giorno l'utilizzo di strumenti istituzionale radicalmente diversi anche da quel dispositivo repubblicano rappresentativo: nel tentativo dei comunardi Marx legge la possibilità di utilizzare organi di lavoro parlamentari che siano al contempo esecutivi e legislativi e di assegnare ai delegati eletti nell'articolazione costituzionale istruzioni vincolate dal *mandat impératif*;

[364] Cfr. Dirik D., *Building Democracy without the State*, su ROAR Magazine Roarmag.org, 18/03/2016

> -- infine, quello che soprattutto conviene sottolineare del commento marxiano all'esperienza della Comune di Parigi è l'esaltazione della natura particolare dell'evento, che apre a qualcosa di inesistente, che tende a rompere radicalmente con i percorsi delle mediazioni delle politiche parlamentari e partitiche già note e praticate dal movimento operaio […][365]

Un altro esempio di questa rimozione è la vicenda della repressione della Repubblica di Kronstadt, per volontà dei bolscevichi e per opera dell'armata rossa guidata da Trotsky, proprio nella fase di formazione e di stabilizzazione della rivoluzione russa. Dopo aver dato un contributo fondamentale all'insurrezione, gli insorti di Kronstadt, principalmente marinai della flotta del baltico e cittadini, costruirono un proprio sistema di autogoverno che configgeva con il modello centralista della dittatura del proletariato ad opera del partito bolscevico. Furono attaccati e la loro resistenza spezzata. Ancora oggi è aperto il dibattito su Kronstadt, come potrebbe esserlo per l'invasione dell'Ungheria del 1956, eppure senza entrare nel merito è opportuno segnalare queste esperienze che dimostrano l'assurdità di una concezione basata sull'ineluttabilità del processo storico, e lasciano intravedere il carattere multidimensionale del problema storico della democrazia associato alle rivoluzioni moderne. Comunque per i movimenti libertari e per una parte del movimento comunista l'esperimento di Kronstadt ha continuato a rappresentare, insieme alle sperimentazioni collettiviste della Spagna anarchica del '36-'39, alla Comune di Parigi e alla Machnovshina ucraina, uno dei più importanti esempi di sperimentazione sociale e politica in chiave libertaria.

---

[365] Cit. Borrelli G., *La politica dei comunisti nei primi scritti di Karl Marx: tra governo repubblicano e dittatura di classe*, in Musto M. (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filolofia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2006
Cfr. Marx K., *Guerra civile in Francia*, *MEOS*, p. 908, 905-920
Cfr. Marx K., *Lettera di Marx a Bolte* (29 novembre 1871), *MEOS*, p. 943

2.3 Critica libertaria: discorsi e immaginazione istituente

Il rifiuto dello Stato e dell'autorità, nella sua dimensione destituente, e l'assolutizzazione del principio di libertà, l'utopia della comunità politica di *liberi ed eguali* nella diversità, sono stati principi e termini di confronto della prassi del radicalismo socialista libertario, anarchico, e anarchico individualista. Il rapporto di questi termini con la prassi effettiva dei militanti anarchici e tra questi e i militanti socialisti e comunisti è stata origine di problemi, dibattiti e scontri. Una parte del pensiero libertario – ma anche quest'etichetta è in alcuni casi inappropriata – si è impegnata nella critica delle istituzioni – politiche ma soprattutto sociali – nella ricerca delle condizioni storiche e ontologiche, e nella produzione di immaginario, collegate alla prassi istituente. Ciò ha prodotto da un lato un approfondimento molto vasto di saperi critici circa le istituzioni e il loro funzionamento, dall'altro una nutrita ed eterogenea letteratura utopistica sulle potenzialità di un diverso utilizzo e una diversa organizzazione delle potenzialità tecnologiche, ecologiche, istituzionali delle società moderne. In questa vasta ed eterogenea produzione critica e teorica – che coinvolge saperi diversi (storia, economia, antropologia, epistemologia, biologia, sociologia, pedagogia, psicologia) con un approccio trans-disciplinare – emergono riflessioni e punti di vista interessanti sulle possibilità dell'autonomia umana, cioè sulla capacità generica della coscienza sociale di darsi da sé le proprie regole pratiche riflettendo sul senso delle proprie azioni e di come esse sono codificate come istituzioni, quindi di immaginare e produrre altre modalità dell'essere sociale, delle comunità umane. Ne viene fuori un'idea della politica come continua e autentica re-invenzione istituzionale e come produzione di immaginario politico, proposizione di modelli etici e produttivi incardinati sulla razionalità, la responsabilità e la sostenibilità.

Illich: convivialità e critica delle istituzioni

È impossibile dare qualsiasi definizione chiusa del pensiero di Ivan Illich. Nel suo lavoro di studioso appassionato, instancabile, aperto e in continua evoluzione, si è occupato di indagare in maniera problematica e radicalmente critica le istituzioni sociali, il loro funzionamento, i loro presupposti e i loro scopi: lavoro, scuola, consumo, medicina, mobilità, architettura.

Illich critica fortemente i valori della società in cui domina ciò che egli chiama "modo di produzione industriale" o Stato industriale: competitività, autorità, professionalismo, consumismo, gerarchia, burocratismo. Egli oppone a questi valori i criteri per un superamento dei rapporti sociali basati sulla manipolazione, che egli descrive come *convivialità*. Riflette criticamente sulle possibilità alternative nei comportamenti individuali e nelle istituzioni sociali.

In particolare è la critica del dominio del professionismo in campo medico, scolastico e industriale la chiave per comprendere la critica delle istituzioni operata da Illich, come critica di un processo di espropriazione della creatività degli individui e della società nel prendersi cura, sperimentare, innovare attraverso l'attività, il lavoro, l'apprendimento, e padroneggiare in autonomia le condizioni di questa attività, dei suoi strumenti, delle sue procedure, dei suoi fini, delle sue istituzioni.[366]

Ci soffermiamo qui sullo scritto più interessante dal punto di vista politico. Nel saggio del 1973 su *La convivialità* egli riflette sulla possibilità del superamento della società industriale. L'oggetto della sua critica è il *modo di produzione industriale* che egli descrive, in opposizione al modo conviviale, a partire dal rapporto con lo *strumento*.

---

[366] Cfr.Illich I., *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli editore, 2005
Cfr. Illich I., *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, 2010
Cfr. Illich I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Boroli Editore, 2005
Cfr. Illich I., *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Neri Pozza, 2013
Cfr. Illich I., *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, 2008

> E' chiaro che uso i termini "strumento" e "attrezzatura" nel senso più ampio possibile di mezzo, vuoi che sia nato dall'attività costruttrice, organizzatrice o razionalizzante dell'uomo, vuoi che, come la selce preistorica, venga semplicemente appropriato dalla mano per realizzare un compito specifico, cioè messo al servizio di un'intenzionalità. Una scopa, una penna a sfera, un cacciavite, una siringa, un mattone, un motore, sono strumenti quanto l'automobile o il televisore. Una fabbrica di carne in scatola o una centrale elettrica, che sono istituzioni produttrici di beni, rientrano anch'esse nella categoria degli strumenti. Vanno inoltre comprese nell'attrezzatura le istituzioni produttrici di servizi, come la scuola, l'organizzazione medica, la ricerca, i mezzi di comunicazione i centri di pianificazione. Le leggi sul matrimonio ed i programmi scolastici modellano la vita sociale alla stessa stregua della rete stradale. Nel senso che do alla parola in questo saggio, la categoria degli strumenti abbraccia tutti i "mezzi ragionati" dell'azione umana, la macchina e il modo d'impiegarla, il codice e il suo singolo operatore. [367]

In sostanza Illich riflette sulla tecnica. Lo *strumento* come rapporto sociale e mediazione tra *uomo* e *mondo*, e quindi come relazione costitutiva dell'individuo e della società. L'oggetto della sua critica è il carattere ambivalente dell'uso dello *strumento*, *maneggiabile* e *manipolabile*, inteso come elemento dell'attrezzatura istituzionale e industriale (*megaattrezzatura*), la tecnica nel rapporto con l'organizzazione della società della produzione e dei consumi di massa.

> L'area coperta dal concetto di strumento varia da cultura a cultura; dipende dalla presa che una determinata società esercita sulla sua struttura e sul suo ambiente. Ogni oggetto assunto come mezzo di un fine diviene strumento, ogni mezzo concepito apposta per un fine è uno strumento ragionato. Lo strumento è inerente al rapporto sociale. Allorché agisco in quanto uomo, mi servo di strumenti. A seconda che io lo padroneggi o che viceversa ne sia dominato, lo strumento mi collega o mi lega al corpo sociale. Nella misura in cui io padroneggio lo strumento, conferisco al mondo un mio significato; nella misura in cui lo strumento mi domina, è la sua struttura che mi plasma e informa la rappresentazione che io ho di me stesso. Lo strumento conviviale è quello che mi lascia il più ampio spazio ed il maggior potere di modificare il mondo secondo le mie intenzioni. Lo strumento industriale mi nega questo potere; di più: attraverso di esso, è un altro diverso da me che determina la mia domanda, restringe il mio margine di

[367] Cit. Illich I., *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli Editore, 2005

> controllo e governa il mio senso della vita. La maggior parte degli strumenti che mi circondano oggi non può essere utilizzata in modo conviviale: sono strumenti ragionati nelle mani di altri, e ancora più spesso strumenti ragionati sfuggiti dalle mani di tutti e che esercitano selvaggiamente le funzioni intrinseche alla propria struttura. Lo strumento è al tempo stesso mezzo di controllo e trasformatore di energia. La scuola è un mezzo di controllo, il veicolo un trasformatore di energia. Come sappiamo, l'uomo dispone di due tipi di energia: quella che trae da se stesso (o energia metabolica) e quella che attinge dall'esterno. Maneggia la prima, manipola la seconda. Perciò distinguerei anche tra lo strumento maneggiabile e lo strumento manipolabile.[368]

Egli ritiene che l'evoluzione industriale dello *strumento* abbia superato una soglia critica tale per cui il suo uso – cioè il rapporto delle società umane con l'apparato industriale – si rivela controproducente e dannoso per l'equilibrio della società e per il benessere degli individui. Ipotizza perciò il passaggio ad una *società post-industriale* basata sui criteri generali della convivialità.

> La società conviviale è una società che dà all'uomo la possibilità di esercitare l'azione più autonoma e creativa, con l'ausilio di strumenti meno controllabili da altri. La produttività si coniuga in termini di avere, la convivialità in termini di essere. L'attrezzatura manipolante tende all'esasperazione, l'uso dello strumento conviviale tende all'autolimitazione. Mentre la crescita dell'attrezzatura al di là delle soglie critiche non fa che produrre uniformazione regolamentata, dipendenza, sopraffazione e impotenza, la scelta austera dello strumento conviviale è garanzia d'una libera espansione dell'autonomia e della creatività umane.[369]

Illich arricchisce di senso politico la fenomenologia d'uso dello *strumento*:

---

[368] Cit. […] «Lo "strumento maneggiabile" adatta l'energia metabolica a un compito specifico. E' polivalente, come la selce naturale, il martello o il temperino; o monovalente e altamente elaborato, come il tornio del vasaio, il telaio per tessere, la macchina per cucire a pedale o il trapano del dentista. Lo strumento maneggiabile può raggiungere la complessità dell'organizzazione di trasporti diretta a trarre dall'energia umana il massimo di mobilità […]. Lo strumento maneggiabile è conduttore di energia metabolica; vi si applica la mano, il piede. L'energia che richiede può essere prodotta dalla maggior parte di chi mangi e respiri. Lo "strumento manipolabile" è mosso, almeno in parte, dall'energia esterna. Può servire a moltiplicare l'energia umana: sono i buoi che tirano l'aratro, ma per guidarlo occorre un uomo. Anche un montacarichi o una sega elettrica sposano l'energia metabolica all'energia esogena. Tuttavia lo strumento manipolabile può superare la scala umana. L'energia fornita dal pilota di un aereo supersonico non rappresenta più una parte rilevante dell'energia consumata in volo: il pilota è un semplice operatore, la cui azione è governata dai dati che un computer elabora per lui.»

[369] Cit. Illich I., *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli Editore, 2005

> Lo "strumento è conviviale" nella misura in cui ognuno può utilizzarlo, senza difficoltà, quando e quanto lo desideri, per scopi determinati da lui stesso. L'uso che ciascuno ne fa non lede l'altrui libertà di fare altrettanto; né occorre un diploma per avere il diritto di servirsene. Tra l'uomo e il mondo, è conduttore di senso, traduttore di intenzionalità. Certe istituzioni sono, strutturalmente, strumenti conviviali e ciò indipendentemente dal loro livello tecnologico.[370]

Sebbene la natura singolare di ciascuno strumento possa condizionare la sua fenomenologia d'uso, essa non la determina a priori: la posta in gioco diventa perciò l'intenzionalità, il rapporto tra *strumento* e *istituzioni*. Quindi, ad esempio, «lo strumento maneggiabile richiama l'uso conviviale. Se non vi si presta dipende dal fatto che l'istituzione ne riserva l'uso a un monopolio professionale»[371]. In tali casi «lo strumento maneggiabile può anche essere sottoposto a controllo burocratico diventando oggetto d'una specie di segregazione»[372]. La professionalizzazione dell'uso dello strumento può degenerare: «il monopolio dell'istituzione su questo tipo di strumenti maneggiabili è un abuso, perverte l'uso dello strumento»[373]. Quindi non è una questione di avanzamento tecnologico: «Il carattere conviviale o meno dello strumento non dipende, in linea di principio, dal suo grado di complessità»[374].

La sua visione non aspira a farsi *utopia normativa*, dispositivo di organizzazione, ma solo a proporre alcuni strumenti di comprensione critica di quelle condizioni che impediscono il dischiudersi della sua possibilità, e lascia all'*immaginazione* e alle libere possibilità pratiche la definizione concreta dello sviluppo di questo tipo di società.[375]

> […] i criteri della convivialità non sono regole da applicare meccanicamente, ma indicatori dell'azione politica, riguardanti ciò che bisogna evitare. Concepiti per rivelare una minaccia, permettono a ciascuno di mettere a frutto la propria libertà.[376]

---

[370] Cit. *ivi*
[371] Cit. *ivi*
[372] Cit. *ibidem*
[373] Cit. *ivi*
[374] Cit. *ivi*
[375] Cfr. Illich I., § *I limiti della mia dimostrazione*, in *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli editore, 2005
[376] Cit. *ivi*

Illich non precisa le condizioni di compatibilità di tale possibilità rispetto al paradigma politico esistente.

> Lo strumento conviviale sopprime certe scale di potere, di costrizione e di programmazione, quelle precisamente che sono comuni agli opposti partiti e che tendono a uniformare tutti gli attuali governi. L'adozione di un modo di produzione conviviale non crea pregiudizi a vantaggio di alcuna forma determinata di governo, più di quanto non escluda una federazione mondiale, accordi fra nazioni, fra comuni, o il mantenimento di certi tipi di governo tradizionali. Mi piacerebbe prevedere quella vita politica che non può non esistere nel cuore di una società conviviale, ma qui mi limito a descrivere i criteri strutturali negativi dei mezzi di produzione e la struttura formale su cui fondare un nuovo pluralismo politico.[377]

Tali criteri riguardano in primo luogo ciò che Illich chiama l'equilibrio istituzionale e il suo recupero, attraverso l'impostazione delle soglie del suo superamento, che la logica della società industriale non considera:

> allorché si avvicina alla sua seconda soglia, l'istituzione non solo perverte l'uso dello strumento maneggiabile, ma subito gli sostituisce lo strumento manipolabile. Comincia allora il regno delle manipolazioni. Sempre di più si scambia il mezzo col fine, mentre l'adattamento dell'uomo al mezzo diventa sempre più costoso. [378]

L'equilibrio istituzionale è dunque un insieme di criteri di regolazione aperti che non definiscono una volta per tutte il tipo di mezzi di produzione e la distribuzione della ricchezza di una società post-industriale:

> Può darsi che certi mezzi di produzione non conviviali risultino desiderabili in una società post-industriale. E' probabile che, anche in un mondo conviviale, certe collettività scelgano di avere più abbondanza al prezzo di una minore creatività. […] In verità non c'è alcuna ragione per bandire da una società conviviale qualunque strumento potente, qualsiasi strumento ragionato manipolabile e ogni produzione centralizzata. Nell'ottica conviviale, l'equilibrio tra la giustizia nella partecipazione e l'uguaglianza nella distribuzione può variare da una società all'altra, a seconda della storia, degli ideali e dell'ambiente della società stessa. […] Ciò che conta è che tale società realizzi un equilibrio fra gli strumenti che producono una domanda per creare e soddisfare la quale sono stati concepiti, e gli strumenti che invece stimolano l'invenzione e l'adempimento

[377] Cit. *ivi*
[378] Cit. *ivi*

> personali. I primi materializzano programmi astratti che riguardano gli uomini in generale; i secondi favoriscono l'attitudine di ciascuno a perseguire i propri fini, nella maniera propria, inimitabile. […] Questi criteri sono guide per l'azione; una società può servirsene per ristrutturare il complesso della sua attrezzatura, in funzione dello stile e del grado di convivialità che desidera. […] Come si vede, i criteri della convivialità non sono regole da applicare meccanicamente, ma indicatori dell'azione politica, riguardanti ciò che bisogna evitare. Concepiti per rivelare una minaccia, permettono a ciascuno di mettere a frutto la propria libertà.[379]

Illich introduce così il tema dei limiti dello sviluppo umano, oltre i quali l'uso della tecnologia e la crescita incontrollata della produzione industriale non risponde più ai fini per la quale esiste, ma diviene dannosa per la condizione umana.[380] Non solo, il punto fondamentale è che egli collega questo tema alla critica delle istituzioni e a una riconsiderazione della condizione umana e dei limiti del suo sviluppo nella dimensione a un tempo ecologica e sociale:

> L'equilibrio umano è un equilibrio aperto, suscettibile di modificarsi entro parametri flessibili e tuttavia finiti: gli uomini cioè possono cambiare, ma entro certi limiti. L'attuale sistema industriale, invece, trova nella sua dinamica la propria instabilità: è organizzato in funzione di una crescita indefinita e della creazione illimitata di nuovi bisogni che, nella cornice industriale, divengono ben presto necessità. Una volta divenuto dominante in una società, il modo di produzione industriale fornirà questo o quel bene di consumo, passerà da questa a quell'altra merce, ma non ammetterà limiti all'industrializzazione dei valori. Un simile processo di crescita esige dall'uomo una cosa assurda: trovare la propria soddisfazione nel piegarsi alla logica dello strumento. Ora, la struttura della tecnica di produzione dà forma alle relazioni sociali. La richiesta che lo strumento fa all'uomo comporta un costo sempre più alto; è il costo dell'adattamento dell'uomo al servizio del suo strumento, rispecchiato dalla crescita del terziario nel prodotto globale. Diventa sempre più necessario manipolare l'uomo per vincere la resistenza opposta dal suo equilibrio vitale alla dinamica industriale; e questa manipolazione prende la forma di molteplici terapie, pedagogica, medica, amministrativa. L'educazione produce consumatori competitivi; la medicina li mantiene in vita nell'ambiente attrezzato che è ormai loro indispensabile; e la burocrazia risponde alla necessità che il complesso sociale eserciti il suo controllo sugli individui applicati a

[379] Cit. *ivi*
[380] Il tema verrà ripreso da Latouche e dagli autori che si sono occupati del tema della decrescita e dei limiti dello sviluppo. Cfr. Latouche S., *La sfida della decrescita*, ed. l'Altrapagina, 2008

> un lavoro insensato. Che attraverso le assicurazioni, la polizia e l'esercito cresca il costo della difesa dei nuovi privilegi, è tipico della situazione connaturata a una società di consumo.[381]

Mostrando i rischi della manipolazione, egli intravede dunque la necessità storica del superamento dell'attuale ordine sociale in base alla sua crisi interna che minaccia la sopravvivenza della specie umana. Egli elenca 5 modalità di questa minaccia:

1. La degradazione dell'ambiente: «La supercrescita minaccia il diritto dell'uomo a conservare le sue radici nell'ambiente col quale si è evoluto»[382].

2. Il monopolio radicale: «l'industrializzazione minaccia il diritto dell'uomo all'*autonomia* nell'azione»[383].

3. «La *superprogrammazione* dell'uomo in funzione del nuovo ambiente minaccia la sua *intenzionalità*».[384]

4. La polarizzazione: «La centralizzazione dei processi di produzione minaccia il suo diritto alla parola, cioè alla *politica*».[385]

---

[381] Cit. *ivi*
[382] Cit. *ivi*
[383] Cit. *ivi*
[384] Qui Illich apre a un tema che svilupperà in altri suoi scritti (cfr. *Descolarizzare la società*) sul rappotro tra educazione, apprendimento e scolarizzazione. «L'equilibrio del sapere è determinato dal rapporto di due variabili: da una parte il sapere proveniente da relazioni creative tra l'uomo e il suo ambiente naturale, dall'altra il sapere reificato dell'uomo agìto dal suo ambiente attrezzato. Il primo tipo di sapere è l'effetto dei nodi di relazioni che si stabiliscono spontaneamente tra le persone, nell'impiego di strumenti conviviali. Il secondo sapere discende da un addestramento intenzionale e programmato. Comprendere per davvero l'aumento del costo dell'educazione presuppone che siano note le due facce del problema: prima di tutto, che lo strumento non conviviale comporta come inevitabile effetto collaterale un aumento della spesa educativa che presto supera la produttività totale della società; e in secondo luogo, che un'educazione attrezzata in maniera non conviviale è economicamente impraticabile. Il primo aspetto ci fa capire la necessità di passare a una società in cui lavoro, svago e politica favoriscano l'apprendimento, una società che funzioni con un minor grado di educazione formale. Il secondo aspetto ci fa capire la possibilità di attuare delle soluzioni educative che facilitino un'acquisizione spontanea del sapere, confinando l'insegnamento programmato a casi limitati e chiaramente specificati».
[385] Qui Illich descrive il rapporto tra concentrazione della ricchezza, potenziamento delle oligarchie, rafforzamento delle gerarchie, negazione della politica: «L'industrializzazione moltiplica gli uomini e le cose. I sottoprivilegiati crescono di numero, mentre i privilegiati consumano sempre di più. Di conseguenza, tra i poveri aumenta la fame e tra i ricchi la paura. Guidato dal bisogno e dal sentimento d'impotenza, il povero reclama un'industrializzazione accelerata; spinto dalla paura e dal desiderio di proteggere il suo star meglio, il ricco s'impegna in una difesa sempre più rabbiosa e rigida. Mentre il potere si polarizza, l'insoddisfazione si generalizza. La possibilità che pur ci è data di creare per tutti maggiore felicità con meno abbondanza, è relegata al punto cieco della visione sociale. […] Appena

5. L'obsolescenza: «il rafforzamento dei meccanismi di usura (obsolescenza) minaccia il diritto dell'uomo alla propria tradizione, il suo "ricorso al precedente" attraverso il linguaggio, il mito, il rituale e, anzi tutto, il Diritto.»[386]

L'insoddisfazione generale è la sesta e trasversale modalità. Secondo Illich, in ciascuno di questi cinque circuiti «lo strumento sovrefficiente minaccia un equilibrio: l'equilibrio del *corpo*, dell'*energia*, del *sapere*, del *potere* e il *diritto alla storia*.

> La perversione dello strumento minaccia di devastare l'ambiente fisico. Il monopolio radicale minaccia di gelare la creatività. La superprogrammazione minaccia di trasformare il pianeta in una vasta area di servizi. La polarizzazione minaccia di instaurare un dispotismo strutturale e irreversibile. Infine, l'obsolescenza minaccia di sradicare la specie umana. In ciascuno di questi circuiti, e ogni volta secondo una

---

un secolo fa, nessuno avrebbe potuto immaginare la concentrazione del potere e dell'energia che oggi ci sembra normale. In una società moderna, l'energia industrializzata supera enormemente l'energia metabolica globale, cioè l'energia di cui dispone il corpo umano per svolgere determinati compiti. […] La società del megastrumento dipende per la sua sopravvivenza da molteplici sistemi che impediscono ai più di far valere la loro parola. Quest'ultimo privilegio è riservato agli individui riconosciuti come i più produttivi. Normalmente la produttività di un individuo si misura dall'investimento educativo di cui è stato oggetto, dall'importanza del rituale d'iniziazione cui è stato sottoposto. Più è grande lo stock di sapere iniettato in un dato individuo, più è grande il valore sociale attribuito alle sue decisioni, e più legittima è altresì la sua domanda di prodotti industriali d'avanguardia. Quando il potere che riposa sul titolo scolastico crolla, allora tornano alla ribalta certe forme di segregazione più antiche: la forza-lavoro di un individuo vale di meno perché si tratta di un negro, di una donna, di uno straniero, di uno che non la pensa giusta, che non è in grado di superare certe ordalie. Il minor ruolo della scuola nella selezione di una meritocrazia apre la porta a processi di selezione più primitivi. Si crea così lo scenario per la moltiplicazione delle minoranze e lo sviluppo spettacolare delle loro rivendicazioni. […] Man mano che coprono istituzioni più rare e più vaste, le gerarchie si elevano e si agglutinano.

[386] Qui Illich chiarisce la differenza del significato dell'innovazione in una società conviviale: «La ricostruzione conviviale suppone lo smantellamento dell'attuale monopolio dell'industria, non la soppressione di qualunque produzione industriale. Implica che sia ridotta la polarizzazione sociale dovuta allo strumento, affinché nella forza produttiva coesista una pluralità dinamica di strutture complementari e quindi una pluralità di ambienti e di élite. Richiede l'adozione di strumenti che mettano in opera l'energia del corpo umano, non il regresso verso uno sfruttamento dell'uomo. Esige una considerevole riduzione della serie di trattamenti obbligatori, ma non impedisce a nessuno di farsi insegnare o curare se lo desideri. Una società conviviale non è una società congelata. La sua dinamica dipende dall'ampia ripartizione del controllo dell'energia, cioè del potere di operare un cambiamento reale. Nel sistema attuale di obsolescenza programmata su larga scala, alcuni centri di decisione impongono l'innovazione all'intera società e privano le comunità di base del potere di scegliersi il loro domani; in tal modo è lo strumento a imporre la direzione e il ritmo dell'innovazione. Un processo ininterrotto di ricostruzione conviviale è possibile a condizione che il corpo sociale protegga il potere delle persone e delle collettività di modificare e rinnovare i loro modi di vivere, i loro strumenti, il loro ambiente, in altri termini il potere di dare al reale un volto nuovo. In questa minaccia che l'industria fa incombere sul passato e l'avvenire, sulla tradizione dell'utopia, sta la quinta dimensione in cui va salvaguardato l'equilibrio.

> dimensione diversa, lo strumento sovrefficiente intacca il rapporto dell'uomo col suo ambiente: minaccia di provocare un fatale corto circuito.[387]

La questione della sopravvivenza della specie si collega fortemente a quella della libertà e all'instaurazione di procedure che permettano di razionalizzare l'uso della tecnica. Ma questa tensione si scontra secondo Illich con tre ostacoli: «l'idolatria della scienza, la corruzione del linguaggio quotidiano e la svalutazione delle procedure formali mediante le quali vengono prese le decisioni sociali». Questi ostacoli impongono quindi altrettanti sforzi critici che Illich individua nella *demitizzazione della scienza* (ad esempio nella riscoperta del fattore soggettivo e creativo della conoscenza), nella *riscoperta del linguaggio* (della sua dimensione relazionale e poetica oltre quella nominativa e operativa), e nel *recupero del diritto* (cioè nel recupero di reinventare le regole collettive della comunità, la loro interpretazione, la loro innovazione). Il recupero del diritto costituisce una chiave politica fondamentale, non a caso Illich fa riferimento alla Common Law e al diritto consuetudinario: egli sottolinea così la dimensione istituente del diritto che collega l'attività giurisprudenziale alla prassi sociale nel riformulare le norme e le loro interpretazioni alla luce dei conflitti e dei bisogni che mutano. Così la continuità del diritto, piuttosto che per determinare in maniera fissa i capisaldi del vivere sociale, «potrebbe servire a preservare lo sviluppo continuo del Diritto di una società retta da principi inversi»[388].

Nella parte finale Illich radicalizza il carattere dell'alternativa tra i possibili sviluppi sociali che gli elementi di crisi fanno presagire, con uno spiccato senso di anticipazione storico:

> Se, in un futuro molto prossimo, il genere umano non riuscirà a limitare l'impatto dei suoi strumenti sull'ambiente e ad attuare un efficace controllo delle nascite, i nostri discendenti conosceranno la spaventosa apocalisse predetta da molti ecologi. Dinanzi al disastro incombente, la società può adagiarsi a sopravvivere entro i limiti fissati e imposti da una dittatura burocratica, ma può anche reagire politicamente ricorrendo alle

[387] Cit. *ivi*
[388] Cit. *ivi*

procedure giuridiche e politiche. La falsificazione ideologica del passato ci vela l'esistenza e la possibilità di questa scelta.

La gestione burocratica della sopravvivenza umana è una scelta inaccettabile da un punto di vista sia morale sia politico, e per di più non servirebbe. Può darsi che gli uomini, terrorizzati dall'evidenza crescente del sovrappopolamento, dall'assottigliarsi delle risorse e dall'organizzazione insensata della vita quotidiana, rimettano spontaneamente i loro destini nelle mani di un Grande Fratello e dei suoi anonimi agenti. Può darsi che i tecnocrati siano incaricati di condurre il gregge sull'orlo dell'abisso, cioè di fissare dei limiti pluridimensionali allo sviluppo, immediatamente al di qua della soglia dell'autodistruzione. Una tale fantasia suicida manterrebbe il sistema industriale al più alto grado di produttività sostenibile. L'uomo vivrebbe in una bolla protettiva di plastica che l'obbligherebbe a sopravvivere come un condannato a morte in attesa di esecuzione. Ben presto la sua soglia di tolleranza in fatto di programmazione e manipolazione diverrebbe l'ostacolo più serio allo sviluppo, e l'impresa alchimistica rinascendo dalle sue ceneri cercherebbe di produrre e tenere sotto controllo il mostruoso mutante concepito dall'incubo della ragione. Per garantire la sopravvivenza dell'essere umano in un mondo razionale e artificiale, la scienza e la tecnica si applicherebbero ad attrezzare opportunamente la sua psiche: l'umanità sarebbe confinata dalla nascita alla morte nella scuola permanente estesa su scala mondiale, sarebbe sottoposta a vita al trattamento del grande ospedale planetario, collegata notte e giorno a implacabili catene di comunicazione. Così funzionerebbe il mondo della Grande Organizzazione. Tuttavia i precedenti insuccessi delle terapie di massa lasciano sperare nel fallimento anche di quest'ultimo progetto di controllo planetario. L'avvento del fascismo tecno-burocratico non è scritto negli astri. Esiste un'altra possibilità: un processo politico che permetta alla popolazione di stabilire il massimo che ciascuno può esigere, in un mondo dalle risorse manifestamente limitate; un processo che porti a concordare entro quali limiti va tenuta la crescita degli strumenti; un processo che incoraggi la ricerca radicale intesa a far sì che un numero crescente di persone possa fare "sempre di più con sempre meno". Un programma del genere può ancora apparire utopistico al punto in cui siamo: se si lascia aggravare la crisi, lo si troverà ben presto di un realismo estremo.[389]

Illich individua nel mito della maggioranza politica, come mitologia che accomuna il complesso degli individui come *consumatori* e *utenti*, l'impedimento ultimo del processo di ristrutturazione della società. Ma egli

[389] Cit. *ivi*

intravede la possibilità di un corto circuito nella relazione tra interesse e ideologia comune che caratterizza il mito della maggioranza politica che si condensa nella dipendenza da due fattori interconnessi: da un lato «il modo in cui il conflitto latente tra l'uomo e lo strumento si trasformerà in una crisi aperta, esigendo una reazione globale e senza precedenti» e dall'altro «il sorgere di una molteplicità di nuove élite che forniscano un quadro interpretativo per riformulare i valori e riconsiderare gli interessi»[390]. In questa possibilità risiede il passaggio *dalla catastrofe alla crisi*: un passaggio che egli prefigura come repentino, una «mutazione improvvisa», in cui istituzioni prestigiose e credenze sociali radicate potrebbero perdere immediatamente di senso; egli richiama storicamente «ciò che accadde alla Chiesa romana al tempo della Riforma e alla monarchia francese nel 1793»[391].

llich afferma per avere «la possibilità di capire le cause della crisi globale che ci minaccia e di prepararci appunto a non confonderla con una crisi parziale, interna al sistema», di «anticiparne gli effetti» bisogna investigare il modo in cui «una brusca trasformazione potrà condurre al potere gruppi sociali fino a quel momento soffocati»[392]. La *catastrofe* dovrebbe infatti indebolire il controllo dei gruppi dominanti sulla partecipazione al processo sociale dei dominati. L'indebolimento del controllo spingerebbe i "controllori" a cercare nuovi alleati come avvenuto in altre crisi, ad esempio «nello Stato industriale indebolito dalla Grande Depressione, la classe dirigente non potè fare a meno dei lavoratori organizzati, che ottennero perciò una parte di potere strutturale», per cui secondo Illich «l'uscita dalla crisi imminente dipende dalla comparsa di élite che non si lascino recuperare»[393]. Ora secondo Illich queste «forze che tendono a porre limiti alla produzione sono già in opera all'interno del corpo sociale», si tratta allora, attraverso la ricerca radicale, di fornire loro «coesione e lucidità»[394], ma

[390] Cit. *ivi*
[391] Cit. *ibidem*
[392] Cit. *ivi*
[393] Cit. *ivi*
[394] Cit. *ibidem*

soprattutto gli strumenti procedurali della politica e del diritto in chiave rivoluzionaria, cioè antiburocratica:

> Ma non basta servirsi delle parole di tutti i giorni come buoni strumenti per mettere in luce il vero volto della realtà; bisognerà anche saper maneggiare uno strumento sociale che sia adatto a determinare il bene pubblico. Come ho spiegato più sopra, tale strumento è la struttura formale della politica e del Diritto. […]L'uso conviviale della procedura garantisce che una rivoluzione istituzionale rimanga uno strumento che trova nella pratica i propri fini. Un ricorso lucido alla procedura, fatto in uno spirito di opposizione continua alla burocrazia, è la sola maniera possibile per evitare che la rivoluzione si tramuti essa stessa in istituzione. Che l'applicazione di questa procedura all'inversione radicale delle istituzioni sia denominata rivoluzione culturale, recupero della struttura formale del Diritto, socialismo partecipatorio o ritorno allo spirito dei *Fueros de España*, è un mero problema di etichette.[395]

E arriviamo qui all'elemento che ci sembra più interessante del percorso intellettuale di Illich rispetto ai temi di questa ricerca, che rivela interessanti punti di convergenza e differenza rispetto ad altri approcci analizzati. L'analisi delle condizioni di fuoriuscita da una crisi sociale s'incontra con la critica dello Stato-nazione, e del suo rapporto con la *rappresentanza*, l'*espertocrazia*, con la visione *assistenziale* e *disciplinare* del *welfare*:

> Lo Stato-nazione è diventato guardiano di strumenti così potenti che non può più svolgere il suo ruolo di quadro politico. Come Giap ha saputo utilizzare la macchina bellica americana per vincere la sua guerra, così le imprese multinazionali e le professioni transnazionali possono servirsi del Diritto e del sistema democratico per consolidare il loro impero. […] Man mano che la crisi totale si avvicina, diventa chiaro che lo Stato-nazione moderno è un conglomerato di società anonime in cui ogni attrezzatura mira a promuovere il proprio prodotto, a servire i propri interessi. […][396]

---

[395] Cit. *ivi*

[396] Qui Illich descrive la funzione e i limiti del sistema partitocratico della rappresentanza collegato al *corporate state*: «L'insieme produce "del benessere", sotto forma di educazione, salute eccetera, e il successo si misura in base alla crescita del capitale di tutte le suddette società. Quando è il momento, i partiti politici radunano la massa degli azionisti per eleggere un consiglio di amministrazione. Essi sostengono il diritto dell'elettore a pretendere un più alto livello di consumo "individuale", il che significa un più alto grado di consumo industriale. La popolazione può sempre reclamare trasporti più rapidi, ma il giudizio sulla convenienza di un sistema di trasporto basato sull'automobile oppure sul treno, e che assorbe una larga parte del reddito nazionale, è lasciato alla discrezione degli esperti. I partiti sostengono uno Stato il cui scopo dichiarato è la crescita del Prodotto Nazionale Lordo: è inutile contare su di essi quando arriverà il peggio.»

> Quando gli affari procedono normalmente, la procedura a contraddittorio per dirimere un conflitto tra l'impresa e l'individuo finisce di solito col dare un ulteriore crisma di legittimità alla dipendenza di quest'ultimo. Ma nel momento della crisi strutturale, neppure la riduzione volontaria della sovrefficienza potrà risparmiare alle istituzioni dominanti di andare in rovina. Una crisi generalizzata apre la strada a una ricostruzione della società. La perdita di legittimità dello Stato come società per azioni non infirma ma rafforza la necessità di una procedura costituzionale. La perdita di credibilità dei partiti divenuti fazioni rivali di azionisti non fa che sottolineare l'importanza del ricorso a procedure contraddittorie in politica. La perdita di credibilità delle rivendicazioni antagonistiche per ottenere maggior consumo individuale sottolinea l'importanza del ricorso a queste stesse procedure contraddittorie, quando si tratta di armonizzare serie opposte di limitazioni concernenti l'insieme della società.[397]

Egli vede nell'appello alla radice storica ed etica del diritto rispetto alla società uno strumento rivoluzionario di denuncia e di costruzione di un processo costituente di una società conviviale, come alternativa ad una definitiva chiusura burocratica e ideologica dello Stato:

> La medesima crisi generale può sancire durevolmente un contratto sociale che consegni al dispotismo tecnoburocratico e all'ortodossia ideologica il potere di prescrivere il benessere, oppure può esser l'occasione per costruire una società conviviale, in continua trasformazione all'interno di un quadro materiale definito da proscrizioni razionali e politiche. Nella loro struttura, la procedura politica e quella giuridica si integrano reciprocamente. Entrambe modellano ed esprimono la struttura della libertà nella storia. […] la procedura formale può costituire il migliore strumento drammatico, simbolico e conviviale per l'azione politica. […][398]

Negli altri suoi lavori[399] Illich analizza e critica il complesso burocratico che costituisce lo Stato-nazione della società industriale, definito di volta in volta Corporate State, Stato industriale, Stato burocratico, e che collega le diverse

---

[397] Cit. *ivi*

[398] «Il Diritto conserva tutta la sua forza anche quando una società riservi a dei privilegiati l'accesso alla macchina giuridica, anche quando si faccia beffe sistematicamente della giustizia e mascheri il dispotismo sotto il mantello di finti tribunali. Anche quando colui che si appella al linguaggio ordinario ed alla procedura formale viene irriso e messo sotto accusa dai suoi compagni di rivoluzione, anche allora il ricorso dell'individuo alla struttura formale iscritta nella storia di un popolo resta lo strumento più potente per dire il vero, per denunciare l'ipertrofia cancerosa e il dominio del modo di produzione industriale come l'ultima forma di idolatria.»

[399] Cit. *ivi*

istituzioni in quanto «organismi burocratici»[400]. Egli riflette approfonditamente sull'*espertocrazia*, l'enorme potere professionale degli esperti derivante dall'eccessiva professionalizzazione dei servizi sociali pubblici e privati e dal loro gonfiamento economico e burocratico, che conduce a una situazione *disabilitante* delle persone rispetto al controllo sulla propria vita, rilevandone i limiti rispetto ai vantaggi per la società e sottolineandone i possibili danni.[401]

In *Nemesi medica* Illich mette a punto una critica profonda dell'istituzione sanitaria e spiega il fenomeno della medicalizzazione della società appunto come una *nemesi*, che si affianca alla *nemesi industriale*, e che porta la società in una condizione di asservimento rispetto alla professione medica e alla farmacologia, espropriandone i saperi e le pratiche tradizionali e autonome di cura. Il gigantismo dei servizi sanitari e una visione patologica della condizione umana si rivela un fenomeno che porta con sé aspetti distruttivi. La perversione *strumentale* della scienza e la professionalizzazione della medicina portano infatti alla produzione di nuovi bisogni terapeutici da parte del sistema sanitario. Illich riflette anche filosoficamente su ciò che comporta la perversione nel rifiuto della sofferenza e della morte come parte della condizione umana, e la *spersonalizzazione* del corpo e del sistema immunitario come fondamento del mito moderno della salute, che finiscono col costituire una minaccia vendicativa nei confronti della salute stessa.[402]

In *Descolarizzare la società* Illich analizza il significato di una società scolarizzata come l'assunzione da parte dello Stato del monopolio professionale e burocratico dell'istruzione, e la possibilità di una de-scolarizzazione dell'educazione e della formazione. Con l'analisi del sistema scolastico Illich dimostra come esso sia un fattore di polarizzazione della società, evidenzia come la possibilità di garantire «eguali possibilità d'istruzione» sia indipendente dall'istituto della scolarizzazione obbligatoria, e come l'educazione e l'istruzione, da un punto di vista pedagogico, tecnico e sociale, siano

[400] Cit. Illich I., *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, 2010, p. 6
[401] Cfr. Illich I., *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, 2008
[402] Cfr. Illich I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Boroli Editore, 2005

indipendenti e spesso in contraddizione con l'istituzione scolastica, e con il suo approccio disciplinare e burocratico basato sui *curricula*, sui valori dell'efficienza e della *competitività* e sui *titoli di studio* pervertendo le potenzialità di crescita sociale e tecnica insite nei processi di apprendimento in una sorta di mistificazione strumentale delle loro potenzialità. Egli mostra la natura *mimetica* dell'apprendimento umano e il carattere illusorio della convinzione che l'apprendimento possa derivare interamente dall'insegnamento. La scolarizzazione di massa sarebbe piuttosto collegata a una funzione repressiva e a una funzione pedagogica interna a uno stato permanente di guerra e di competizione industriale. Ciò dimostrerebbe il carattere rivoluzionario di una *descolarizzazione*, intesa non come l'abolizione assoluta dell'istituzione scolastica, ma come una sua relativizzazione e liberazione all'interno di una vasta gamma di pratiche possibili di apprendimento e formazione individuale e collettiva.[403]

Illich si è anche occupato in modo originale della questione di genere. Nel libro *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza* sono raccolti i suoi più importanti scritti sulla questione del genere e della sessualità presso la società moderna (tra cui quello sul *Lavoro ombra* delle donne nella condizione domestica, *Per una storia dei bisogni* sul modo in cui cambia la percezione dei bisogni, *Il genere e il sesso* in cui critica l'appiattimento della cultura moderna sulla sessualità e l'annullamento del genere, *Nello specchio del passato* in cui riflette sulla condizione dei generi nelle società tradizionali). Il libro uscì per la prima volta nel 1984 provocando accese discussioni e incomprensioni. L'intento di Illich non era provocare e aggredire la cultura dominante, ma proporre una riflessione sui mutamenti nelle modalità di percezione del corpo e delle sue relazioni col mondo nel passaggio dalle società tradizionali alla società moderna. Ne risulta una critica della rivendicazione dell'uguaglianza fra i sessi, che costituisce l'asse di quel *regime* dei sessi funzionale alla società della produzione e dei consumi di massa che Illich critica, e l'anticipazione di una rivendicazione

[403] Cfr. *Ivi*

del *genere* contro il sesso, a partire dall'esperienza di genere delle donne, come spazio della *differenza* degli esseri umani.[404]

In sintesi possiamo interpretare l'opera di Illich come lo sforzo di mettere a punto una critica radicale delle istituzioni della società industriale, capace di attivare una sintesi creativa attorno a nuove figure istituzionali, attingendo a una molteplicità di fonti conoscitive e sviluppando un approccio fondato sullo sviluppo delle potenzialità umane esterno e sulla messa in questione della divisione sociale e professionale del lavoro, sulla divisione sessuale della società e sulla loro struttura gerarchica. La sua idea di *convivialità* rielabora una concezione con precedenti storici rilevanti nelle forme di comunismo primitivo praticate da società antiche, comunità religiose, gruppi sociali. Essa costituisce un vasto patrimonio critico nei confronti delle istituzioni sociali e per l'elaborazione di un pensiero politico autonomo e democratico votato alla trasformazione della società e sensibile alla condizione umana in generale.

Anarchismo e modernità

È possibile considerare il pensiero anarchico (o almeno una sua parte) come inscritto nel solco del pensiero politico moderno. Nell'intreccio tra pensiero anarchico e modernità possiamo rintracciare i problemi ontologici e storici sollevati in questa ricerca: la secolarizzazione e l'eliminazione dell'origine trascendentale del potere; l'invenzione autonoma e priva di *archè* delle forme della comunità politica; il problema della soggettività del politico; la coniugazione di *libertà* ed *eguaglianza*; il rapporto tra *immaginario* e *prassi istituente*. Troviamo inoltre un'esposizione chiara dei caratteri contraddittori dello Stato liberal-democratico.

[404] Cfr. Illich I., *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Neri Pozza, 2013

Nei teorici del movimento del socialismo anarchico vi è sempre stata una tensione a discutere le forme di organizzazione adeguate alla realizzazione di una società socialista. Le riflessioni più interessanti riguardano lo sforzo di innervare tale tensione nella realtà storica delle lotte sociali e in particolare del movimento operaio. Oltre agli scritti di Proudhon, Kropotkin, Bakunin, è possibile rinvenire nel movimento anarchico italiano un appassionato e interessante dibattito attorno all'uso tattico della rappresentanza politica parlamentare. Ad esempio tra il 1897 e il 1898 vi fu una lunga corrispondenza polemica sui giornali tra Errico Malatesta e Francesco Saverio Merlino, sull'opportunità dell'impegno degli anarchici nelle elezioni parlamentari a sostegno dei socialisti.[405] Il dibattito si concentra però fin da subito su questioni che non riguardano la contingenza del dibattito su astensione e voto – l'opportunità e utilità pratica di una rappresentanza parlamentare per lo sviluppo delle lotte e per il progresso del sistema giuridico orientato alla garanzia delle libertà – ma anzi si sposta immediatamente sulle condizioni generali del rapporto tra *parlamentarismo* e *anarchia*, sulle possibilità di sviluppo di una strategia di transizione rivoluzionaria e il ruolo possibile o meno delle istituzioni dello Stato, del governo, della rappresentanza politica, del controllo statale sulla produzione in una fase di transizione.[406] Questioni importanti come la possibilità della decisione a maggioranza nelle assemblee, sulla qualità delle istituzioni che dovranno governare la produzione e i servizi pubblici, le modalità non gerarchiche e al contempo non spontanee dell'organizzazione interna e quindi le forme della volontarietà e dell'obbligatorietà, la modalità di coordinamento e federazione di questi istituti.[407] Di fatto Merlino esamina la possibilità di una *conciliazione* fra collettivismo, comunismo, democrazia socialista e anarchismo,

---

[405] Merlino era stato incarcerato dopo il fallimento della rivolta del 1877 nel beneventano imputata alla "Banda del Matese" di cui fecero parte anche Carlo Cafiero e lo stesso Malatesta. Il successo dei socialisti alle elezioni del 1895 lo portò a rivedere le posizioni astensioniste del movimento e a elaborare in carcere una riflessione sull'opportunità del voto socialista per gli anarchici. La polemica si sviluppò tramite lettere a *Il Messaggero*, *L'Agitazione*, l'*Avanti*, e altri giornali socialisti e non.

[406] Cfr. Malatesta E., Merlino F. S., *Anarchismo e democrazia. Soluzione anarchica e soluzione democratica del problema della libertà in una società socialista*, La fiaccola Candilita, Ragusa 2015, in particolare pp. 173-190

[407] Cfr. *ivi*,

come soluzione progressiva alle difficoltà del movimento anarchico e socialista,[408] mentre Malatesta sottolinea costantemente i pericoli di questa convergenza e la necessità, pur nelle difficoltà, di salvaguardare i capisaldi dell'anarchismo e del suo programma: il rifiuto dello Stato e dell'autorità, della rappresentanza. Merlino intravede una possibile equivalenza tra democrazia e anarchia, e individua uno spettro di forme di lotta, soluzioni organizzative e istituzioni intermedie per la progressiva liberazione della società in cui le acquisizioni del socialismo e dell'anarchismo s'intersecano nella pratica. Malatesta critica questa visione e difende la scelta dell'astensione e le modalità della propaganda anarchica.[409] L'elemento d'interesse è che lo scontro sul tema della rappresentanza elettorale porta i due ad un dibattito sulla forma delle istituzioni della società socialista per la prospettiva socialista e libertaria.

L'apprensione e la dinamica evolutiva del pensiero anarchico rispetto ai problemi della modernità sono al centro della riflessione di Salvo Vaccaro, studioso critico dei dispositivi della *società disciplinare* e della *società del controllo* descritti da Foucault e da Deleuze e Guattari e interprete filosofico del pensiero politico libertario. Egli ha mostrato come nel solco dei Lumi e oltre quel ripiegamento strumentale della *dialettica dell'Illuminismo*[410] descritta da Adorno e Horkheimer, il pensiero anarchico esponga e affermi enunciazioni che presentano un carattere moderno del rifiuto del potere e dell'autorità:

1. La capacità dell'umanità di reggersi autonomamente istituendo la propria organizzazione sociale attraverso un percorso di confronto reciproco, leale, orizzontale, che non precostituisca condizioni di asimmetria tra individui o gruppi […] emergenze di posizioni dominanti;
2. La plausibilità di un'associazione degli individui […] che si regge […] secondo orientamenti, pratiche e costellazioni di valori esaltanti la libertà, l'uguaglianza nelle differenze, la solidarietà, la giustizia equa;
3. Il sommo arbitrio della separazione di una istanza specifica di dominio – la sfera politica – che espropria il potere di ciascuno per concentrarlo in un luogo a

[408] Cfr. *ivi*, pp. 99-116
[409] Cfr. *ivi*
[410] Cfr. Horkeimer M., Adorno T., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976

ciò deputato […] facendo con ciò risorgere una casta sacrale di professionisti, il cui interesse non coincide con il resto della popolazione: […] la divisione dominanti/dominati, madre di tutte le divisioni sociali;

4. La precarietà perenne e costitutiva di una condizione umana sul ciglio di un abisso dell'arbitrario […].[411]

Di fronte a un *nichilismo negativo* il pensiero anarchico afferma la ricerca interminabile e mobile di senso, traccia di legami sociali *fluidi*, che non possono cristallizzarsi in *istituzioni* e in cui «il rapporto singolarità/comunità di nascita […] diventa associabilità elettiva»[412]

La critica del potere di Foucault insiste su questo punto: non che tutte le forme di potere siano inaccettabili, ma che nessun potere sia necessariamente accettabile o inaccettabile; si tratta di una critica anarchica, ma poiché per Fouacault l'anarchismo non è più accettabile egli lo chiama *anarcheologia*: un metodo che nnon ritiene che alcun potere sia necessariamente accettabile.[413] Egli disse in una famosa intervista che «se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale è perché la libertà è dappertutto»[414], e in effetti si poneva il problema del potere nei termini di un suo sganciamento dalla *condensazione* in *apparati di dominio* che ne bloccano la *reversibilità*[415]: «la posta in gioco è: come disconnettere la crescita delle capacità e l'intensificarsi delle relazioni di potere?»[416]; il problema così sintetizzato può rinviare tanto all'interpretazione del potere sovrano come dispositivo di cattura e di recupero dell'ordine sociale minacciato dalla costitutiva anarchia della comunità politica della *moltitudine*, quanto all'interpretazione marxiana dello sviluppo delle forze produttive come potenza storica fondamentale della lotta di classe e dunque della dialettica del dominio applicata alle crisi dei modi di produzione e dei propri rapporti sociali. Nella prospettiva di Deleuze «si tratta di inventare dei modi di esistenza secondo

[411] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 8
[412] Cit. *ibidem*
[413] Cfr. Hardt M., Negri A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmodero*, Manifestolibri, Roma 1995, p. 147
[414] Cit. Foucault M., *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p.265
[415] Cfr. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004
[416] Cit. *ivi*

regole facoltative, capaci tanto di resistere al potere quanto di sottrarsi al sapere, anche se il sapere tenta di penetrarle e il potere di appropriarsene»[417]. Ma in questa contraddizione permane «un dualismo eterno tra gioiosa "macchina da guerra" astatuale che deterritorializza i flussi cristallizzati di potere in istanze nomadi, e macchina statuale che li riterritorializza ergendosi a inesorabile polarità d'attrazione»[418]; «allora la macchina da guerra non traccia più linee di fuga mutanti, ma una pura e fredda linea d'abolizione»[419].

Su questo piano Vaccaro propone lo sforzo di *autoriflessione* del pensiero anarchico, non solo per liberarsi dal mito della Soggettività, ma per ricollocare il pensiero libertario in una prospettiva «che non cristallizzi i flussi parziali di liberazione in stati molari e gregari da cui si riattiva la pratica di *riterritorializzazione* (autoritaria)»[420] e in cui il soggetto lasci il posto a pratiche e stili plurali di esistenza, e riprende la formula di Deleuze e Guattari:

> La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la resistenza alle due forme attuali di assoggettamento, l'una che consiste nell'individuarci in base alle esigenze del potere, l'altra che consiste nel fissare ogni individuo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi.[421]

Qui emerge la differenza del pensiero anarchico con la dialettica storica del marxismo: l'affermazione della volontà e dell'arbitrarietà dell'atto di liberazione contro la predisposizione *genetica* della trasformazione sociale; la preferenza per l'effetto sovversivo dello *spiazzamento* rispetto alla legge della *contraddizione*.[422] Anche qui c'è un richiamo a Deleuze:

> La contraddizione non è l'arma del proletariato, a piuttosto il modo con cui la borghesia si difende e si conserva, l'ombra dietro cui mantiene la propria pretesa di decidere dei

---

[417] Cit. Deleuze G., *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata 2000, p.125
Cfr. Schürmann R., *Costituire sé stesso come soggetto anarchico*, in Riccio F. & Vaccaro S., (a cura di), *"Soggetto" a variazione*, BFS, Pisa 2000, pp. 67-87
[418] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 9
[419] Cit. Deleuze G. & Guattari F., *Mille piani*, Istituto Enciclopedia Italianna, Roma 1987, p.333
[420] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p.11
[421] Cit. Deleuze G. & Guattari F., *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 107
[422] Cfr. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004

problemi. Non si "risolvono" le contraddizioni, ma si disperdono, impadronendosi del problema […][423]

Il punto centrale che Vaccaro si sforza di dimostrare è che «la critica del potere costituito e la fiducia (o scommessa) nelle capacità individuali di autoregolamentazione nei rapporti collettivi possiedono entrambe un retroterra filosofico nella modernità»[424]. La posta in gioco da questo punto di vista riguarda molteplici aspetti: la costituzione della soggettività, il ruolo dell'individuo e della sua libera volontà nei processi storici e nel suo rapporto con la realtà sociale, l'*ethos* ad esso proprio e l'*abisso* dell'assenza dei principi. In particolare, nei confronti del materialismo dialettico – che vede l'emancipazione come rottura di continuità nel *continuum* del processo storico, e a sua volta la continuità come immanente ai rapporti di produzione e legata allo sviluppo delle forze produttive – la critica anarchica rileva che la trasformazione pensata attraverso la dialettica materialista è legata ai medesimi fattori che regolano la funzione oppressiva e necessitante dei rapporti sociali: non c'è fondazione di società altra ma la promessa del *reincanto* di una società riconciliata e armonica che succede al *disincanto* della rottura rivoluzionaria. La dialettica sopprime così la volontà.[425]

La critica radicale del diritto è un altro motivo della modernità del pensiero anarchico. Essa evidenzia criticamente gli elementi che sorreggono l'architettura giuridica:

- l'istituzionalizzazione che blocca nel tempo la dinamica societaria […]
- la metodologia di elaborazione giuridica che rinnova la catena gerarchica della piramide sociale […] tra decisori e non-decisori, privilegiati e non-privilegiati, venendo ad infrangere nei fatti il postulato fittizio dell'eguaglianza del diritto
- i contenuti di illibertà veicolati dal sistema giuridico che perpetuano un sostrato organizzativo della società etero diretto e istruito alla riproduzione di sé attraverso il modulo del diritto statuale

[423] Cit. Deleuze G., *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 428
Cfr. *supra*: Costituzione democratica e Stato Borghese
[424] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 15
[425] Cfr. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 29

- la specifica forma autoritaria […] ossia la coppia obbligo/divieto
- la funzione oppressiva […] attraverso la sussunzione statale
- […] i simulacri che denudano il diritto nei suoi punti di inconsistenza, legati al primato della forza bruta, […] alla […] artificiosità del diritto internazionale, […] al raggiro […] di un aggancio dell'istanza normativa a valori universali che ne copre il fondo di arbitrarietà convenzionale […][426]

A partire dalla critica del diritto il pensiero anarchico è impegnato in una ricerca libera e aperta delle possibili caratteristiche di un sistema di regole di convivenza per la società che non istituisca una sfera autonoma e separata della produzione del diritto, ma che interpreti le regole come funzioni del gioco sociale, e la sua produzione come *auto poiesi* della società.[427]

Nel libro di Vaccaro troviamo anche un'analisi della costituzione dell'ordine sociale mondiale fondato sulla sovranità dello Stato liberal-democratico e sulle identità nazionali che converge con quelle finora prese in considerazione su alcuni punti essenziali:

> Una forma di stato liberal-democratico, a prevalente identità nazionale, è risultata vincitrice dello scontro con i totalitarismi, all'indomani dell'ultimo conflitto mondiale. Yalta ne sancì non solamente gli equilibri geopolitici e le sfere di influenza, ma anche la penetrazione nel sud del pianeta da sviluppare e decolonizzare. L'ondata di *mimesi* statuale ha pervaso i continenti africani e asiatici, […] dove non arriva la *longa manus* dei capifila […] arrivano le ingiunzioni del Fondo monetario internazionale e della World Bank che condizionano prestiti e finanziamenti all'ossequio di un regime di governo detto del *Washington Consensus* […]. La planetarizzazione della democrazia ha mutato fisionomia e condizioni di formazione e funzionamento. […] La rottura dell'equilibrio quarantennale, infranto nell'arco del biennio 1989-91 […] ha destabilizzato il quadro geopolitico internazionale secondo un effetto di sganciamento di cui ancora non è leggibile l'intero processo a domino.[428]

In rapporto alla mutazione dei confini, egli osserva che essi sono sempre più *forati*, e che la loro funzione reale e simbolica si orienta sulla «chiusura difensiva

---

[426] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 44
[427] Cfr. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 54
[428] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 73

a riccio di società sempre più rappresentative di integrati angosciati dalla sindrome da assedio»[429].

Infine egli giunge alla definizione dello Stato proprietario nella sua forma democratica, della cittadinanza come assoggettamento e della natura fittizia dei termini del contratto sociale:

> La concezione proprietaria del territorio da parte dello Stato blinda una soluzione ragionevole a fronte dell'emergenza di disastri ecologici ai limiti dell'irreversibilità. […] L'istanza statuale concepisce le risorse solo in termini astrattamente contabili […]. La popolazione sovrana sottomessa alle norme costituisce uno degli elementi fondativi dello Stato democratico. […] La pretesa di governare e di richiedere obbedienza […] nasce nel modello statuale dalla finzione efficace del contratto sociale: si rinuncia alla libertà e all'autonomia singolare in cambio della sicurezza collettiva. I beni primari della sicurezza e della pace sociale, contrapposti all'anarchia angosciosa del *bellum omnium contra omnes*, sono le promesse di ogni Stato a fondamento della propria legittimità. Il mancato rispetto di queste promesse è sotto gli occhi di tutti.[430]

Nel suo saggio su *Le frontiere della democrazia*, Balibar ha impostato in termini radicali la contraddizione che emerge dai limiti intrinseci del possesso come proprietà, e di questa come dispositivo di individuazione. Anticipiamo qui il tema dell'inappropriabilità, cioè dei limiti intrinseci del possesso proprietario, come contraddizione fondamentale della modernità e come premessa logica della sua crisi:

> Il principio di possesso totale degli oggetti ha regnato in modo assoluto ed è apparso come il correlato della costituzione degli individui in liberi proprietari, della loro realizzazione nella e attraverso la proprietà. […] Ma non era mai stata posta la questione di sapere se il principio di possesso totale non comporti dei limiti intrinseci, cioè se non esistano degli oggetti che, per natura, sarebbero in appropriabili o, più esattamente, sarebbero appropriabili ma non possedibili. [431]

---

[429] Cit. *ivi*, p. 74
[430] Cit. *ivi*, pp. 77-78, 81
[431] Cit. Balibar È, *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993, pp. 200-201, 211

Gli esiti di questa situazione producono la tendenza a moltiplicare la logica statuale oltre la crisi delle identità nazionali, parallelamente alla proliferazione di immaginarie micro comunità sostanziali:

> La pressione disintegratrice che preme verso lo Stato nazionale non è ridimensionata dalla moltiplicazione inconsulta di staterelli iper-frammentati, magari costretti alla cooperazione un attimo dopo la secessione, giacché questo effetto proviene da condizioni internazionali mutate. […] Parallelamente, il *villaggio globale*, che strutturalmente porta a omogeneizzare e unificare lungo tracciati forti, si anima di miriadi di tribù centrali e periferiche cui non rimane altro che affidarsi a brandelli di autoriconoscimento diretto e tangibile anti-spaesamento. Da qui l'iper-frammentazione tribale e neofeudale di staterelli e nazionalismi alla ribalta.[432]

La costituzione della comunità, del legame sociale, costituisce uno dei problemi principali della modernità. Vaccaro riprende il problema in termini filosofici. La contestualizzazione storica della *Gemeinschaft* – il mito della comunità naturale, sostanziale, della sua unità precostituita e caratterizzata da legami di appartenenza, da una relazione di completa trasparenza tra individuo e società in cui non c'è posto per l'*opacità* dell'inconscio individuale – contrapposta alla *Gesellschaft* – in cui la trasformazione del contesto sociale, l'urbanizzazione, la distruzione delle comunità chiuse, l'emersione di nuove figure sociali, che produce la frantumazione e lo spazio dell'*anomia* del mercato e della cittadinanza – conduce al problema di identificare l'emancipazione come *riconciliazione* o come *sradicamento*. Nella prospettiva anarchica ciò conduce a identificare come illusoria l'idea del recupero della comunità, a rifiutare il dispositivo dell'*identità di sé* (movimento di soggettivazione) e del *riconoscimento di sé da parte altrui* (come movimento di oggettivazione) che conduce all'individuazione della singolarità. In sintesi essa si oppone al dispositivo propriamente statuale dell'identità in quanto *cittadinanza*.[433] Questo movimento di *sottrazione*, questo *nomadismo* della singolarità è l'alterità radicale

[432] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 88
[433] Cfr. Balibar È, *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993

rispetto al dispositivo dell'identità come fondamento della impossibilità di sciogliere il legame sociale propria dello Stato per Agamben:

> […] lo stato può riconoscere qualsiasi rivendicazione di identità – perfino […] una identità statale al proprio interno, ma che delle singolarità facciano comunità senza rivendicare una identità, che degli uomini co-appartengano senza una rappresentabile condizione di appartenenza […] – ecco ciò che lo stato non può in alcun modo tollerare. […] Poiché lo stato […] non si fonda sul legame sociale, di cui sarebbe espressione, ma sul suo scioglimento, che vieta. Per esso, rilevante non è mai la singolarità come tale, ma solo la sua inclusione in una identità qualunque […][434]

Ciò che Vaccaro tenta di mettere in luce, radicalizzando le contraddizioni sollevate dal concetto di *inappropriabilità* e dal rifiuto dell'*identità*, è che «la filosofia politica dell'Occidente ha dimostrato di provare timore di fronte alla […] libertà senza aggettivazioni»[435]. In conclusione la filosofia politica della modernità si troverebbe dunque immersa nel *panico* di fronte al concetto della pratica di libertà, e in questo consisterebbe il dissidio inconciliabile tra liberalismo e anarchismo. L'istanza positiva di una rivoluzione anarchica conduce Vaccaro al pensiero di Castoriadis. Egli interpreta la rivoluzione non solo come abbattimento delle istituzioni politiche ma principalmente come trasformazione della società rifiutando i termini dell'appartenenza e dell'appropriazione politica e volgendosi alla diffusività della metamorfosi sociale. In quest'ottica i legami sociali non sono più mere relazioni tra individui ma pratiche collettive che si formano autonomamente, e che possono gradualmente divenire solidali, orizzontali, antiautoritari e libertari. Tuttavia lo stesso Vaccaro cassa come poco convincente la tesi di Castoriadis proprio sul nesso che essa costruisce tra l'eredità dell'istituito e la libertà dell'istituente; all'idea del divenire istituzionale, ossia dell'assunzione autonoma e creativa della procedura istituzionale democratica egli contrappone l'interrogazione foucaltiana di un *distacco da sé* singolare e collettivo. Per la sua concezione anarchica non

---

[434] Cit. Agamben G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 59
[435] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 109

c'è *libertà* e *creazione* istituente senza *liberazione* e *decostruzione* istituzionale.[436]

Tuttavia vale la pena di guardare più da vicino questa sovrapposizione di anarchia e rivoluzione democratica in cui «la dinamicità plastica del regime democratico istituente-istituito apre una sfera pubblica come spazio infinito in cui la molteplicità sociale […] trova fonte di dialogo, di confronto, di conflitto, di soluzione provvisoria»[437].

Immaginazione e potere istituente

Il rapporto tra istituzioni e società costituisce un problema per la sociologia, per la psicologia, per la storia, ma tale rapporto è anche il cuore del problema politico. Lo ha messo in evidenza la riflessione di Cornelius Castoriadis. Egli rifiuta la riduzione della sociologia di Durkheim dell'istituzione al *fatto* dell'istituito e pone l'accento sull'atto *istituente* come prioritario: «Esiste il sociale istituito ma esso deve sempre presupporre il sociale istituente»[438]. Dardot e Laval vedono nella problematica di Castoriadis una reinterpretazione della famosa frase di Marx nel *18 brumaio* – «gli uomini fanno la propria storia» nel senso che essi creano il proprio mondo sociale, sottolineando che «Castoriadis non trova in Marx una risposta unitaria e chiara, conscio dell'esistenza nel suo pensiero di una tensione non risolta tra la dimensione rivoluzionaria e quella naturalista-evoluzionistica»[439].

Nei suoi scritti egli si chiede se sia possibile «una società fondata sull'*autonomia* dei soggetti e non sul potere, l'*eteronomia* istituita»[440] e tenta di

---

[436] Cfr. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, pp. 126-127
Cfr. Castoriadis C., *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995
Cfr. Castoriadis C., *L'enigma del soggetto*, Dedalo, Bari 1998
Cfr. Castoriadis C., *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano 2001

[437] Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 132

[438] Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris 1975, p. 167

[439] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 332

[440] Cit. Castoriadis C., *Potere, politica, autonomia*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989, p. 59

rendere conto dei fenomeni psichici, linguistici, soggettivi, individuali e collettivi, cioè sociali, che intervengono nel processo di *creazione* istituzionale. Egli ritiene che alla base del processo di creazione istituzionale intervenga la facoltà umana di produrre significati e simboli, e che questa facoltà presuppone l'esistenza di un *immaginario* in quanto essa permette di «vedere in una cosa ciò che essa non è» o «vederla diversa da com'è». Poiché quest'immaginario attiene sia all'istituito, ossia ai significati già esistenti di una cosa, che all'istituente, ossia ai significati nuovi ad essa attribuiti, ne risulta che la mutazione della società e delle sue istituzioni sono un prodotto dell'azione di questo immaginario intersoggettivo.[441] D'altra parte «il piano socio-storico oltrepassa infinitamente qualunque intersoggettività» e quindi la società non si riduce ad essa ma, «in quanto sempre già istituita, è auto creazione e capacità di autoalterazione»[442]. La società e le sue istituzioni costituiscono perciò un *infrapotere* tra gli individui, e infatti il potere istituito non potrebbe essere pensato solo come riduzione all'opposizione amico/nemico[443] al "monopolio della violenza legittima" poiché a monte di questo «c'è il monopolio della significazione valida. Il *padrone* della significazione troneggia sul *padrone* della violenza». Perciò per Castoriadis è fondamentale distinguere il *potere esplicito* dallo Stato come apparato, e il *politico* dalle istituzioni della società, per riconoscere come potere fondamentale nella società il *potere istituente*.[444]

La valorizzazione teorica dell'immaginario da parte di Castoriadis si colloca nella sua prospettiva rivoluzionaria. Se è vero che «la società istituita è sempre elaborata a partire dalla società istituente» e che «sotto l'immaginario sociale stabilito scorre sempre l'immaginario radicale»[445], è anche vero che questa dimensione istituente è continuamente negata e nascosta. Perciò un progetto radicale di emancipazione si orienta verso una *società consapevolmente auto-*

---

[441] Cfr. Castoriadis C., *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995
Cfr. Castoriadis C., *L'enigma del soggetto*, Dedalo, Bari 1998
Cfr. Castoriadis C., *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Elèuthera, 2001
[442] Cit. Castoriadis C., *Potere, politica, autonomia*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989, p. 60
[443] Cfr. Schmitt C.
[444] Cfr. Castoriadis C., *Potere, politica, autonomia*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989
[445] Castoriadis C., *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Le Seuil, Paris 1990, p. 191

istituente, che è un altro nome per la *democrazia*. In questo senso una posizione rivoluzionaria necessita di una teoria sociale che accordi la giusta posizione all'emergenza della rottura che apre a nuove possibilità di significazione.[446]

Dardot e Laval segnalano come questa impostazione finisca col criticare quella marxista, che appiattendo la dinamica sociale sulla casualità dei rapporti economici non riesce a comprendere il concetto di istituzione che diviene il suo *punto cieco*:

> Da una parte, tende a relegare le istituzioni nella «sovrastruttura» giuridico-politica, lì dove bisognerebbe invece concepirle come «forme» determinate dalla «struttura» economica e condannate per questa ragione a «esprimere» quest'ultima – sia che ciò avvenga secondo i modi del ritardo o, più raramente, dell'anticipazione. Dall'altra, Castoriadis fa di questa struttura un «contenuto» o una «sostanza della vita sociale» che sarebbe già ordinata prima delle istituzioni e indipendentemente da esse, come se una tale strutturazione fosse possibile in assenza di istituzioni. Contro una simile visione, che alimenta il mito di una società senza istituzioni, occorre ricordare che l'economia stessa «non può esistere se non come istituzione».[447]

Nella logica di Castoriadis l'attività *istituente* non è semplicemente un'attività sociale, ma politica. Egli distingue la *politica* dal *politico*. Il *politico* si presenta come la sfera in cui si manifesta il potere esplicito – «l'esistenza di *istanze capaci di emettere ingiunzioni sanzionabili*» riguardo a contese (*dike*) e decisioni (*telos*); si tratta dunque del «potere giudiziario» e del «potere governativo» – che appartiene all'uomo dacché esso ha rapporti sociali, mentre la politica presuppone la consapevolezza dell'attività istituente e la corresponsabilità. Il potere costituente è un potere esplicito, il potere istituente è un potere implicito o un *infra-potere*, che a differenza delle costituzioni non è localizzabile né formalizzabile.

Il problema dell'esercizio del potere istituente è che esso ha la sua fonte nell'immaginario radicale come dimensione *pre-sociale* della *psiche* ma si

---

[446] Cfr. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015

[447] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 333-334
Cfr. Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris 1975,

manifesta nella dimensione dell'immaginario sociale. E questo scarto, per non appiattirsi nella riproduzione o nella mutazione impercettibile delle istituzioni propria del modificarsi delle consuetudini ha bisogno della mediazione della prassi sociale.

Su questa base egli formula la definizione specifica della *praxis* – che si riconosce nella dimensione consapevole e responsabile della *politeia* – rispetto alla *poiesis* – come pura creazione, attività tecnica, di esecuzione: «Chiamiamo prassi quell'agire in cui l'altro, o gli altri, sono visti come esseri autonomi e considerati come gli agenti essenziali per lo sviluppo della loro propria autonomia»[448]. Ma la prassi differisce ontologicamente dall'istituzione che è semplice creazione. Infatti la prassi deve fare i conti con le condizioni ereditate dal passato: non può creare le sue istituzioni *ab nihilo*, ma deve trasformare ciò che c'è.

È importante segnalare che l'ampiezza dell'indagine di Castoriadis ha compreso la messa in discussione dei paradigmi epistemologici e gnoseologici a proposito della determinazione della molteplicità complessa delle istituzioni sociali. Attraverso l'analisi delle nuove acquisizioni della scienza (teorie dei sistemi complessi) e della logica (teoria degli insiemi)[449] e la proposta di nuovi paradigmi, come la *logica del magma*, egli ha tentato di spiegare il principio dell'autonomia dei sistemi biologici, innestando la sua teoria politica dell'immaginazione istituente sulle basi dell'evoluzione sociale della specie. Qui si incardina il *problema radicale della democrazia*, l'autogoverno, come messa in discussione di tutte le condizioni della vita sociale attraverso *l'attività istitutiva della società autonoma* e la *socializzazione della psiche*. La democrazia vive così una condizione tragica che oscilla continuamente tra l'*autolimitazione* e il *superamento*, e il rischio dell'*autodistruzione*.[450]

---

[448] Cit. Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, cit., p. 112

[449] Il riferimento è alle opere di Leibniz, Russel, Cantor etc.

[450] Cfr. Castoriadis C., *La logica del magma*, in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992
Cfr. *ivi*, Prigogine I. *Ordine e disordine* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

Nella concezione della *Rivoluzione democratica* di Castoriadis l'enfasi è posta sull'autonomia dei soggetti e sul significato storico e culturale di una rivoluzione nell'orizzonte dell'autogoverno. [451] L'ipotesi di autogoverno qui tratteggiata ricuce lo strappo tra la trama sociale e la sfera della politica costituendo un piano ontologico fondamentale in cui prevale l'elemento del *divenire*:

> l'associazione sociale ritorna alla fluidità dei processi psichici che la costituiscono in legami contingenti e provvisori che vigono fin tanto che vigono, senza necessità di gerarchizzare le relazioni di potere che su di essi strategicamente disegnano la mappa della società stessa in apparati di dominio[452]

Ciò conduce a un'idea della rivoluzione che cerca di liquidare il problema dello Stato e della transizione: «rivoluzione non significa né guerra civile, né bagno di sangue. La rivoluzione è il cambiamento di determinate istituzioni centrali della società mediante l'attività della società stessa: l'auto-trasformazione della società in un tempo ridotto»[453]. Dardot e Laval, convinti dell'assoluta insufficienza dell'appello alle *contro-condotte*[454] hanno rielaborato la propria idea di rivoluzione proprio a partire da Castoriadis e rilanciando l'interrogativo sulla prassi istituente:

> La rivoluzione è dunque il momento di accelerazione, di intensificazione e di collettivizzazione di quell'attività cosciente che abbiamo indicato come «prassi istituente». Per dirla in modo ancora più preciso, la rivoluzione è il momento in cui la

---

Cfr. *ivi*, Lizcano E., *Un nuovo Paradigma* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992
Cfr. *ivi*, Petitot J., Rosenstiehl P., *I sistemi acentrici* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992
Cfr. *ivi*, Vaccaro S., *Il cerchio e la rete* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

[451] Cfr. Castoriadis C., *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Elèuthera, 2001

[452] Cit. Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004, p. 135

[453] Cit. Castoriadis C., *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Le Seuil, Paris 2005, pp. 177-184

[454] Cfr. Foucault M., *La volontà di sapere*. *Storia della sessualità* vol. 1, Feltrinelli 2013
Lo stesso Foucault fa riferimento a «la codificazione strategica di questi punti di resistenza che rende possibile una rivoluzione»

> prassi istituente diventa istituzione della società per se stessa o auto-istituzione. Ma come intendere esattamente questa idea di rivoluzione come auto-istituzione?

Essi rinviano all'opera di Hannah Arendt[455] sui significati moderni della rivoluzione e pongono un orizzonte nel quale «la rivoluzione è dunque *reistituzione esplicita della società* mediante *l'attività collettiva e autonoma* della società stessa, o almeno della sua gran parte»[456]

[455] Cfr. Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Einaudi, 2006
[456] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 455
Cfr. Castoriadis C.,

Capitolo III
Democrazia e trasformazione sociale: consiliarismo, ecologia sociale, municipalismo, comune

Dopo aver evidenziato i limiti di un'assimilazione della democrazia nella forma dello Stato democratico (regime rappresentativo, stato di diritto) e il carattere antistatuale della democrazia come prassi destituente e, soprattutto, istituente, e dopo aver registrato alcune ricadute di questo carattere nell'ambito del pensiero e del movimento storico, giungiamo a una questione centrale della nostra ricerca: l'opposizione tra la democrazia come funzione regolatrice della società dominata dal capitalismo, e la democrazia come limite del capitalismo e chiave di volta della possibilità storica della trasformazione sociale verso una società senza le classi.

Il movimento socialista, comunista e libertario hanno fatto i conti storicamente con tale questione. Il problema della transizione e dell'invenzione delle forme organizzative e delle prassi politiche per formare il suo soggetto, organizzarlo, dirigerlo, liberarne la potenza e coglierne con esattezza i margini di efficacia nel movimento concreto del conflitto e della sua storia, è l'enigma irrisolto di ogni teoria e prassi rivoluzionaria.

L'invenzione concreta delle strategie e dei programmi, le condizioni sempre date oggettivamente della loro esistenza, le condizioni soggettive del loro uso e della loro trasformazione, e l'adeguatezza con il loro orizzonte utopico sono l'enigma su cui si sono costituite e infrante le rivoluzioni moderne. Al cuore di questo enigma c'è il problema della democrazia, dell'autonomia dei molti e della sua capacità di farsi soggetto storico.

La tradizione e lo sviluppo dei movimenti reali ha permesso l'invenzione e la riscoperta di un gran numero di prassi e modelli, idee e progetti, plasmandoli sulle condizioni storiche concrete, oggettive e soggettive, sulla riflessione sui

percorsi spontanei e organizzati di ricerca della libertà. Queste prassi sono essenzialmente prassi democratiche: dalle associazioni dei lavoratori alle comuni urbane, dal consiliarismo alla democrazia diretta, dal *comunalismo* al neomunicipalismo, dall'autogestione all'autogoverno, dalle strutture federative alle organizzazioni internazionali. La riflessione su tali prassi democratiche ha impegnato studiosi e pensatori, militanti e non, illuminandone la comprensione della realtà politica come nella *Vita activa*[457] di Hannah Arendt.

L'ipotesi che prendiamo qui in considerazione è che nel pensiero di Gramsci – e nella sua interpretazione delle strategie di organizzazione, di lotta e di transizione rivoluzionaria attraverso il consiliarismo e l'esperienza dei Consigli di fabbrica del *biennio rosso* – sussistano elementi di convergenza problematici con l'esposizione generale del problema della democrazia per i movimenti di trasformazione sociale. Elementi che ritroviamo in comune anche con le teorie e le esperienze che prenderemo in considerazione nella parte finale della ricerca – l'esperienza rivoluzionaria del Confederalismo Democratico in Rojava e i suoi presupposti teorici a partire dagli scritti di Ocalan e attraverso la lettura delle teorie della democrazia diretta e dell'ecologia sociale di Bookchin – nonostante la sua polemica e presa di distanza dalla tradizione marxista e dalle teorie del socialismo reale aventi come perno la conquista del potere politico nel quadro dello stato-nazione – così come con alcuni discorsi e alcune pratiche dell'esperienza insurrezionale zapatista e dei Municipi Autonomi del Chiapas e del sud-est messicano.

Le riflessioni sul rapporto tra democrazia, organizzazione sociale e politica, trasformazione rivoluzionaria, furono maturate da Gramsci nel corso dell'elaborazione di una strategia rivoluzionaria durante la crisi italiana che visse la sua fase culminante tra il 1919 e il 1921. Esse proseguono in parte le considerazioni storico-politiche dello stesso Marx sull'esperienza della Comune di Parigi e si confrontano con l'osservazione contemporanea dello sviluppo della rivoluzione bolscevica nella Russia di Lenin. Così come Marx vide nella

[457] Cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988

Comune l'esperimento storico realizzato del *governo della classe operaia* capace di *spezzare la macchina dello Stato borghese*, così Gramsci vide nei Consigli di fabbrica base sociale della realizzazione possibile di un *autogoverno dei produttori* come condizione per l'efficacia di una transizione rivoluzionaria della società. Possiamo affermare, seguendo tale ipotesi, che l'*autogoverno* – come autogoverno dei produttori – sia un concetto fondamentale che fa da sfondo a tutta la riflessione nel pensiero politico moderno sul comunismo e sul superamento dello Stato come forma politica in corrispondenza dell'organizzazione sociale ed economica di una società divisa in classi.

Nel pensiero di Bookchin troviamo un'originale reinvenzione della tradizione del consiliarismo, del sindacalismo rivoluzionario, del socialismo libertario, degli istituti di democrazia diretta, nella dimensione di una trasformazione della società in senso ecologico. Un radicale ripensamento dei rapporti all'interno delle comunità umane tra le persone e tra queste e l'ecosistema che costruisce i cardini di una nuova teoria politica dell'ecologia sociale, sui capisaldi del municipalismo libertario, della critica della società delle merci e dei suoi valori e meccanismi, sulla critica della dimensione patriarcale e proprietaria propria del dominio di classe.

Nella riflessione contemporanea sul *comune*, il nesso tra soggetti e dinamiche della produzione, invenzione democratica delle istituzioni e trasformazione rivoluzionaria della società è ritornato in maniera forte, ponendo l'accento sulla sfida in seno alle lotte di elaborare proprie *prassi*, *istituzioni*, e un proprio *diritto del comune* (tra gli interpreti maggiori di questa riflessione ci sono Dardot e Laval, Negri e Hardt) all'altezza della situazione di scontro e di caos del regime della razionalità neoliberale.

Questi temi costituiscono indicazioni sui possibili contenuti di una teoria e di una prassi democratiche pensate a partire dalla materialità delle condizioni sociali e nell'orizzonte della loro trasformazione.

Ma prima di introdurre il tema del rapporto tra democrazia, Stato e comunismo come *problema storico* e affrontare il suo svolgimento nell'opera di Gramsci,[458] e dopo aver affrontato dal punto di vista di Negri e di altri autori il problema delle radici del successivo fallimento della rivoluzione del 1917, è opportuno aprire qui una *parentesi* e fare brevemente i conti con un testo cruciale, che contiene in sé la problematica generale e complessiva di questo rapporto e che ci consegna possibilità interpretative e critiche importanti. Si tratta del V capitolo di *Stato e Rivoluzione* di Lenin su *Le basi economiche dell'estinzione dello Stato*.[459]

Lenin parte dalla *Critica del programma di Gotha*[460] di Marx in cui analizza la connessione tra *sviluppo del comunismo* ed *estinzione dello Stato*. Nella sua interpretazione Marx respinge la confusione nella questione dei rapporti tra Stato e società in cui cade il programma di Gotha, sostenendo la *necessità dello Stato* anche in regime comunista, per quanto si tratti dell'organizzazione statale *in via di estinzione*. Lenin osserva che Marx *sfiora* solo il problema, concentrandosi sulla concezione del passaggio dal capitalismo al comunismo «come un naturalista porrebbe […] la questione dell'evoluzione di una nuova specie biologica». Egli sottolinea il carattere *scientifico* di questa concezione poggia su dei *dati* di fatto: «[…] il comunismo è *generato* dal capitalismo […] è il risultato dell'azione di una forza sociale *prodotta* dal capitalismo»[461].

Due osservazioni vanno qui fatte: 1) secondo Lenin la teoria della transizione ha una base scientifica in accordo con la teoria evoluzionista ed ha quindi un carattere necessario; 2) il capitalismo costituisce una tappa ineliminabile per lo sviluppo delle forze produttive necessarie a realizzare il comunismo.

Nella concezione di Marx la società capitalistica costituisce l'*invariante* delle società moderne mentre gli Stati moderni sono forme variabili e diversificate, per cui lo Stato moderno è interpretato come *una finzione*, che tuttavia ha una radice

---

[458] Cfr. *infra, 3.1 Gramsci e il problema storico della democrazia*
[459] Cfr. Lenin V. I., *V Le basi economiche dell'estinzione dello Stato,* in *Stato e Rivoluzione*
[460] Marx K., *Critica del programma di Gotha*
[461] Cit. *ivi*

comune nella società borghese. Su queste basi Marx si chiede: «quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista?», quali saranno le sue funzioni? Ed è a questa domanda che tenta di rispondere Lenin, stabilendo innanzitutto la certezza che lo stadio della *transizione* dovrà *necessariamente* essere una *tappa* intermedia *fra il capitalismo e il comunismo*. Lenin, riprendendo Marx, afferma che lo Stato in questo periodo di transizione dovrà essere la *dittatura rivoluzionaria del proletariato*. Ma, si chiede Lenin, «qual è l'atteggiamento di questa dittatura verso la democrazia?». La *conquista della democrazia* assieme alla *trasformazione del proletariato in classe dominante* costituiva un obiettivo fondamentale del *Manifesto del partito comunista*[462] di Marx ed Engels. Lenin si chiede concentra perciò sulle «modificazioni che subirà la democrazia nella transizione dal capitalismo al comunismo»[463]. Innanzitutto, egli rileva, «la società capitalistica […] ci offre nella repubblica democratica una democrazia più o meno completa. Ma […] limitata nel ristretto quadro dello sfruttamento capitalistico […] una democrazia per la minoranza, per le sole classi possidenti»[464] e la paragona alle repubbliche dell'antica Grecia. Perciò Lenin è consapevole della dimensione *oligarchica* di questa democrazia in cui «la maggioranza della popolazione si trova tagliata fuori dalla vita politica e sociale» e in cui si osservano dovunque «restrizioni al sistema democratico» nella legislazione elettorale, nel funzionamento istituzionale, nella gestione della stampa, negli ostacoli materiali al diritto di riunione, e pone l'orizzonte dell'evoluzione *a una democrazia sempre più perfetta*; tuttavia questa evoluzione non procede *direttamente e senza scosse* ma passando per la *dittatura del proletariato* come mezzo per «spezzare la resistenza dei capitalisti sfruttatori»[465]. Ecco presentarsi la contraddizione: da un lato la dittatura del proletariato deve procedere a un *allargamento della democrazia per l'immensa maggioranza del popolo*, dall'altro deve procedere con la *repressione con la forza* e l'*esclusione dalla democrazia* per gli *sfruttatori* e gli *oppressori* del popolo, consapevole che

[462] Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*
[463] Cit. Lenin V. I., *V Le basi economiche dell'estinzione dello Stato*, in *Stato e Rivoluzione*
[464] Cit. *ivi*
[465] Cit. *ivi*

«dove c'è repressione, dove c'è violenza, non c'è libertà, non c'è democrazia»; lo Stato potrà cessare di esistere e diverrà possibile parlare di libertà solo «quando la resistenza dei capitalisti è definitivamente spezzata» quando essi scompaiono; allora lo Stato – e per Lenin anche la democrazia – «comincia a estinguersi» poiché «gli uomini si abituano […] a osservare le regole elementari della convivenza sciale […] a osservarle senza […] quello *speciale* apparato di costrizione che si chiama Stato», poiché non ci sono più *classi* da reprimere, e in cui la repressione di singoli *eccessi* individuali sarà incarico del *popolo armato* «con la stessa semplicità […] con cui una qualsiasi folla di persone civili […] separa delle persone in rissa o non permette che venga usata violenza contro una donna»[466]. Si potrebbero fare innumerevoli rilievi culturali, etici, antropologici e sociologici a questa formula, ma ciò che importa maggiormente è che per Lenin: 1) l'estinzione graduale e spontanea dello Stato può avvenire solo con la sconfitta definitiva dei capitalisti; 2) la dittatura del proletariato sola può istituire una *democrazia per il popolo, per la maggioranza* accanto alla repressione della minoranza di sfruttatori; 3) la democrazia, sempre più completa nella transizione al comunismo, diventerà superflua. Sembra che per Lenin democrazia e Stato coincidano, o meglio, che non possa esserci o che non abbia senso un'organizzazione democratica della società al di fuori dello Stato.

Dunque nella transizione ciò che si modifica è il soggetto del potere dello Stato, la *maggioranza di sfruttati* contro *una minoranza di sfruttatori*, nella misura in cui il mezzo repressivo smette di essere una *macchina speciale* – di cui necessitano i capitalisti – divenendo una *macchina semplice* in mano al *popolo* mediante l'*organizzazione delle masse in armi*.

Tuttavia, come si vede nel paragrafo dedicato alla *prima fase della società comunista*, cioè al socialismo, Lenin riprende dal programma di Marx l'idea che l'*uguale diritto* che dovrebbe regolamentare la distribuzione del lavoro sociale e dei suoi prodotti, una volta espropriata la proprietà privata individuale, non è altro che *ancora* il *diritto borghese*, cioè il diritto dell'uguaglianza formale che è

[466] Cit. *ivi*

ancora disuguaglianza reale, non già il *regno dell'uguaglianza* e della giustizia. Si verifica perciò ciò che Marx definisce l'*inconveniente*: che il diritto borghese viene abolito solo rispetto all'abolizione della proprietà privata, e all'istituzione della proprietà *comune* nel socialismo, poiché «non si può pensare, senza cadere nell'utopia, che appena rovesciato il capitalismo gli uomini imparino […]a lavorare per la società *senza alcuna norma giuridica*», e poiché «non vi sono altre norme, all'infuori di quelle del *diritto borghese*»[467] rimane necessario uno Stato che le applichi per mantenere l'uguaglianza del lavoro e della distribuzione.

Solo durante la *fase superiore* si potrà scrivere sulle bandiere della società: «ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!»; prima, si rimane nel circolo vizioso: «finché esiste lo Stato non vi è libertà; quando si avrà libertà non vi sarà più lo Stato»[468]. E la condizione affinché ciò avvenga è che il comunismo realizzi uno *sviluppo gigantesco delle forze produttive* tale che «esso giungerà a una rottura con la divisione del lavoro». Ma su questo Lenin elimina ogni possibile previsione sostenendo che non abbiamo dati sulla durata, le caratteristiche, le modalità di questi sviluppi. Quello di cui è sicuro è che *oggi* «i socialisti reclamano dalla società e dallo Stato che *sia esercitato il più rigoroso controllo* della misura del lavoro, e della misura del consumo» attraverso l'espropriazione dei capitalisti esercitata «non dallo Stato dei funzionari, ma dallo Stato degli *operai armati*», e la «trasformazione di *tutti* i cittadini in lavoratori e impiegati di un *unico* e grande "cartello", vale a dire lo Stato intero, e la completa subordinazione di tutto il lavoro di tutto questo cartello a uno Stato veramente democratico, *allo Stato dei Soviet dei deputati operai e soldati*»[469]. Nell'immaginazione di Lenin «l'intera società sarà un grande ufficio e una grande fabbrica con uguaglianza di lavoro e uguaglianza di salario» ma questa disciplina sarà solo una *tappa necessaria* per *ripulire* la società dalle *brutture* dello sfruttamento capitalistico. D'altra parte «ne consegue che in regime comunista

[467] Cit. *ivi*
[468] Cit. *ivi*
[469] Cit. *ivi*

sussistono, per un certo tempo, non solo il diritto borghese ma anche lo Stato borghese, senza borghesia!»[470].

Ecco un altro problema: non solo lo Stato non può estinguersi dopo la rivoluzione, ma deve permanere in quanto Stato borghese, solo tolto dal controllo della borghesia.

Nei riguardi della democrazia Lenin afferma:

> La democrazia ha una grandissima importanza nella lotta della classe operaia contro i capitalisti per la sua emancipazione. Ma la democrazia non è affatto un limite, un limite insuperabile; è semplicemente una tappa sulla strada che va dal feudalesimo al capitalismo e dal capitalismo al comunismo.[471]

Più avanti afferma che *democrazia vuol dire uguaglianza*, che la *parola d'ordine* dell'uguaglianza intesa come lotta per la *soppressione delle classi* ha un'importanza fondamentale per il proletariato, e che tuttavia *la democrazia significa soltanto uguaglianza formale*, che realizzata l'uguaglianza nel lavoro e nel salario si porrà poi la questione di passare all'*uguaglianza reale*. Ancora più avanti egli afferma chiaramente che «la democrazia è una forma dello Stato»:

> Essa è quindi. come ogni Stato, l'applicazione organizzata, sistematica, della costrizione agli uomini. Questo, da un lato. Ma dall'altro lato, la democrazia è il riconoscimento formale dell'uguaglianza fra i cittadini, del diritto uguale per tutti di determinare la forma dello Stato e di amministrarlo. Ne deriva che, a un certo grado del suo sviluppo, la democrazia in primo luogo unisce contro il capitalismo la classe rivoluzionaria, il proletariato, e gli dà la possibilità […] di far sparire dalla faccia della terra la macchina dello Stato borghese, anche se borghese repubblicano, l'esercito permanente, la polizia, la burocrazia, e di sostituirli con una macchina *più* democratica, ma che rimane tuttavia una macchina statale, costituita dalle masse operaie armate, e poi da tutto il popolo che partecipa alla milizia. Qui la "quantità si trasforma in qualità"; arrivata a *questo grado*, il sistema democratico esce dal quadro della società borghese e comincia a svilupparsi verso il socialismo. Se *tutti* gli uomini partecipano realmente alla gestione dello Stato, il capitalismo non può più mantenersi. E lo sviluppo del capitalismo crea a sua volta le *premesse* necessarie a che "tutti" effettivamente *possano* partecipare alla gestione dello

[470] Cit. *ivi*
[471] Cit. *ivi*

> Stato. Queste premesse sono, tra l'altro, l'istruzione generale, già realizzata in molti paesi capitalistici più avanzati, poi l'"educazione e l'abitudine alla disciplina" di milioni di operai per opera dell'enorme e complesso apparato socializzato delle poste, delle ferrovie, delle grandi officine, del grande commercio, delle banche, ecc. Con tali premesse *economiche*, è perfettamente possibile, dopo aver rovesciato i capitalisti e i funzionari, sostituirli immediatamente dall'oggi al domani, per il *controllo* della produzione e della distribuzione, per la *registrazione* del lavoro e dei prodotti, con gli operai armati, con tutto il popolo in armi.[472]

Quindi, sintetizzando il problema e aprendo così contraddizioni e questioni, secondo Lenin solo a un certo grado e non prima, la democrazia può uscire dalla società borghese e trasformarsi: da *forma di Stato* svilupparsi come *socialismo*. Mediante condizioni *economiche* realizzate attraverso il controllo dello Stato nella sua forma borghese sulla produzione e la repressione dei capitalisti. È evidente che tutta la nostra problematica sta dentro questa concezione.

[472] Cit. *ivi*

3.1 Gramsci e il problema storico della democrazia

Il problema della democrazia ha carattere *storico*. Con l'irruzione della democrazia e del socialismo nella storia europea e mondiale, il problema della democrazia ha assunto la complessità delle forme istituzionali, dei rapporti di produzione, e delle trasformazioni sociali che esso via via attraversava. Il marxismo italiano ed europeo ha avuto un ruolo fondamentale nel dibattito sul rapporto tra tale complessità di forme della democrazia e ruolo dell'organizzazione politica socialista e rivoluzionaria. Nell'analisi storica dei termini di questo dibattito emerge in particolare come la riflessione di Gramsci contenga *in nuce* alcune importanti analogie gravide di sviluppi successivi. Va anticipato che la trattazione del problema storico della democrazia in Gramsci consegna alcune indicazioni di metodo e di contenuto che caratterizzano questa ricerca:

- il carattere storico-sociale della democrazia come fondamento – e dunque non come semplice complemento dialettico – del suo carattere giuridico-formale;
- il nesso stretto tra forme della politica e rapporti di produzione (cioè l'analisi dei fondamenti e delle condizioni *reali* dell'esercizio del potere politico);
- la concezione della democrazia come autogoverno (e il rifiuto della concezione della democrazia come rappresentanza elettiva).

Prendiamo qui in considerazione tre nessi principali: democrazia e stato, democrazia e produzione, democrazia e organizzazione politica (o partito).

Nel libro di Salvadori viene colto un passaggio fondamentale del pensiero di Gramsci. Infatti egli durante la sua prigionia, pur non cessando mai di considerarsi e di essere comunista complica molto la concezione del potere e

della rivoluzione che era stato dei bolscevichi e che era della Terza Internazionale.[473]

Trovo molto utile il tentativo di rilettura che in questo senso viene fatto anche da Michele Filippini e il modo in cui egli registra e imposta la problematica, per posizionare Gramsci al di fuori della logica binaria che lo inquadra o come teorico del comunismo italiano, o come anticipatore teorico della globalizzazione e delle resistenze dei *subalterni* non compromesse con il socialismo reale:

> […] posizionare Gramsci all'interno di una cesura epocale che lo vede come protagonista. Una cesura aperta da un evento, quello dell'irruzione delle masse sulla scena pubblica e politica, che trova un suo punto di concentrazione nella Prima guerra mondiale, ma che ha i suoi prodromi nella crisi delle società liberali e le sue conseguenze lungo tutto il Novecento. Identificheremo quindi la forma di massa che la politica assume dopo questo evento come la novità della stagione teorica che Gramsci inaugura in campo marxista, sulla scorta delle suggestioni ricevute da filoni di pensiero estranei al marxismo − come le nascenti scienze sociali − che avevano dimostrato una forte attenzione a questo mutamento. La "politica di massa" gramsciana segna quindi una soluzione di continuità rispetto all'immagine che la scienza politica aveva dato del "luogo" della politica e del tipo di fenomeni che si presupponeva fossero in grado di esprimerla. Nel giro di pochi decenni, dal primo apparire minaccioso delle masse nel 1848 fino alla crisi dei sistemi politici europei negli anni Venti del Novecento, le coordinate spaziali per comprendere il fenomeno politico si dislocano infatti radicalmente, passando dai palazzi del potere alla società, dal comando sovrano al controllo sociale, dai consiglieri del principe alle masse non piu amorfe che richiedono una forma specifica di disciplinamento per essere governate. Da Machiavelli a Weber, il problema di come fondare e mantenere uno Stato subisce quindi un definitivo spostamento di piano: dall'astuzia da *golpe e lione* alla certezza burocratica, dal rapporto tra virtu e fortuna alla prevedibilità scientifica degli esiti, dallo studio sull'uomo a quello sull'agire sociale, dall'arte alla scienza. Il marxismo risponde a questa sfida con un'intensa stagione di revisionismo, che può essere letta anche come parziale assunzione del mutato paradigma. Ma l'esito di questo sforzo, da Bernstein a Sorel, polarizza il risultato tra il gradualismo evolutivo della Seconda Internazionale

[473] Cfr. Liguori G., *Il Gramsci di Salvadori*, su Gramscitalia.it

> e il sindacalismo rivoluzionario, entrambi distanti e contrapposti alla strategia leninista che aveva permesso l'instaurazione del primo Stato operaio. Gramsci ripensa invece la teoria rivoluzionaria a partire dalla lezione leninista dell' Ottobre, segnando al contempo una distanza da questa nel nuovo rapporto che si instaura tra masse e politica. Societa e rivoluzione, dopo Stato e rivoluzione, e quindi il nodo che Gramsci cerca di sciogliere. Egli e il primo marxista che riformula la teoria rivoluzionaria all'altezza dell'avvento della politica di massa, rimanendo all'interno del campo di tensione generato dalla compresenza dell'esperimento sovietico e della fase di stabilizzazione dei sistemi capitalistici. Lo fa assumendo criticamente i risultati, ma soprattutto i problemi, suscitati dalle scienze sociali che studiano l'ordine, la disciplina e le varie forme di conformismo, coercizione e riproduzione.[474]

Sulla base di questa prospettiva si comprende il senso della tematica della *democrazia* in Gramsci. Per ricostruirla seguiamo i riferimenti all'opera di Gramsci nel lavoro di Salvadori su *Gramsci e il problema storico della democrazia*.

Democrazia borghese e democrazia proletaria

Con lo sviluppo del liberalismo in democrazia liberale, il liberalismo è andato identificandosi con la democrazia. Tuttavia tale concezione ha oscurato il significato specifico con cui la democrazia è comparsa nella coscienza delle masse popolari in Europa, con il Terrore dei giacobini. Fino all'ondata rivoluzionaria del 1848 il significato che la democrazia ha avuto è quello di "potere del popolo", che non si caratterizza prevalentemente per una determinata forma istituzionale, ma per il suo contenuto sociale. Nel 1796 Babeuf infatti scriveva: « [...] il robespierrismo *è* la democrazia, i due termini sono affatto identici».

Con il 1848 in Francia emergono due significati distinti di democrazia: uno borghese, liberale; l'altro proletario, che si richiama al concetto di *potere popolare*. Da un lato abbiamo «un sistema di libertà politiche e garanzie

[474] Cit. Filippini M., Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società, Carocci, Roma 2015, pp. 13-14

costituzionali estete a tutti i cittadini, i quali esercitano i loro diritti eleggendo rappresentanti [...] nel pieno rispetto del diritto di proprietà, riconosciuto come uno degli elementi costitutivi della libertà; dall'altro, invece, è un sistema di libertà» utili al popolo «per organizzare una società in cui siano abbattuti i privilegi sociali», per realizzare una «democrazia sociale, senza la quale le libertà politiche sono insufficienti e il popolo rimane privo di vera sovranità» Insomma «per i democratici borghesi la democrazia si realizza con il suffragio universale sulla base della proprietà; per i socialisti la democrazia si realizza solo se viene trasferita sul piano sociale»[475].

Alla base di questa concezione socialista della democrazia vi è la riflessione di Marx, il quale già negli scritti del *18 Brumaio* osservava come – eccetto per l'Inghilterra in cui intravedeva la possibilità di una transizione pacifica al socialismo – nel continente europeo «per trasferire la democrazia sul piano sociale occorre non solo abolire la proprietà, ma spezzare ma macchina dello Stato borghese», poiché «il sistema di rappresentanza parlamentare non consente l'introduzione della democrazia nella macchina amministrativa e nei rapporti di produzione», e dunque «l'introduzione della democrazia nella vita delle masse richiede un potere proletario che distrugga le forme istituzionali della democrazia borghese» consegnando alle masse «nuovi istituti sulla base della identificazione di economia e politica», dal momento che «se la democrazia non penetra nell'economia, la democrazia dei cittadini non è che una mistificazione, una forma di alienazione della sovranità popolare» (Salvadori).

Tale concezione venne ripresa dallo stesso Marx negli scritti sulla Guerra civile in Francia, nei quali egli loda e rivendica l'esperienza della Comune di Parigi sottolineandone determinati aspetti notevoli:

- la sostituzione dell'esercito permanente con il popolo armato
- l'elezione dei suoi consiglieri a suffragio universale e la loro responsabilità diretta di fronte agli elettori

[475] Cit. Salvadori M. L., Gramsci e il problema storico della democrazia, Einaudi 1973

- l'istituzione della Comune come organo sia legislativo sia esecutivo
- la revocabilità e il controllo dal basso dei funzionari amministrativi
- il programma di abolizione dei privilegi sociali ed economici

Dunque egli rivendicò, nonostante la sconfitta dei comunardi, l'esperimento della Comune come intellettualmente figlio della dottrina dell'Internazionale Comunista, per aver «consegnato alla storia un modello di stato proletario»[476]. Questa concezione di democrazia proletaria è in antitesi rispetto alla democrazia liberale, supera il concetto giacobino che attribuisce alla democrazia un contenuto *a favore del popolo* per abbracciare quello di una democrazia che si attua nella società *attraverso il popolo*.

Soviet e democrazia proletaria nella rivoluzione del 1917

I partiti della II Internazionale e il movimento socialista persero progressivamente di vista il nesso tra democrazia e potere popolare, concentrandosi sull'obiettivo della conquista dello stato. L'importanza della Comune come nuovo modello statale; il valore del *potere proletario*, della rottura della macchina statale, la critica radicale del parlamentarismo e la necessità di sostituirlo con nuovi istituzioni di *democrazia proletaria*, avevano perso terreno nella teoria e nella pratica del socialismo.

Fu la rivoluzione in Russia a ricostituire un paradigma di critica radicale del parlamentarismo e in Italia fu proprio Gramsci a sottolinearlo, già dal 1919: il fatto essenziale della rivoluzione russa fu per lui «l'instaurazione di un tipo nuovo di Stato: lo Stato dei Consigli»[477]. Per Gramsci, dunque, la rivoluzione è un fatto sociale. Da tenace *antigiacobino*, infatti, Gramsci sottolinea il ruolo delle masse – e non di una minoranza organizzata – nella rivoluzione russa. Negli *Scritti giovanili* egli nota: «[...] la rivoluzione è stata fatta dai proletari (operai e soldati); [...] esiste un comitato di delegati operai che controlla l'opera degli enti

[476] Marx K., *La guerra civile in Francia*
[477] Cit. Gramsci A., *L'Ordine nuovo*

amministrativi [...]; la rivoluzione russa ha ignorato il giacobinismo, [...] ha distrutto l'autoritarismo». Anche lo scioglimento forzato della Costituente ad opera dei bolscevichi che non avevano conquistato la maggioranza fu interpretato da Gramsci non come un episodio di *violenza giacobina*, bensì come un atto necessario di una minoranza rappresentante gli interessi di maggioranze ancora non consapevoli: «una minoranza sicura di diventare maggioranza assoluta [...] esercita provvisoriamente la dittatura»[478]. È l'istituzione dei Soviet quali *nuovi istituti di democrazia nel luogo di produzione* – in contrapposizione alla Costituente che registra *rapporti di forza vecchi e privi di avvenire storico* – la condizione che consente a Gramsci di forzare tale interpretazione. Un'interpretazione contraddittoria, dialettica, da verificare sul piano storico-sociale, e dunque *in divenire*, in quanto darà vita ad «una organizzazione della libertà di tutti e per tutti, che non avrà alcun carattere stabile e definitivo, ma sarà una ricerca continua di forme nuove, di rapporti nuovi, che sempre si adeguino ai bisogni degli uomini e dei gruppi, perché tutte le iniziative siano rispettate, purché utili, tutte le libertà siano tutelate, purché non di privilegio»[479]. La concezione *soviettista* dello Stato diviene così la discriminante dell'adesione all'Internazionale comunista.

Più interessante è analizzare come lo sviluppo della concezione gramsciana della teoria dello stato e della rivoluzione – e dunque del rapporto tra dittatura del proletariato e democrazia, tra partito e soviet – interagisca con la prassi di costruzione delle organizzazioni sindacali e politiche del socialismo italiano nei primi decenni del Novecento, di cui Gramsci fu protagonista attraverso la stagione dei Consigli di Fabbrica. Per Gramsci i consigli furono il laboratorio e il modello dello Stato proletario, il luogo di emancipazione degli operai dalla mera funzione esecutiva nel rapporto di produzione capitalistico della fabbrica, e degli individui dallo status formale di cittadino, e dunque il luogo in cui si produce la

[478] Cit. Gramsci A., *Scritti Giovanili*
[479] Cit. *ivi*

soggettività rivoluzionaria, «la psicologia del produttore, del creatore di storia». La teoria dei consigli, dunque, si collega in pieno al concetto proletario di democrazia: «il consiglio è la base concreta, in cui i produttori si educano all'autogoverno, e si preparano a diventare classe dirigente rompendo la macchina sociale e politica del governo della borghesia» (Salvadori). In tal senso il Consiglio, pur rimanendo *organo tecnico di produzione*, acquista una *dimensione politico-sociale* nella misura in cui i rapporti al suo interno rivoluzionano i rapporti capitalistici nella fabbrica. In che modo? Facciamo degli esempi sui problemi, cari a Gramsci, dell'efficienza produttiva, dell'esercizio del potere e della disciplina di fabbrica nel rapporto tra tecnici e operai.

> Gramsci ritiene che la classe operaia debba dimostrarsi produttivamente più efficiente della borghesia, ma con mezzi qualitativamente diversi. In secondo luogo: i ruoli fiduciari devono essere responsabili e revocabili di fronte al Consiglio. La volontà politica collettiva esercita dunque una supremazia su quella individuale. Tecnici e specialisti, in quanto tali non revocabili, devono essere limitati a funzioni amministrative senza assumere potere politico. Tuttavia, a differenza che nel sistema capitalistico, in quello consiliare i tecnici partecipano delle scelte della *massa* dei produttori. L'esigenza della democrazia procede di pari passo con quella della disciplina nel senso di *eseguire una linea che si è contribuito a elaborare*.[480]

In pratica per Gramsci senza disciplina non vi può essere azione e formazione sociale. Tuttavia la disciplina socialista diverge da quella borghese: quest'ultima è soffocamento di libertà ed è dispotica, «meccanica e autoritaria»; l'altra è mezzo per la libertà ed effetto di scelta, «autonoma e spontanea»[481].

Ora, in che rapporto stanno per Gramsci i Consigli – organizzazioni della *massa* dei produttori – con il partito e il sindacato – associazioni volontarie di una parte della classe operaia? Nello schema di Gramsci i Consigli sono lo strumento fondamentale per promuovere tra le masse un ordinamento di rottura del capitalismo e per consentire al partito di lavorare in condizioni più favorevoli

[480] Cit. Salvadori M. L., Gramsci e il problema storico della democrazia, Einaudi 1973
[481] Cfr. Gramsci A., *La città futura*, in *Scritti giovanili*, Torino 1958

tra le masse organizzate in un orizzonte rivoluzionario. L'organizzazione delle masse attorno ai Consigli di fabbrica nel contesto torinese viene riconosciuta come *tendenza spontanea* in un periodo di crisi storica e di ristrutturazione sociale, «espressione storica di forze e volontà immanenti nella classe operaia» (1920). In tale schema dunque i Consigli sono un sistema di *democrazia operaia* all'interno del quale non vengono escluse altre forze politiche – riformiste, anarchiche, popolari – con le quali il partito deve confrontarsi, purchè espressione organica della massa dei produttori. E dunque il compito del partito – se non vuole divenire «un organismo di conservazione» sovrapponendo alla creatività della storia il suo disegno esteriore e autoritario – sarebbe per Gramsci quello di governare «il movimento spontaneo, irresistibile» delle masse, esercitando «la più efficace delle dittature, quella che nasce dal prestigio»; mentre il compito del sindacato sarebbe quello di coordinare le forze produttive su di un piano superiore alle singole unità di produzione realizzando la centralizzazione economica come premessa per la socializzazione.

Democrazia, partito e masse

Negli anni successivi, parallelamente alla fondazione del Partito comunista d'Italia, Gramsci spiegò l'assenza della realizzazione di una dittatura proletaria a partire dal contesto della crisi sociale e dal ruolo dei consigli, con l'inadeguatezza dell'azione del Partito socialista. Matura in questi anni la distanza di Gramsci dalla concezione bordighista. Tra i punti centrali di questa divergenza il rapporto tra Internazionale comunista-sezione italiana del partito-consigli-masse e dunque sul nesso tra *centralismo* e *democrazia* nell'organizzazione, dove la democrazia è vista come condizione necessaria per la capacità di intervento, iniziativa e direzione politica del partito.

Ma qual è il contenuto di tale forma *democratica* dell'organizzazione su cui insiste Gramsci? Anzitutto una *preparazione ideologica di massa*. In secondo luogo: nel 1925, subentrato il fascismo e la lotta contro il suo regime, nel momento in cui il partito lanciava la parola d'ordine dell'*Assemblea*

repubblicana sulla base dei Comitati operai e contadini, per rilanciare la forma democratica dei Consigli, Gramsci sosteneva, nelle *Tesi di Lione*, la necessità della presenza di un'organizzazione di partito, la *cellula*, accanto a quella dell'organizzazione di massa, il *Consiglio*: rapporto espresso da una dinamica di tipo dialettico. A proposito dei rapporti tra capi e base del partito, e tra partito e masse, Gramsci si chiedeva se essi fossero – e dovessero essere – «puramente gerarchici, di tipo militare» o «di carattere storico e organico»: «il capo, il partito sono elementi, [...] una parte della classe operaia, ne rappresentano gli interessi e le aspirazioni più profonde e vitali, o ne sono una escrescenza, o sono una semplice sovrapposizione violenta?». Gramsci ricorre ai concetti di *organicità* e *rappresentanza di interessi* per spiegare tali nessi; concetti che non possono essere garantiti da criteri giuridico-formali, ma solo dalla prassi organizzativa che interpreta i *bisogni storici* del proletariato, e dunque dalla capacità di guidare le masse. In questo schema «perché il partito viva e sia a contatto con le masse, occorre che ogni membro del Partito sia un elemento politico attivo, sia un dirigente». Tuttavia, nel modo di trattare la questione della democrazia Gramsci dedica scarsa attenzione ai problemi di tecnica gestionale del potere. Nel dibattito sul modo di risoluzione dei conflitti tra gruppi politici nel Pcus, invece, Gramsci esprimerà la sua concezione della *bolscevizazzione* del partito e del suo rapporto di subordinazione alle superiori esigenze di unità del gruppo dirigente e dell'Internazionale comunista, per la quale le opposizioni interne non sono giudicate per sé stesse, ma in quanto strumento oggettivo della controrivoluzione internazionale. Si vede qui l'aspetto dialettico, quasi contradditorio, della riflessione di Gramsci.

È nei *Quaderni* che matura e si chiarisce il pensiero gramsciano sui problemi organizzativi del *moderno Principe*: 1) *il partito e la sua funzione storica* – organizzare una volontà collettiva riconosciuta come «coscienza operosa della necessità storica», intervenendo sulle cose e indirizzandole verso l'obbiettivo fondamentale che differenzia il partito del proletariato, che non può non riflettere comunque il dato della divisione tra direzione e base, dagli altri partiti e dalle altre classi: il superamento della divisione tra governanti-governati; 2) *la teoria*

del centralismo democratico – per la quale l'azione delle masse, caratterizzata dalla spontaneità, si contrappone all'azione centralizzatrice del gruppo dirigente, elemento coesivo principale che «fa diventare efficiente e potente un insieme di forze che lasciate a sé conterebbero zero», e tuttavia si trova nella difficoltà di dover mirare al superamento di tale contrapposizione, laddove se da un lato la spontaneità può rappresentare in alcune fasi un elemento anti-burocratico storicamente positivo, tale possibilità diviene negativa all'interno del Partito comunista poiché ne mina la capacità di direzione politica. D'altra parte per Gramsci «quando il partito è progressivo esso funziona "democraticamente" (nel senso del centralismo democratico), quando il partito è regressivo esso funziona "burocraticamente" (centralismo burocratico)». Se il rapporto tra masse e direzione politica perde il suo carattere organico e democratico, la burocratizzazione appare inevitabile, e la scissione che ne consegue si rivela di estrema pericolosità, come forza «consuetudinaria e conservatrice» che trascina l'azione del partito nell'anacronismo svuotandola del suo contenuto sociale. Paradigmatica è la rivendicazione gramsciana del valore politico rivoluzionario della *verità* anche nel rapporto tra capi e masse, e la necessità dell'abbandono del machiavellismo che considera la menzogna come condizione necessaria dell'arte politica; 3) *la critica del parlamentarismo* – collegata alla lotta per una nuova cultura e politica di massa nell'ambito della più generale teoria dell'egemonia; per Gramsci le elezioni offrono un terreno propizio alla *demagogia*, in senso contrario alla necessaria riforma intellettuale delle masse, poiché essa si serve «delle loro passioni sapientemente eccitate e nutrite». Sia alla demagogia del parlamentarismo che al regime burocratico Gramsci contrappone «un nuovo tipo di regime rappresentativo» che promuova l'*autogoverno*, in cui le elezioni avvengano «non su programmi generici e vaghi, ma di lavoro concreto e immediato, attivo e responsabile», un modo di gestire il potere che trova la sua base nella «rivendicazione popolare della eleggibilità delle cariche». Il compimento di tali nessi conduce Gramsci alla 4) *teoria dell'egemonia* – per la quale la supremazia di un gruppo sociale si può manifestare in due modi: come *dominio* (quindi dittatura, violenza) nei confronti dei propri avversari, e come

direzione intellettuale e morale (egemonia, democrazia) nei confronti dei gruppi di cui ha la direzione, di quelli affini o alleati. L'esercizio dell'egemonia si applica all'azione del partito e dello stato proletario: in tale schema la risoluzione del rapporto dittatura-egemonia conduce a una concezione della dittatura del proletariato «espansiva, non repressiva» nella quale «un continuo movimento si verifica dal basso in alto, un continuo ricambio attraverso tutte le capillarità sociali, una continua circolazione di uomini».[482] Dunque anche la concezione dell'organizzazione politica (cioè del partito rivoluzionario) e quella della forma transitoria del potere politico rivoluzionario (cioè della dittatura del proletariato) riflettono, in Gramsci, il principio democratico e assumono una forte connotazione sociale.

Il problema irrisolto della funzione democratica: verità e riforma intellettuale delle masse

Mentre appare indiscutibile la scelta di Gramsci tra i *valori* della democrazia proletaria e quelli della democrazia borghese, diversi interrogativi vengono posti quando si passa a considerare i problemi di *funzionamento* concreto dei nuovi istituti democratici e del partito rivoluzionario. La garanzia suprema del corretto funzionamento democratico del partito consiste per Gramsci nel dovere compiuto dei dirigenti di *dire la verità* alle masse, e dunque viceversa nella possibilità per le masse di *accedere* alla verità, esercitando un controllo dei diretti sui dirigenti. Il nesso fortissimo tra democrazia proletaria, verità e comunismo è il fondamento in cui consiste la reale possibilità per il partito e le masse di conoscere le questioni realmente in gioco, assumere collettivamente la responsabilità delle decisioni, organizzarle.

L'atteggiamento di fronte alla questione della verità fu indicato come il fatto discriminante fra *partito nuovo* e *partito vecchio*, fra dirigenti che vogliono perpetuare la propria funzione e dirigenti che intendono superarla. «Gramsci pose

[482] Cfr. Salvadori M. L., Gramsci e il problema storico della democrazia, Einaudi 1973

in termini rigorosamente politici la questione del dire la verità alle masse come misura della qualità del rapporto stabilitosi fra dirigenti e diretti. Senza verità, senza assunzione collettiva delle responsabilità che derivano dalla verità, come giungere a fare delle classi subalterne una forza dirigente e non solo un nuovo supporto per una nuova casta di governanti?».

La drammatica condizione in cui venne coinvolto Gramsci, assieme all'intero movimento comunista, fu quella di contare al proprio attivo una rivoluzione che aveva dato il potere al Partito comunista all'interno di un unico paese in cui le masse, per una serie di condizionamenti storico-sociali, non riuscirono a realizzare l'autogoverno: la mancata realizzazione dell'ideale della democrazia proletaria, la trasformazione della *dittatura del proletariato* in *dittatura del partito*, i conflitti all'interno del gruppo dirigente, costituirono una contraddizione pesantissima. Già Lenin nel *Rapporto sul programma del partito* nel marzo 1919 faceva i conti con la demitizzazione dei *soviet* affermando che il «basso livello di cultura» delle masse faceva sì che i soviet, «i quali secondo il loro programma sarebbero gli organi del governo esercitato *dai lavoratori*, sono in realtà l'organo del governo *per i lavoratori*, esercitato dallo strato d'avanguardia del proletariato, ma non dalle masse», evidenziando così il carattere *giacobino* dell'azione del Partito bolscevico. Gramsci vide, inizialmente con fatica, poi dal 1926 più chiaramente, la tendenza alla burocratizzazione che il *giacobinismo* staliniano portava con sé, in assenza di una partecipazione attiva delle masse alla vita del Pcus che non riusciva più dunque ad assicurare il rispetto delle norme nei rapporti fra maggioranza e minoranze.

La conclusione che in ultima analisi sembra venir fuori dall'intera concezione gramsciana del partito e dello Stato rivoluzionari suggerisce che «i problemi dell'*egemonia-dittatura* non possono essere risolti nell'ambito di una democrazia proletaria fino a che il partito che conquista o ha conquistato il potere non abbia adempiuto la missione di realizzare la *rivoluzione intellettuale e morale della maggioranza delle masse*, fino a che il partito non sia ormai in grado di essere *antigiacobino*».

Dunque non si pone un problema di garanzie *formali* per la democrazia nello Stato proletario, se non sulla base di una premessa garanzia *sostanziale*: «la raggiunta *capacità di autogoverno* delle masse». Infatti la democrazia proletaria «non è in Gramsci un'ideologia democratica [...]: è invece la *prassi* della democrazia, si identifica con l'autogoverno. [...]», laddove «la volontà collettiva, cosciente ed operosa, troverà i mezzi razionali per il proprio esercizio».

Consigli e partito, la strategia della rivoluzione sociale

Sintetizzando, per Gramsci la classe operaia deve risolvere un triplice problema:

1. affermare il potere sullo Stato;
2. affermare il proprio potere politico nei confronti della classe capitalistica nel luogo di produzione;
3. fornire, attraverso la gestione tecnica della produzione fuori dal controllo capitalistico, un fondamento reale al potere politico.

Tale è il fondamento del contenuto sociale della rivoluzione e la base del suo successo: assicurare *continuità* alla produzione sociale attraverso la *rottura* della gestione capitalistica, cioè rottura dei diritti e dei rapporti antichi connessi al principio della proprietà privata e creazione, invenzione di nuovi rapporti e di nuovi diritti. Viceversa se alla conquista del potere politico non si accompagna la capacità di rottura nel modo di produzione, ciò testimonia l'incapacità di condurre una rivoluzione *sociale*. La lotta per il potere socialista si identifica dunque con la lotta per una gestione alternativa della produzione sociale e per la creazione di istituti di produzione controllati dai proletari.

Già Marx aveva chiarito come il comando capitalistico applicato a tempo, spazio e operai a lavoro per la produzione di merci – ossia la cooperazione come effetto del capitale – costituisca «sia storicamente che concettualmente il punto di partenza della produzione capitalistica» (Marx, Il Capitale). Il rapporto tra la cooperazione degli operai e i capitalisti è fondato su una duplice posizione di

subalternità e comando. Una linea politica rivoluzionaria è tale se è suscettibile mediante i suoi effetti di mettere in discussione la natura di tale rapporto. Proseguendo nell'analisi Marx osserva come lo sviluppo capitalistico esiga un controllo sempre maggiore sulla classe operaia, poiché «con il crescere dei mezzi di produzione [...] aumenta la necessità del controllo per quanto riguarda il loro impiego appropriato»; il coordinamento delle funzioni del lavoro e la loro unità come corpo produttivo rispetto al capitale si pone idealmente come *piano*, praticamente come *autorità*, e così la direzione capitalistica si presenta «secondo la sua forma dispotica», per cui il capitale ha bisogno, come in un esercito, di un suo tipo di ufficiali e sottufficiali per applicare la *direzione* e il *controllo* del processo lavorativo; in questo modo la cooperazione dei lavoratori nella connessione dei processi di lavoro si presenta come una funzione immanente del capitale. Poichè dunque il possesso del capitale si presenta come fonte del potere sociale nella fabbrica, Marx ne deduce – in un altra parte del Capitale – la conclusione che il potere nell'industria diviene potere nella società e la proprietà della forza lavoro dell'operaio diviene proprietà reale dell'operaio stesso. Vi è qui un concetto fondamentale: il *potere politico* deve poggiare sulla capacità di *gestione della società*; in mancanza di questa congiunzione tra potere politico e potere sociale, la rivoluzione puramente politica non ha fondamento ed è destinata a essere sconfitta.

> Che cosa diventa, poste queste premesse, un processo rivoluzionario?, L'unico processo che possa essere rivoluzionario nella società capitalistica è perciò un processo che liberi l'uomo non in quanto *cittadino* ma in quanto *produttore*; è perciò un processo *non di liberazione formalmente politica*, ma di *emancipazione del lavoro* [...] la capacità di organizzare il lavoro in modo diverso da quello capitalistico [...] essere in grado di mettere in discussione e superare: 1) l'autorità del capitalista e il suo potere di comando nel luogo di produzione; 2) spezzare il legame fra il capitalista e coloro che egli impiega come ufficiali e sottufficiali [...]; 3) sostituire al capitalista un nuovo centro di potere che poggi sulla volontà dei produttori; 4) liberare le macchine dal loro uso capitalistico e l'organizzazione del lavoro dalla sua dipendenza da quest'uso.[483]

[483] Cit. Salvadori M. L., Gramsci e il problema storico della democrazia, Einaudi 1973, p. 90

Per Marx il *governo della classe operaia* deve essere la forma politica di un processo sostanziale che consiste nell'emancipazione del lavoro. Perciò egli afferma a proposito della Comune di Parigi: «il suo vero segreto fu questo: che essa fu essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro la classe appropriatrice, la forma politica finalmente scoperta nella quale si poteva compiere l'emancipazione del lavoro». Gramsci declina questa concezione attraverso la strategia dei consigli di fabbrica, a loro volta l'istituzione, la *forma finalmente scoperta*, del superamento tra lotta economica e lotta politica all'interno della fabbrica: *segno* decisivo del successo della rivoluzione è il *potere* di disporre le funzioni dei produttori secondo un uso non capitalistico e di utilizzare l'apparato tecnologico secondo un *piano* che sia espressione della loro volontà e dell'interesse sociale generale.[484]

Il problema della *rivoluzione* diviene sinteticamente quello di:

1. creare «istituzioni che sostituiscano la persona del capitalista nelle funzioni amministrative e nel potere industriale» (Gramsci A., Ordine Nuovo) realizzando l'autonomia dei produttori nelle fabbriche; istituzioni in grado di assumere «il potere direttivo di tutte le funzioni inerenti al complesso sistema di rapporti di produzione e di scambio [...]» (*ibidem*);
2. allargare la rete dei consigli, dalle fabbriche alle campagne e alle caserme;
3. far coincidere lo sviluppo di tali organismi con la concreta *espulsione* del *nemico di classe* dalle unità di lavoro e dalle formazioni militari, dando inizio così alla lotta per il potere statale.

I presupposti individuati da Gramsci per la realizzazione di un processo rivoluzionario siffatto sono:

[484] Cfr. Salvadori M. L., Gramsci e il problema storico della democrazia, Einaudi 1973, p. 91

1. il protagonismo delle masse popolari, come condizione della realizzazione fattuale del sistema di democrazia proletaria;
2. l'incapacità – e dunque la necessaria estromissione – dei vecchi quadri dirigenti di massa formatisi nella lotta su base rivendicativa – che egli definisce *burocrati sindacali* – nel comprendere e dirigere il processo di creazione della rete dei consigli, senza i quali anche il successo del processo rivoluzionario porterebbe ad una *pura correzione formale dello Stato democratico*, aumentando il potere della Camera dei deputati e in particolare dei deputati socialisti;
3. i Consigli come fattore di oggettivazione del processo, e il Partito come organo di creazione dei presupposti ideologici, politici e morali necessari al movimento e come organizzazione dell'avanguardia operaia.

In questo modo il consiglio – in cui si unifica economia e politica e si prepara la classe operaia come forza politica dirigente in base alla sua capacità di gestire il processo produttivo – e il partito – che disciplina e unisce l'avanguardia di classe e i suoi alleati – segnano per Gramsci la soluzione concreta del superamento della prassi del vecchio socialismo italiano, la quale finiva per cristallizzarsi nel progetto ideologico del sindacalismo rivoluzionario – di una *organizzazione professionale* nell'ottica della creazione di uno *Stato professionale* – e nella vaga affermazione del *primato della politica* – rivolta all'azione parlamentare e alla creazione di uno Stato il cui carattere sarebbe stato il monopolio della produzione e della distribuzione – laddove Gramsci esprimeva invece l'esigenza di una *terza via*: «un'*organizzazione* della libertà di tutti e per tutti», priva di un carattere stabile e definito, «una ricerca continua di forme nuove, di rapporti nuovi, che sempre si adeguino ai bisogni degli uomini e dei gruppi»[485]. I consigli ne rappresentavano l'organo di base, da innestarsi direttamente sul sistema di potere sociale del capitalismo italiano dell'epoca.

[485] Cit. Gramsci A., *Ordine Nuovo*

Crisi capitalistica e Consigli: infrastruttura istituzionale del processo rivoluzionario

Non è un elemento casuale il contesto in cui Gramsci elabora l'ipotesi rivoluzionaria poggiandola sui Consigli, descritto come fase di crisi del capitalismo italiano, in cui il capitale industriale aveva ceduto il passo al predominio del capitale finanziario, determinando il sopravvento ella speculazione sulla funzione imprenditoriale e produttiva. Ciò nella prospettiva di Gramsci comportava infatti una disfunzione politica dello Stato che – costretto a fondersi con apparati economici più potenti per le necessità della guerra – aveva stritolato l'apparato economico nazionale che ne sostanziava la forma, determinando l'esaurimento storico della borghesia come classe e la possibilità della sua sostituzione, con la classe operaia, alla direzione dello sviluppo delle forze produttive[486]. Tale prospettiva si allargherà a una visione globale, in cui l'intensificarsi di speculazioni di borsa e monopoli determinano la crisi del sistema della libera concorrenza. «Su questo terreno» scriverà Gramsci nel 1920 «nasce l'imperialismo, da questa situazione esplode la guerra per una nuova spartizione del globo, per la conquista dei mercati, per il possesso delle sorgenti di materie prime»[487]. L'elogio che Gramsci compì della *borghesia sana* (in senso weberiano) nella storia – ossia di quella capacità di modernizzazione, di elevazione delle forze produttive, di superamento delle forme arcaiche di rapporti sociali, espressi dalla borghesia in alcune fasi storiche e aree geografiche e che si manifesta nella forma *liberale-liberista* – costituiva la pietra di paragone, il punto su cui innestare il rapporto di *continuità e rottura* tra il passato della borghesia *eroica* e le sue capacità di gestione tecnica politico-organizzativa, e la necessità da parte del proletariato di assolvere la funzione di incremento delle forze produttive *in modo diverso*, rispondendo agli interessi di classe, cioè costruendo un proprio sistema intellettuale e morale dove però, a differenza della borghesia, la *capacità di iniziativa* non fosse *privilegio* di pochi, ma tendenzialmente di

[486] Cfr. Gramsci A. , *Ordine Nuovo*, 1919
[487] Cit. Gramsci, *Scritti 1915-21*, Milano 1968

tutti; dove la razionalità coincidesse con l'esecuzione degli obiettivi della *democrazia proletaria*; dove la disciplina fosse *autodisciplina* e non *mezzo di dominio dei pochi sui molti* (Salvadori, - Gramsci, *Ordine Nuovo*).[488] Nel contesto della crisi tali rapporti si modificano, per cui, se nella *fase liberale* il proprietario era anche imprenditore/industriale e l'operaio non riusciva a liberare la propria coscienza dalla persuasione della necessità del proprietario come gestore responsabile della produzione e quindi del suo salario, nella *fase imperialista* il potere industriale si stacca dalla fabbrica e si accentra in *trust*, monopoli, banche e burocrazia statale, diventando irresponsabile e autocratico, spietato e arbitrario, liberando però al tempo stesso la soggettività operaia dalla soggezione del *capo* e della gerarchia e spingendolo, anche attraverso le nuove condizioni generali della società, a conquistare *autonomia* e capacità di iniziativa (Gramsci A. Ordine Nuovo – Salvadori p. 115). In questa situazione il Consiglio di fabbrica si configura come *erede-becchino* del capitalismo, organo della costituzione della classe operaia come *classe dominante*, con una propria *psicologia* simile alla borghesia per certi fini e per *l'arte del governare*, ma diversa. Il consiglio è lo strumento per dare corpo alle esigenze di *addestrarsi*, elevare il proprio livello culturale e tecnico così da porsi in condizione di sostituire la borghesia, educarsi ad una gestione ad essa opposta, cioè *sociale*, acquistando cioè «la cultura e la psicologia di una classe dominante, *ma* con i suoi mezzi e i suoi sistemi» cioè opponendo alla subordinazione politica e intellettuale, all'atomismo e alla concorrenza, alla disgregazione, le sue funzioni tese «all'autogoverno nello Stato operaio» (Gramsci, *Ordine Nuovo*). Ne risulta per noi un'indicazione fondamentale: la strategia rivoluzionaria di Gramsci si fonda sulla capacità di appropriazione/rottura della gestione produttiva da parte della classe operaia e dunque risulta dalla trasformazione dei rapporti dentro il processo produttivo; perciò la forma politica *democratica* dello Stato operaio dovrà riflettere la forma sociale dell'*autogoverno* dei produttori operato attraverso l'organizzazione dei consigli. Questa concezione la troviamo espressa

[488] Cfr. Gramsci A., *L'Ordine Nuovo,*

nelle teorie e nelle esperienze rivoluzionarie *democratiche* che si pongono *oltre* la questione dello stato e della sua appropriazione (*infra*).

Secondo Gramsci i consigli non stanno in un rapporto di integrazione rispetto al sistema capitalistico, ma di alternativa; rappresentano l'*infrastruttura istituzionale* di un processo rivoluzionario. A essi compete il compito di «riorganizzare la produzione, sulla base del fallimento capitalistico, introducendo metodi nuovi, cementando una psicologia nuova, dimostrando l'inutilità per il processo produttivo del capitalista, promuovendo l'espulsione di questo dalla fabbrica nel quadro della rottura della legalità capitalista e di una costante intensificazione della lotta di classe» (Salvadori p.118). Per questa sua natura di *contropotere*, di lotta per la fine di un potere e l'inizio di un altro, il Consiglio di Fabbrica conteneva *in nuce* lo Stato proletario, ne era un modello, giacché mentre si configurava come strumento tecnico per la produzione, predisponeva condizioni per un sistema e per una coscienza proletari: l'esigenza della produzione poggia sulla base della *collaborazione*, della *solidarietà*, sul senso della *reciproca utilità* delle categorie produttive, dell'*educazione reciproca*, incarnando quindi l'aspirazione proletaria alla *collaborazione nell'uguaglianza*, contrapposta alla volontà capitalistica della cooperazione basata su sistemi gerarchici, sulla differenza di classe e sulla contrapposizione di interessi. Nel Consiglio, come nello Stato proletario, il concetto di cittadino decade. Subentrano collaborazione, solidarietà, legami di affetto e di fratellanza: «nuovi ististuti», «nuova psicologia», «nuovi costumi».

La struttura organizzativa del Consiglio di fabbrica riflette quest'esigenza, introducendo una nuova forma democratica opposta alla democrazia borghese. Per Gramsci la democrazia borghese è il regime più democratico possibile all'interno del potere sociale della borghesia. Esso consente al massimo alla classe operaia di organizzarsi in partiti politici e in sindacati per scopi di rivendicazione sociale e di tutela. Nella sfera produttiva invece essa si fonda sulle implicazioni generali del diritto di proprietà, che si traducono in disciplina, gerarchie e organizzazione capitalistica. Il Consiglio lotta per capovolgere la sovranità industriale e di conseguenza per sovvertire le basi del potere politico.

Infatti nell'organizzazione capitalistica della produzione all'operaio compete esclusivamente l'esecuzione limitata dei compiti relativi alla sua mansione, mentre nell'organizzazione consiliare tende a diventare corresponsabile dell'intero andamento del ciclo di produzione, retto da una *disciplina liberamente accettata* e costruita laddove nell'organizzazione capitalistica essa è imposta dalla sorveglianza. Nell'organizzazione consiliare gli operai eleggono delegati con *mandato* su cui esercita il diritto di *controllo* e *revocabilità*. I lavoratori – tecnici, amministratori e operai – tendono così a costituirsi in un'unità collettiva laddove nell'organizzazione capitalistica essi sono atomizzati e gerarchizzati. In tal modo la coscienza degli operai in quanto produttori acquista una forma e una cultura politica. Di fronte a tale forma di organizzazione di massa costituita dai consigli, il partito assume la funzione di organizzare la parte coscientemente rivoluzionaria del proletariato esercitando la direzione politica democratica sui consigli, e il sindacato quella di organizzare attivamente le condizioni per la transizione *socialista* dell'industria.

Affrontando la questione del *controllo operaio* come passaggio fondamentale della strategia consiliarista emerge tuttavia l'orizzonte finalistico di Gramsci: la guerra civile per la conquista del potere politico dello stato. In tale orizzonte l'esercizio di un *contropotere* generato dalla lotta per il controllo industriale è in direzione della conquista totale del potere, e non prevede la possibilità – che Gramsci attribuì a *riformisti* e *opportunisti* – che il controllo operaio venga ricondotto a una funzione dello Stato borghese, e i Consigli di fabbrica a forme di collaborazione industriale o con la burocrazia dello stato o con il parlamento, ossia come «mezzo di conciliazione» e non come «arma di battaglia».

La natura irriducibile e distruttiva del controllo operaio nei confronti delle funzioni del potere borghese deriva – secondo Gramsci – da una necessità materiale:

> L'azione diretta delle masse non può essere che eminentemente distruttiva. Se le masse raccolgono una parola d'ordine che le indirizza all'esercizio del controllo sull'attività

> pubblica e privata della classe capitalistica, la loro azione non può che giungere fino alla distruzione completa di tutta la macchina statale.

Infatti, egli prosegue:

> Poiché la classe operaia non ha nessun potere sul governo industriale, è naturale riveli l'acquistata potenza economica tentando distruggere la disciplina industriale e tutta la disciplina industriale.[489]

Successivamente l'elemento soggettivo della strategia rivoluzionaria dei consigli si presenta quasi come un salto – dall'esercizio del controllo operaio alla conquista dello stato, dal *potere industriale* al *potere politico* – di cui non è facile ricostruire i nessi, ma che comunque avviene al riparo da prospettive riformiste:

> [...] impostare il problema del controllo significa impostare il problema massimo dell'attuale periodo storico, significa impostare il problema del potere operaio sui mezzi di produzione e quindi il problema della conquista dello Stato. Da questo punto di vista la presentazione di un disegno di legge, la sua approvazione, e la sua esecuzione nell'ambito dello Stato borghese sono avvenimenti di secondaria importanza.[490]

Comunque, nonostante la funzione necessariamente distruttiva dell'azione diretta della classe operaia nei confronti della disciplina industriale e della legalità borghese, la strategia consiliare ha in sé un contenuto positivo. Il contenuto del controllo operaio doveva avere per oggetto un insieme di comportamenti politico-tecnici volti a instaurare una dualità di poteri nella fabbrica. Attraverso la produzione di piani di lavoro, progetti, rivendicando il controllo della produzione e delle operazioni finanziarie, doveva predisporre la sottrazione della produzione ai criteri capitalistici. In effetti Gramsci – pur denunciando l'ideologia del *produttivismo capitalistico* che in nome di un *interesse generale* invitava la classe operaia a produrre di più, e riconoscendo il carattere positivo e necessario del calo produttivo come effetto della lotta di classe e della resistenza operaia ai ritmi di sfruttamento – insisteva che la classe

---

[489] Cit. Gramsci A., *Dove va il partito socialista?*, su *L'Ordine Nuovo,* 1920; in *Scritti politici* II, *Il Biennio rosso, la crisi del socialismo e la nascita del Partito comunista,* 1919-1921, Editori Riuniti, Roma 1967

[490] Cit. Gramsci A., *Controllo operaio*, su *L'Ordine Nuovo*, 1921; in *Scritti politici II, Il Biennio rosso, la crisi del socialismo e la nascita del Partito comunista, 1919-1921*, Editori Riuniti, Roma 1967

operaia non può assumere come punto di vista ideologico l'odio al lavoro e l'indifferenza alla produzione, poiché le stesse basi materiali del socialismo e del comunismo passano per lo sviluppo della produzione e per la capacità della classe operaia di dirigerla, e assumeva il compito della ripresa produttiva in concomitanza con la costruzione del controllo operaio; così come, avversando ogni forma di luddismo, nel *Programma dei commissari di reparto* incitava questi ultimi a studiare e favorire lo studio dei sistemi di produzione stimolando critiche e proposte di innovazione, indicendo referendum sulle questioni sociali e tecniche e discutendo coi compagni le soluzioni proposte, giacché riconosceva nella conflittualità operaia il motore dello sviluppo della civiltà meccanica e spirituale e dell'aumento di ricchezza e cultura, attraverso la costrizione per i capitalisti a sforzarsi di perfezionare e innovare macchine, tecniche di lavoro e organizzazione industriale per mantenere e accrescere il profitto. Nel 1920, agli occhi di Gramsci, i capitalisti non avevano più la forza di far tornare la classe operaia alla disciplina, mentre gli operai non avevano ancora la forza di espellere i capitalisti: questa situazione doveva tradursi nell'aspirazione operaia al controllo e poi al potere, con l'instaurazione del *regime dei Consigli*. Tuttavia alla chiusura del *biennio rosso* Gramsci dovette fare i conti col fallimento dell'ipotesi rivoluzionaria e con l'avvento del fascismo, visto come «fase preparatoria della restaurazione dello Stato, cioè di un rincrudimento della reazione capitalistica» come mano armata del capitalismo affaristico, speculativo, debole e incapace di assicurare lo sviluppo delle forze produttive e ostaggio degli interessi della finanza e dei privilegi di una burocrazia improduttiva, da salvaguardare con la violenza. Già nel 1920 aveva scritto: «il capitalismo è reazionario quando non riesce più a dominare le forze produttive». Gramsci individuò diversi fattori della sconfitta: l'ostilità conservatrice dei funzionari sindacali e del partito socialista al diffondersi dei consigli; l'inerzia del partito socialista; l'isolamento del movimento torinese; il contrattacco padronale; la sconfitta degli scioperi. Ma continuò a sostenere la validità del movimento consiliarista come modello per l'organizzazione delle lotte a venire, puntualizzando come la formazione di *isole* permanenti di autonomia produttiva

operaia siano inconcepibili al di fuori di una strategia con due poli: l'aspirazione operaia all'autogoverno e la conquista dello stato per dare compimento al controllo e ai Consigli, senza la quale essi mutano di natura divenendo elementi di conciliazione o andando incontro all'annientamento. Nel 1926 ribadì ancora, sul piano più generale, la tesi che «nessuna trasformazione durevole dell'economia in senso anticapitalistico può aversi senza la presa del potere politico»[491].

La formulazione gramsciana del compito rivoluzionario si opponeva sia ai riformisti – i quali, nella consapevolezza delle difficoltà di gestione alternativa al capitalismo, assumevano un atteggiamento di subordinazione verso la classe dirigente e di rinuncia alla lotta rivoluzionaria – sia ai rivoluzionari astratti – che teorizzavano un assalto politico allo Stato borghese senza preparare nella società le basi di un nuovo potere sociale – sia agli anarchici – incapaci di comprendere che senza un potere politico e una centralizzazione di tale potere la gestione puramente sociale non avrebbe potuto realizzarsi e svilupparsi. La sua strategia consiliare si rifaceva al corso della rivoluzione russa[492], e ai suoi presupposti empirici essenziali sussistenti secondo Gramsci anche in Italia: 1) il disfacimento dell'apparato produttivo borghese; 2) l'apertura di una *dualità di poteri* (messa in luce dai risultati elettorali del novembre 1919).

Naturalmente non esiste riprova della validità o meno della teoria di Gramsci, la quale – a differenza delle teorie antiegualitarie, antidemocratiche, liberali, le quali poggiano sul passato storico delle società tradizionali ed hanno perciò il carattere di una riflessione su già accaduto – è legata ad una prassi; è essenzialmente un'ipotesi rivoluzionaria, incompiuta, fondata su una riflessione

[491] Cit. Salvadori M. L., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino 1973, p. 153

[492] Ciò si evince, tra l'altro, dalla lettura di un saggio della studiosa sovietica A. M. Pankratova, *I Consigli di fabbrica nella Russia del 1917*, Roma 1970, nel quale viene delineata la storia della conquista del potere politico ed economico e del controllo operaio, attraverso la lotta per il potere dei Soviet, come momento centrale, in un contesto di crisi della direzione borghese della produzione e di *dualità* di poteri politici e industriali.

scientifica sulle precedenti forme di governo degli uomini, e su quelle emergenti dalle forme di organizzazione delle lotte sociali. Tuttavia storicamente essa si accompagna al fallimento dell'opzione rivoluzionaria leninista e all'assorbimento del potenziale rivoluzionario in Italia prima col fascismo e dopo la guerra con l'equilibrio costituzionale dei partiti.

Segnaliamo però quanto la riflessione di Gramsci sul consiliarismo sia ritornata attuale alla luce degli sviluppi delle società contemporanee rispetto al problema storico della democrazia.

Dobbiamo ad Hannah Arendt – che non a caso ritorna frequentemente come riferimento nel pensiero degli autori esposto in questa ricerca – la riproposizione più forte del significato del consiliarismo come espressione della politica democratica, alternativa alla colonizzazione simbolica e materiale del mercato e della struttura oligarchica della *governance* nelle società contemporanee.[493] In un articolo del 1987 ella affermava: «Nelle condizioni dell'età moderna, i consigli rimangono le uniche alternative democratiche al sistema partitico che noi conosciamo, e i principi su cui si basano sono seccamente opposti, sotto diversi aspetti, ai principi del sistema partitico»[494]. Una "Repubblica dei consigli" che riprenda il senso politico del consiliarismo, rappresentato dall'esempio dei Consigli rivoluzionari in quanto organismi politici piuttosto che dai Consigli di fabbrica come organismi di direzione operaia della produzione, non abolisce la politica ma «la estende a tutti i luoghi e a tutte le forme dell'agire comune, al quartiere, all'università e alle scuole, a tutte le istituzioni, quindi non soltanto alle fabbriche»[495].

[493] Cfr. Arendt H., *Sulla rivoluzione*, trad. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2009
[494] Cit. Arendt H., *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, su «MicroMega», n. 3, luglio-settembre 1987, p. 109
[495] Cit. Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 317

In conclusione c'è il doveroso accenno, alla luce dei temi emersi fin'ora, alla rielaborazione gramsciana dell'idea di nazione all'interno della categoria di *nazional-popolare*. È importante segnalare, anche se non c'è lo spazio per affrontarla approfonditamente, la questione del ruolo del concetto di *nazional-popolare* nella teoria dell'*egemonia* in Gramsci come parte della strategia intellettuale di educazione delle masse da parte del partito, attraverso la figura dell'*intellettuale organico*. Gramsci elaborò infatti questa nozione di nazional-popolare come parte di uno sforzo volto a recuperare la funzione di egemonia di classe, e metterla al servizio degli interessi del proletariato. Essa è la categoria che designa il punto di contatto e adesione tra intellettuali e masse.[496]

[496] Cfr. Gramsci A., *Concetto di 'nazionale-popolare'*, in *Quaderni dal carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. 3, quaderno 21, pp. 2113-20
Cfr. Asor Rosa A., *Scrittori e popolo*, Savelli, Roma 1976

3.2 Democrazia sociale e comune: prassi politica e istituzioni

Il concetto di *comune* ha fatto irruzione nel dibattito teorico e politico contemporaneo e nel linguaggio dei movimenti sociali in tutto il mondo. Da un punto di vista filosofico è probabilmente il concetto più fecondo per comprendere il legame esistente tra le lotte per la difesa e l'affermazione reale della democrazia e delle sue istituzioni sociali, dei diritti e dei beni comuni, la lotta contro il regime capitalista e gli effetti dell'applicazione totale del modello neoliberale dello Stato-impresa nell'appropriazione-distruzione della natura e della ricchezza sociale, e l'orizzonte della costruzione di un altro modello di società – cioè il legame tra democrazia sociale e comunismo.

Questo legame s'incarna nei cicli di lotte contemporanei:

> Le battaglie per la «democrazia reale», il «movimento delle piazze», le nuove «primavere» dei popoli, le lotte studentesche contro l'università capitalista, le mobilitazioni per il controllo popolare della distribuzione idrica non sono affatto eventi caotici e aleatori, esplosioni accidentali e passeggere, *jacqueries* disperse e prive di scopo. Queste lotte politiche rispondono alla razionalità politica del comune, sono ricerche collettive di nuove forme di democrazia.[497]

Dardot e Laval evidenziano la genealogia di questo rapporto tra lotte sociali, democrazia e comune come base per una teoria del *comune*:

> Le rivendicazioni sorte attorno all'idea di comune hanno fatto la loro comparsa nei movimenti globali ed ecologisti. Esse hanno preso a riferimento l'antico termine di *commons*, cercando di opporsi a quella che veniva percepita come una «seconda ondata di recinzioni». Questa espressione rimanda al plurisecolare processo di appropriazione delle terre collettive («comunali») e di soppressione dei diritti consuetudinari nelle campagne europee, a seguito della «recinzione» (*enclosure*) dei campi e dei pascoli. Lo

[497] […] «Tutto ciò è espresso in maniera chiarissima dalla relazione tra la «Comune» e i *commons* che il movimento del Gezi Park di Istanbul, nella primavera del 2013, sulla scia della lunga serie di occupazioni di piazze e di parchi che hanno avuto luogo un po' ovunque nel mondo a partire dal 2011, ha portato alla luce del sole: «Comune» è il nome di una forma politica, quella dell'auto-governo locale, mentre *commons* è, nel caso specifico, il nome di quegli spazi urbani che la politica neoliberista di Erdogan vuole confiscare a vantaggio degli interessi privati.»
Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015

> spirito generale del movimento è ben riassunto dalle parole dei protagonisti della «lotta per l'acqua» di Cochabamba: «Siamo stati vittime di un furto enorme pur non essendo proprietari di nulla»[498]. Questi *commons* sono stati contemporaneamente oggetto di un'intensa riflessione teorica. Numerosi lavori di ricerca sul campo – tra cui quelli portati avanti da Elinor Ostrom – si sono concentrati sulle forme istituzionali, sulle regole di funzionamento, sugli strumenti giuridici che permettono a collettività di gestire «in comune» risorse condivise al di fuori del mercato e dello Stato, che si tratti di risorse naturali o di «beni comuni della conoscenza». La folgorante espansione di Internet negli ultimi due o tre decenni ha messo in luce tanto le nuove possibilità della cooperazione intellettuale e della reciprocità degli scambi in rete che i rischi che gravano sulla libertà a causa della concentrazione del capitalismo informatico e del controllo poliziesco esercitato dagli Stati. Filosofi, giuristi ed economisti hanno da allora moltiplicato i lavori sull'argomento, andando così lentamente a creare il campo sempre più ricco dei *commons studies*. Michael Hardt e Antonio Negri, da parte loro, hanno fornito la prima teoria del comune, il che come minimo ha avuto il merito storico di far passare la riflessione dal piano delle esperienze concrete dei *commons* (al plurale) a una concezione più astratta e politicamente più ambiziosa del *comune* (al singolare)[499]. Insomma, «comune» è diventato il nome di un regime di pratiche, di lotte, d'istituzioni e di ricerche che aprono su un avvenire non capitalista.[500]

Il volume di Dardot e Laval ha il merito di collocare politicamente questo concetto, inquadrandone l'uso nell'orizzonte di un progetto di trasformazione rivoluzionaria della società incarnato nelle lotte contemporanee, recuperando criticamente alcuni elementi del pensiero e della prassi storica comunista.

Il comune come principio politico

Innanzitutto è necessario chiarire la distinzione nella definizione di comune così come proposta da Dardot e Laval:

> se «Comune» è il nome dell'auto-governo politico locale e *commons* il nome degli oggetti (di natura assai diversa) presi in carico dall'attività collettiva degli individui,

[498] Primo comunicato della Cordinadora de defensa del agua y la vida (Cochabamba, dicembre 1999)
[499] Cfr. Negri A. &Hardt M., *Moltitudine*, trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004; e soprattutto Id., *Comune*, trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010
[500] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 17-18

> «comune» è più propriamente il nome del principio che anima questa attività e che allo stesso tempo presiede alla costruzione di questa forma di auto-governo.[501]

Dardot e Laval pervengono a una definizione *chiara e distinta* del principio politico attraverso un lungo lavoro di *archeologia* del concetto di *comune*, di cui è utile ripercorrere alcune tappe. Per rintracciare e comprendere il principio politico del concetto di *comune* oltre l'enorme confusione generata dai suoi usi e dall'interpretazione della sua nozione da parte delle istituzioni dello Stato e della Chiesa bisogna rivolgersi alla radice etimologica della parola comune, che rende possibile ricostruirne il significato fondamentale:

> Émile Benveniste[502] dimostra che il termine latino *munus* appartiene nelle lingue indoeuropee al vasto registro antropologico del *dono*, pur designando un fenomeno sociale specifico: in base alla sua radice, esso rimanda a un tipo particolare di scambio, ossia a uno scambio tra onori e vantaggi associati alla concessione di cariche che devono essere ricambiati sotto forma di contro-prestazioni. Esso indica così inscindibilmente ciò a cui si deve adempiere in modo attivo (un ufficio, una funzione, un compito, un'opera, un incarico) e ciò che si dona sotto forma di regali e di ricompense. Si ritrovano nel significato del termine le due facce del debito e del dono, del dovere e della riconoscenza, proprie del fatto sociale fondamentale dello scambio simbolico.

Secondo Roberto Esposito il concetto di *munus* come *comune* rinvia ad una «originaria coappartenenza alla stessa esperienza della libertà»[503]. Lo stesso Benveniste rileva che il significato originario di libero non consiste nell'essere "libero da" ma in un particolare privilegio che riguarda la condizione di *appartenenza* dello schiavo e dello straniero, e che lo slittamento nella forma intransitiva di questa appartenenza sul "*rendere partecipe qualcuno di qualcosa*" conduce il significato della *libertà* al concetto di *condivisione* centrale rispetto al lemma della *communitas*.[504]

---

[501] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 18-19

[502] Cfr. Benveniste È, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976

[503] Cit. Esposito R., *Libertà in Comune*, p. XIII
Cfr. Benveniste È, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, p. 249

[504] Cfr. Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998
Cfr. Pomarici U. (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto. Selezione di voci*, Giappichelli 2013

> Il comune, il *commune* latino, implica perciò sempre un certo obbligo di reciprocità legato all'esercizio di responsabilità pubbliche[505]. Ne trarremo qui la seguente conclusione: che il termine «comune» è particolarmente adatto a designare il principio politico di una *co-obbligazione* per tutti coloro che sono impegnati in una stessa *attività*.[506]

Esso a sua volta procede dal greco e dalla sua definizione classica: «la concezione dell'istituzione del comune (*koinon*) e del «mettere in comune» (*koinònein*) in Aristotele[507]. Secondo la prospettiva aristotelica, sono i cittadini a deliberare in comune per determinare ciò che conviene alla città e ciò che è giusto fare»[508].

Nelle interpretazioni successive al mondo classico e alla cristianità la nozione della *communitas* si traduce in quella di *bene comune* nelle sue declinazioni teologico-politiche:

> L'antichissima nozione teologico-politica di «bene comune» è così ridefinita e riattualizzata dal ricorso simultaneo alla categoria giuridico-economica di «beni comuni» e a una concezione, spesso decisamente essenzialistica, di una comune natura umana che sarebbe a fondamento di «bisogni vitali essenziali all'umanità», o ancora alla nozione di «coesistenza sociale naturale degli uomini» e talvolta persino a tutti e tre questi elementi insieme.[509]

Definire il principio del comune significa fare i conti con tre tradizioni di pensiero che hanno interpretato storicamente la nozione di *bene comune*:

> La prima, di origine essenzialmente *teologica*, concepisce il «comune» come finalità suprema delle istituzioni politiche e religiose: la norma superiore del «bene comune» (al singolare) dovrebbe essere il principio d'azione e di condotta di coloro cui è affidata la cura dei corpi e delle anime. La seconda è di origine *giuridica* e trova oggi una sorta di prolungamento in un certo discorso economicista sulla classificazione dei «beni» (al plurale), che tende a riservare la qualifica di «comune» a un certo tipo di «cose». È

---

[505] Cfr. Benveniste È., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee,* in partic. vol. I: *Economia, parentela, società,* Einaudi, Torino 1976
[506] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo,* DeriveApprodi, Roma 2015, p. 22
[507] Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 12, 1282 b, trad. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 94
[508] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo,* DeriveApprodi, Roma 2015, p. 23
[509] Cit. *ibidem*

> questo ad esempio l'orientamento dei movimenti che vorrebbero promuovere il riconoscimento di «beni comuni globali» quali l'atmosfera, l'acqua o la conoscenza[9]. La terza è di origine *filosofica*, e tende a identificare il comune con l'universale (ciò che è comune a tutti) o a risospingere ciò che del comune resiste a tale identificazione nei margini insignificanti dell'ordinario e del banale.[510]

Tali interpretazioni conducono la rappresentazione del principio del comune nell'orbita dell'autorità statale e religiosa:

> La prima direzione presa dalla dottrina politica romana è quella della statalizzazione del comune. La seconda è quella della sua spiritualizzazione nel contesto cristiano. La prima direzione ci porta alla dottrina della sovranità, che fa dello Stato il detentore del monopolio della volontà comune. La sostituzione dell'utilità pubblica, nel senso di statale, all'utilità comune è una svolta fondamentale della storia politica occidentale. La sovranità, che sta a indicare questa pienezza di poteri dello Stato, è a partire da Bodin il cuore del diritto pubblico: «Per Stato si intende il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune tra loro»[511]. Questa stessa nozione di sovranità sarà ulteriormente rimaneggiata da Rousseau, che fa del «bene comune» l'oggetto proprio della «volontà generale»: il bene comune è allora assimilato all'«interesse comune», che «è ciò che vi è di comune» negli interessi particolari e che «forma il vincolo sociale». Dire che il bene comune forma il vincolo sociale equivale a dire che questo vincolo è «effettuato» dalla volontà generale, alla quale spetta «dirigere le forze dello Stato in modo conforme al fine della sua istituzione»[512]. Ciò dimostra fino a che punto la nozione di «bene comune» sia qui pensata a partire dall'istituzione dello Stato.

L'altra direzione, quella della *spiritualizzazione* del *bene comune* condurrà questa nozione a indicare l'orizzonte della *beatitudine in Dio*, interpretando l'organizzazione della *civitas* terrena come semplice tappa della realizzazione dell'uomo in quella divina, dissociando così l'*uomo* dal *cittadino*.

Dardot e Laval mettono in guardia anche nei confronti di quelle tradizioni che tendono a una *reificazione* (giuridica, economica, etc.) del comune, quanto a

---

[510] Cit. *ibidem*
[511] Cit. Bodin J., *I sei libri dello Stato*, I, 1, trad. it. M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, vol. I, p. 159
[512] Cit. Rousseau J. J. , *Il contratto sociale*, trad. it. V. Gerratana, Einaudi, Torino 2010, pp. 37, 114, nota 1: il fine dell'istituzione dello Stato è, ben inteso, lo stesso comune

quelle che pervengono a una sua *essenzializzazione* (umanistico-filosofica), e alle interpretazioni volgari di entrambe.

Le ricerche empiriche e la teoria istituzionalista dell'azione sociale della Ostrom mostrano che «il mercato e lo Stato non sono gli unici sistemi di produzione possibili, che forme istituzionali molto diverse a livello mondiale possono fornire ai loro membri risorse durevoli e in quantità soddisfacenti, e ciò grazie alla creazione e al rinnovamento di regole di gestione comune» e che «i beni comuni sono istituzioni efficaci e razionali che rappresentano una sfida al pensiero economico dominante e alle attuali politiche neoliberiste»[513], presentando un modello estendibile anche ai beni dell'informazione e della conoscenza. Ma secondo Dardot e Laval la *reificazione* del comune e la sua dimensione economicista e istituzionalista paralizza le possibilità di pensare il comune come principio della prassi politica.

Pur riconoscendo il valore fondamentale della teoria del comune di Negri ed Hardt[514] essi ne criticano il presupposto di una visione del capitalismo sbilanciata

---

[513] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 48

[514] Riporto a tal proposito alcune citazioni nel merito di Dardot e Laval: «dobbiamo a Michael Hardt e ad Antonio Negri l'aver introdotto nel pensiero politico critico e l'aver diffuso tra una pubblico di militanti la categoria di «comune», al singolare […] In *Moltitudine*, Hardt e Negri ammettevano di essere piuttosto riluttanti a parlare di commons, dal momento che questa nozione indica i beni e gli spazi precapitalistici collettivi distrutti dall'avvento della proprietà privata. Benché apparentemente più grezzo, l'uso del singolare, il «comune» appunto, mette maggiormente in evidenza il contenuto filosofico del termine e garantisce che per suo tramite non si vuole veicolare un ritorno al passato, ma una nuova concezione […] Il comune sarebbe allora piuttosto la dimensione nascosta e la condizione ignorata del capitalismo nella sua fase più recente. Non sta più a indicare ciò che il capitalismo distrugge, ma al contrario ciò che utilizza e, in qualche misura, produce: La nostra comunicazione, collaborazione e cooperazione sono basate sul comune e, a loro volta, lo producono in una spirale di relazioni in espansione. Questa produzione del comune tende oggi a essere il centro di qualsiasi forma di produzione sociale, indipendentemente dalla sua localizzazione. […] questa analisi del comune, a differenza della problematica relativa ai beni comuni, non trascura il rapporto capitale/lavoro, anche se, come ve-dremo, il modo in cui lo prende in considerazione è alquanto discutibile. Il comune è il principio filosofico che consente di concepire un futuro possibile al di là del neoliberismo, ed è anche, secondo Hardt e Negri, la sola chiave di un futuro finalmente libero dal capitalismo. È inoltre una categoria pensata per tagliare i ponti con ogni nostalgia del socialismo di Stato, con ogni monopolio statale sui servizi pubblici posti sotto controllo burocratico. Il comune è oltre il pubblico e il privato. […] l'essenziale della svolta che si è compiuta sta nel ruolo di primo piano che gli viene ora attribuito nello spiegare il funzionamento del capitalismo contemporaneo, così come all'interno delle lotte che aspirano a superarlo. […] Rispetto al «paradigma dei commons», abbiamo qui a che fare con l'altro polo del pensiero contemporaneo sul comune, dove esso non è più concepito a partire dalla sua distruzione bensì a partire dalla sua produzione. Non si tratta tanto di difenderlo quanto di accrescerlo e istituirlo […]

sul carattere della rendita e l'idea corrispondente di comune che condurrebbe all'illusione dell'emersione spontanea di una trama comunista informazionale e reticolare nelle forme di vita e di relazione del lavoro autonomo e postfordista.

Sinteticamente, Dardot e Laval riconducono il comune come principio politico al dominio della prassi e della soggettività: «è *solamente* l'attività pratica degli uomini che può rendere le cose comuni, proprio come è *solamente* questa attività pratica che può produrre un nuovo soggetto collettivo»[515]. Un'idea già sostenuta nella sesta delle *Tesi su Feurbach* di Marx, per il quale la società è «il prodotto dell'azione reciproca degli uomini»[516]. Essi riprendono anche il concetto di "economia morale della folla", o anche di "economia morale dei poveri", forgiato dallo storico Edward Palmer Thompson per indicare un insieme di pratiche e di valori che miravano alla difesa degli interessi della comunità contro l'aggressione delle classi dominanti,[517] in opposizione a un senso astratto di *solidarietà*. Perciò *il comune non è un bene* cioè un oggetto al quale deve tendere la volontà, ma il principio politico in base al quale si costruiscono, preservano ed estendono i *commons* e quindi che istituisce un paradigma mondiale delle lotte sociali. Questo paradigma si scontra tanto con il travisamento del comune operato dalla sociologia e dal socialismo che pur partendo dall'aspirazione di una riorganizzazione della divisione del lavoro sociale non hanno saputo coglierne i caratteri di co-obbligazione, co-operazione, reciprocità, co-attività, e cadendo nelle degenerazioni totalitarie e socialdemocratiche del XX secolo, e finendo per

---

[515] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 41

[516] Marx K., *Lettera a P.V. Annenkov*, 28 dicembre 1846, in K. Marx – F. Engels, *Opere complete*, a cura di M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. XXXVIII, p. 459

[517] «In *The Making of the English Working Class* (pubblicato in inglese nel 1963 e tradotto in italiano col titolo *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*), Thompson riportava l'esempio del saccheggio di magazzini in tempi di aumento dei prezzi. In un secondo momento, definirà questa economia come «una consolidata visione tradizionale degli obblighi e delle norme sociali, delle corrette funzioni economiche delle rispettive parti all'interno della comunità» (*L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII*, in Id., *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Einaudi, Torino 1981, p. 60). Questo concetto ha perlomeno il merito di mettere i valori in relazione con pratiche sociali e di lotta.» Cit. nota n. 93 cap. 1 in Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015

«attribuire allo Stato il monopolio della *utilità comune*», fatto che ha condotto «da un lato, all'amministrazione burocratica della produzione e, dall'altro, alla gestione assicurativa del *sociale* come sfera intermedia tra lo Stato e il mercato»[518]. Infine, oltre alcune forme di riabilitazione repubblicana e democratica del politico nella reazione ai totalitarismi del Novecento e nel tentativo di sottrarlo alla colonizzazione del mercato, proprie di autori come Habermas e Arendt, essi rifiutano di scollegare la dimensione del *comune* come principio politico da quella del *sociale* e dell'*economico*.

Critica del comunismo di Stato

Già negli anni Novanta Hardt e Negri denunciavano le cause del crollo delle teorie socialiste e dei *miti* della transizione nel loro basarsi su una traiettoria continua dello sviluppo capitalistico nel processo produttivo, e nella concezione della rivoluzione come sostituzione, nell'interesse di questo sviluppo, di una classe e/o di una sua rappresentanza su di un'altra nella gestione del potere politico e del capitale. L'idea di uno sviluppo *dialettico* fondato sulla *partecipazione* del proletariato contrasta con la realtà della ricerca continua dell'autonomia e dell'autovalorizzazione. In quest'ottica, come già emerso precedentemente[519], anche i rimaneggiamenti di questa concezione, il *keynesismo* come ultimo idolo del riformismo e della transizione democratica, le riproposizioni della *contrattazione collettiva* e le definizioni di *destra* e *sinistra* appaiono melanconiche e defunte.[520] Occorre perciò andare criticamente alla radice di queste contraddizioni.

Per Dardot e Laval la supposta *realizzazione* del comune nella proprietà statale rappresenta la distruzione del comune da parte dello Stato, ed è causa del

---

[518] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 43
[519] Cfr. *supra*, 2.1 *Costituzione del dominio, oligarchia e ragione neoliberale*
[520] Cfr. Hardt M., Negri A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmodero*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 112-113

fallimento degli Stati comunisti e concausa dell'affermazione della razionalità neoliberale dopo il loro crollo.

Il ciclo del comunismo di Stato si è definitivamente concluso dopo la sua affermazione inaugurata nel 1917, denunciando alcuni difetti intrinseci alle dottrine del marxismo e alla socialdemocrazia, e producendo una serie di aberrazioni criminali – «la repressione di Kronstadt, i campi di concentramento e i processi, e infine l'arbitrio poliziesco e la pratica dello spionaggio e della delazione messi in atto dalle burocrazie conservatrici»[521] – giustificate puntualmente dalle «circostanze interne e internazionali» e dai pericoli della «resistenza della classe nemica»[522].

> La guerra civile, l'accerchiamento militare, la fame, la disorganizzazione industriale sembrano aver costretto i leader rivoluzionari a prendere un certo numero di decisioni che avrebbero da lì a breve consentito l'instaurazione di una dittatura di partito diametralmente opposta al tipo di società che, prima della rivoluzione, Lenin e Trockij avevano intenzione di costruire, e che si voleva abbastanza simile al modello della Comune di Parigi, benché su scala più ampia.[523] […] Le decisioni sono state prese e assunte in funzione di un postulato condiviso e accettato da molti di quegli stessi militanti che saranno poi annientati dallo stalinismo: il partito che costruisce, controlla, governa il nuovo Stato è sempre nel giusto perché illuminato dalla «scienza del comunismo». In fin dei conti, l'ideale democratico della libera associazione di produttori è stato soppiantato da forme di dominio e schiavitù senza alcun rapporto con la cultura della critica, l'analisi obiettiva dei fatti, il rifiuto dei dogmi che avevano costituito l'etica intellettuale di Marx.[524] […] La completa statalizzazione dell'industria e degli scambi, l'indebolimento delle istituzioni del controllo operaio, l'arruolamento

---

[521] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 65

[522] Cfr. Trockij L. D., *Terrorismo e comunismo*, trad. it. In *Žižek presenta Trockij. Terrorismo e comunismo*, a cura di A. Caronia, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 120

[523] «In *Stato e rivoluzione* o nelle *Tesi di aprile*, Lenin ha ancora in mente un'idea del potere esplicitamente anti-statale». Cit. nota n. 53 cap. 2, in Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015

[524] «Rosa Luxemburg ha criticato molto presto la politica bolscevica di soppressione delle libertà democratiche nel suo *La rivoluzione russa* (1918), trad. it. in Ead., *Scritti politici*, a cura di L. Basso, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 589: «La premessa tacitamente sottintesa della teoria della dittatura secondo Lenin e Trotski, è che la trasformazione socialista sia cosa per la quale il partito rivoluzionario ha in tasca la ricetta bell'e fatta, che si deve soltanto applicare con energia» Cit. nota n. 54 cap. 2, in in Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015
Cfr. *supra*

> dei sindacati considerati alla stregua di ingranaggi nel meccanismo di direzione delle fabbriche e di governo, la creazione della Ceka, il monopolio politico del partito unico e la soppressione delle correnti al suo interno hanno ben presto instillato i germi che qualche anno più tardi avrebbero consentito a Stalin, con la sconfitta delle rivoluzioni e l'ascesa dei fascismi, di prendere il sopravvento nel Partito, di eliminare tutti gli oppositori e tutti i possibili rivali e di lanciarsi nella collettivizzazione agricola forzata e nella pianificazione burocratica. La grande svolta stalinista si compie nel momento in cui il despota a capo della sua amministrazione dà inizio a una «accumulazione originaria» basata sul terrore di massa, secondo la duplice logica dello sfruttamento a oltranza della manodopera nelle unità produttive sotto controllo statale e della minaccia del plotone d'esecuzione o della deportazione nei campi di lavoro forzato. Era giunto il tempo del «socialismo in un solo paese», che non aveva più niente a che vedere con la speranza che aveva animato il marxismo rivoluzionario, come Victor Serge notava nel 1947 nel suo bilancio dell'esperienza rivoluzionaria: «Il fatto essenziale è che nel 1927-28, con un colpo di forza perpetrato nel partito, lo Stato-Partito rivoluzionario diventa uno Stato poliziesco-burocratico reazionario, sul terreno sociale creato dalla rivoluzione»[525] […][526]

Questa *piega* non è stata fatale ma si radica in una serie di alternative e biforcazioni storiche sulle quali lo stesso Lenin manifestò preoccupazioni, e che si radicano nella strategia bolscevica della *direzione delle masse* attraverso la sottomissione degli organismi autonomi della classe operaia e della popolazione russa al dispositivo del partito e nella loro dismissione dopo la conquista del potere.

> L'attività democratica è rapidamente erosa da due forme di burocratizzazione: una dall'alto, che consiste nella colonizzazione da parte del Partito degli organismi popolari fino a quel momento autonomi, e l'altra dal basso, che si traduce nello sviluppo di un apparato che si sostituisce alle assemblee generali. Questa duplice «cattura burocratica» della democrazia dei comitati e dei soviet innesca sin dall'inizio della rivoluzione quella monopolizzazione del potere effettivo da parte del Partito destinata a rivelarsi irreversibile.[527]

---

[525] Cit. Serge V., *Trent'anni dopo*, pp. 158-159
[526] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 65-66
[527] Cit. *ivi*, p. 67

La liberazione di quelle forze sociali sottomesse allo Stato e al capitale diviene impossibile in un processo in cui lo Stato-partito assume l'unica direzione del loro sviluppo e in cui il comune viene identificato con il monopolio dello Stato. Alla corretta designazione di questo regime come *totalitarismo* ha fatto da controcanto l'illusoria capacità del liberalismo di opporsi all'assorbimento nello Stato della vita sociale, economica e culturale e a garantire i diritti individuali, occultando la radice del problema che Marx aveva collocato nella concezione della socializzazione produttiva, e nell'ottica dello sviluppo delle forze produttive. L'interpretazione lineare e meccanicistica di questa concezione fatto sì che lo Stato-partito comunista si costituisse come l'agente «dell'industrializzazione e del controllo disciplinare della popolazione», realizzando la proletarizzazione e l'accumulazione attraverso la cooperazione forzata nel segno di un'ideologia produttivista subordinata all'autorità dello Stato: una sorta di *capitalismo di Stato*. La *ferrea disciplina* teorizzata da Lenin già dal 1902 come base ideologica del partito doveva colmare il *gap* dello sviluppo capitalistico e delle forze produttive in Russia, creando quel *comune produttivo* che il capitale non era ancora riuscito a creare. Secondo Dardot e Laval «Hannah Arendt non aveva torto a vedere nella dittatura del partito unico «l'ultima fase dello sviluppo dello Stato nazionale in generale e del sistema pluripartitico in particolare»[528] [… poiché] la logica di partito ha reintrodotto il gioco della rappresentazione del sovrano e del popolo»[529]; sebbene in questo caso non si tratti di un partito qualsiasi.

Ne *La sorgente ungherese*[530] del 1976 Castoriadis ha evidenziato la radicalità della rivoluzione ungherese del 1956 nel mettere in luce in maniera radicale il comune della democrazia nella sfera della produzione contro il monopolio dello Stato: «È in Russia, in Cina e negli altri paesi che si spacciano per socialisti che si realizza la forma più pura, la più estrema – la forma totale – del capitalismo

[528] Cit. Arendt H., *Sulla rivoluzione*, trad. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2009, p. 308
[529] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 69
[530] Cfr. Arendt H., *Imperialismo totalitario. Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, seguito da: Castoriadis C., *La sorgente ungherese*, Il Sottovoce, Genova, 2006

burocratico» e con Castoriadis concordano Dardot e Laval nel ritenere la Rivoluzione ungherese la prima rivoluzione totale contro il capitalismo burocratico, e la prima a prefigurare «il contenuto e l'orientamento delle future rivoluzioni»[531].

> In cosa consisteva precisamente il suo carattere di «rivoluzione totale»? Nel fatto che essa significò il concreto superamento della divisione tra la ristretta sfera «politica» del governo e il resto della vita sociale votato alla produzione e al lavoro, vale a dire sia la «"de-professionalizzazione" della politica», cioè la sua abolizione in quanto sfera speciale di competenza, che il suo correlato, la «politicizzazione universale della società». L'importanza dei Consigli operai risiede infatti in tre aspetti principali: a) l'istituzione della «democrazia diretta», cioè della «vera uguaglianza politica (l'uguaglianza in quanto potere)»; b) il loro radicamento in «collettività concrete» che non si riducevano alle sole comunità di fabbrica; c) «le loro rivendicazioni relative all'autogestione e all'abolizione delle norme di lavoro»70. Così, mentre la parola d'ordine della borghesia nascente fu «nessuna tassazione senza rappresentanza», il principio che emerge immediatamente dal programma e dall'attività dei Consigli operai ungheresi recita: «Nessuna esecuzione senza parti uguali di tutti nella decisione». Non è difficile riconoscere in questa formula il principio del comune nella sua forma più pura: solo la co-partecipazione alla decisione produce una co-obbligazione nell'esecuzione della decisione. Bisogna dare particolare rilievo al senso eminentemente positivo della rivendicazione dell'abolizione delle norme di lavoro. Essa infatti significa che «quelli che sono incaricati di eseguire un lavoro sono quelli che hanno il diritto di decidere sul ritmo del lavoro» e che la sola istanza abilitata a promulgare regole a questo riguardo è il collettivo di coloro che dovranno conformarvisi. Una simile esigenza rompe di per se stessa con la credenza nel carattere puramente tecnico dell'organizzazione della produzione, e al contempo rovescia il primato abitualmente riconosciuto al punto di vista degli specialisti per stabilire il primato del punto di vista di chi utilizza gli strumenti di produzione.[532]

Dardot e Laval proseguono nel rilevare analoghi processi di resistenza all'imposizione produttivistica dello Stato anche nella Cina di Mao.

---

[531] Cit. Castoriadis C., *La sorgente ungherese*, p. 130

[532] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 70-71
Cfr. Castoriadis C., *La sorgente ungherese*

Liberare il comune dalla sua *torsione statale* passa per il riconoscimento che il comunismo «non era solo quell'imperativo di razionalizzazione e di coordinamento delle attività economiche da parte di un organo centrale a cui Durkheim tende a ridurlo» ma anche e soprattutto «portatore di ambizioni democratiche» con l'obiettivo di «estendere la democrazia al mondo economico e professionale, di affermare che la democrazia non può fermarsi alle porte delle officine, delle fabbriche, delle aziende» attraverso le associazioni democratiche dei produttori come le aveva teorizzate Proudhon. E infatti «le esperienze di gestione cooperativa, auto-gestione e consigli operai, che da allora hanno avuto luogo, sono tutte state improntate a questa aspirazione alla democrazia economica»[533]. Quindi il principio politico del comune implica l'assunzione della democrazia dei produttori rispetto alla produzione sociale.

Comune e produzione sociale

Evidenziato il nucleo storico rispetto al problema del comunismo, interpretato come fondamento della democrazia dei produttori, cioè il rapporto tra socializzazione e – comando sulla / autogoverno della – produzione, tra rapporto sociale capitalistico e istanza di autonomia del lavoro sociale, ci avviciniamo al cuore del problema che conduce al terreno di attuazione teorica e pratica, giuridica e istituente, proposto da Dardot e Laval per il principio politico del comune. Pensare il comune in rapporto alla produzione richiede di chiarire due prospettive divergenti del pensiero socialista:

> La prima prospettiva, quella di Proudhon, si basa su una concezione che fa del comune la dimensione di una dinamica propriamente sociale che egli chiama «forza collettiva». È questa forza immanente e spontanea a essere oggetto del furto operato dalla proprietà. La seconda, quella di Marx, parte dal principio che il comune, lungi dall'essere spontaneo, è un prodotto del capitale, e più precisamente del suo potere di comando sul lavoro tramite l'organizzazione della cooperazione produttiva. Insomma, è il capitale,

[533] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 73-74

> nella sua frenesia di arricchirsi, a produrre il comune per il suo proprio interesse, facendo della forza collettiva dei lavoratori, che esso stesso organizza, la forza collettiva del capitale.[534]

Il primo, attribuito a Proudhon, è un modello della *forza sociale spontanea del comune* che sottolinea la natura parassitaria della proprietà e del capitale attraverso la rendita e il profitto che intervengono *a posteriori* nel prelievo della ricchezza sociale, e segue la linea di Saint-Simon nel considerare il comune come coincidente con la *natura spontanea del sociale*. In Marx invece abbiamo un modello della *produzione storica del comune a opera del capitale*: il sociale è frutto di un'evoluzione storica, e la sua forma come *modo di produzione capitalista* implica la capacità del rapporto di capitale di organizzare il lavoro e la produzione attraverso la *cooperazione* e la *grande industria*, facendo del comune un prodotto del capitale e il fondamento oggettivo del comunismo; questa concezione è alla base del *progressismo* di Marx per il quale la società comunista dovrà essere *partorita* dalle condizioni poste dal capitalismo stesso per il suo superamento.[535]

> Nel primo caso, dal momento che la cooperazione è in gran parte indipendente da qualsiasi forma di sottomissione preliminare al capitale, la soluzione sta nell'organizzazione di nuove relazioni tra lavoratori tali da cortocircuitare il potere di prelievo della proprietà, una possibilità che è in qualche modo offerta dalle loro stesse competenze professionali e relazionali. Nel secondo caso, l'obiettivo diventa quello dell'espropriazione dei padroni, cioè dell'appropriazione del capitale da parte dei singoli lavoratori, divenuti parte del grande lavoratore collettivo, in modo che la cooperazione non sia più in primo luogo quella dei lavoratori sotto la direzione del capitale, ma quella effettiva dei lavoratori tra di loro.[536]

Nella definizione di comune proposta da Hardt e Negri[537], rientrano progressivamente quattro caratteri qui sintetizzati:

1. i doni eterni della ricchezza naturale;

[534] Cit. *ivi*, p. 150
[535] Cfr. *ivi*
[536] Cit *ivi*, p.51
[537] Cfr. Negri A. & Hardt M., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010

2. i prodotti universali dell'attività umana e della sua vita sociale;
3. le condizioni biopolitiche del processo di produzione e riproduzione egemone nell'epoca del capitalismo cognitivo e del lavoro post-fordista;
4. la prassi collettiva della moltitudine e la sua organizzazione democratica come tratti caratteristici delle più avanzate lotte contemporanee;

L'analisi di Negri e Hardt si basa sulla concezione del *capitalismo cognitivo* e del postfordismo, nel passaggio dalla figura dell'operaio massa a quella dell'operaio sociale, attraverso la rilettura di Marx, in particolare del cosiddetto Frammento sulle macchine dei Grundrisse, elaborata dal post-operaismo (o neo operaismo).[538] Secondo la critica di Dardot e Laval l'articolazione logica di queste definizioni si dissolve in una comprensione a-storica e confusa del concetto di comune, «uno spinozismo "comunizzato" che funziona da *passe-partout*», che lo fa apparire come entità definibile in maniera puramente negativa a partire dalla configurazione attuale del capitalismo, senza fornire indicazioni strategiche per il suo superamento pur presupponendo di esserne la condizione principale. Negri e Hardt cadrebbero in una riproposizione dell'ottimismo proudhoniano, rispecchiando nelle forme del capitalismo contemporaneo le forme parassitarie delle sue origini, incrociando *sussunzione formale* (cioè assoggettamento del lavoro libero al prelievo di un plusvalore attraverso la mancata trasformazione di un pluslavoro in salario) e *sussunzione reale* (cioè determinazione delle condizioni tecnologiche e cooperative del processo di lavoro e della sua produttività da parte del capitale), e quindi definendo il

[538] Tralasciamo qui la ricca elaborazione che accompagna questa concezione del capitalismo e che s'inscrive nel solco della tradizione neo-operaista, nella sua rielaborazione dei concetti di Marx e Foucault, e del pensiero politico di Machiavelli, Spinoza e dello stesso Marx. Ci limitiamo a segnalare alcuni elementi utili di letteratura, oltre ai precedenti *Impero* e *Moltitudine* degli stessi Negri e Hardt:
Cfr. Negri A., *Dall'operaio massa all'operaio sociale, Intervista sull'operaismo,* Multhipla Edizioni, 1979
Cfr. Vercellone C. (autore principale), Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista, Manifestolibri, Roma 2006
Cfr. Marazzi C., *Il comunismo del capitale. Biocapitalismo, finanziarizzazione dell'economia e appropriazioni del comune,* Ombre Corte, 2010
Cfr. Marazzi C., *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica,* Bollati Boringhieri, 1999
Cfr. Fumagalli A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione,* Carocci, 2007
Cfr. Negri A., Vercellone C., *Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo*

comunismo come già presente, come rispecchiamento nascosto del capitalismo. L'istituzione futura è qui pensata come coincidenza delle forme della politica e della produzione, distruzione delle forme parassitarie *giuridiche* e *politiche* fondata sulla liberazione del dispiegamento storico del carattere ontologico della *potenza* delle *moltitudini* espressa dalle lotte in sé stesse. Evidentemente Dardot e Laval non si accontentano di questa prospettiva dagli esiti strategici "quietisti" e cercano di indagare in che modo si istituisce il comune a partire dalla prassi politica e sociale. Essi collocano l'errore alla base, nella teoria che accompagna queste definizioni, elaborata a partire dalla rielaborazione critica del marxismo da parte degli autori neo-operaisti. Non possiamo qui ricostruire complessivamente l'oggetto delle loro tesi e delle critiche che vi si accompagnano. In sintesi ciò che Dardot e Laval rilevano è che questa tesi trascurerebbe la reale funzione della razionalità neoliberale:

> Che questa tesi prenda in considerazione una serie di trasformazioni intervenute nel processo lavorativo e nell'accesso dei consumatori ai beni e ai servizi è un fatto innegabile. Ma che lo faccia in modo soddisfacente e completo è un'altra questione. La principale critica che le può essere mossa è quella di sottovalutare il peso dell'inquadramento e della direzione del lavoro da parte delle nuove forme di governamentalità neoliberiste all'interno delle aziende e di confondere l'autonomia operaia con le nuove forme di potere attraverso le quali il capitale plasma il processo del lavoro cognitivo e modella le soggettività. Gli autori non ignorano quelle che definiscono le «prescrizioni della soggettività», ma il punto è che non le riconoscono per quello che sono, ovvero nuove forme di sussunzione del lavoro al capitale fondate su una direzione morbida e indiretta delle condotte.[539]

Dardot e Laval approfondiscono molto la divaricazione tra le due sopracitate concezioni divergenti del comune tra Marx e Proudhon, ma ne ricostruiscono anche le convergenze, rilette ed attualizzate attraverso il lavoro di Negri ed Hardt, recuperandone aspetti positivi e tracciando rilievi critici di entrambe. Ricostruiamo sinteticamente l'interpretazione dei due autori:

Per Proudhon

[539] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 159

> L'analisi economica fornisce la chiave della società, poiché mostra che la combinazione delle forze individuali, che produce un effetto superiore alla semplice somma delle parti, è il segreto di ogni attività umana. Per Proudhon, è il legame sociale in quanto tale a essere fonte di ogni ricchezza, origine di ogni produttività economica e di ogni fecondità intellettuale e spirituale.[540]

La sottomissione del legame sociale conduce alla critica del potere politico

> L'autentica e definitiva scienza sociale inizia dunque con la scoperta della forza collettiva illegittimamente sottratta dal gruppo dei proprietari e alienata dallo Stato. Invece di lasciare che il frutto degli accordi tra chi produce o chi scambia resti nelle mani di quelli che sono coinvolti nella cooperazione diretta o nello scambio, poteri esterni vengono a impadronirsi a loro esclusivo profitto del surplus di ricchezza sociale prodotto dai rapporti di cooperazione o di commutazione. Le forze collettive, che risultano dai rapporti di produzione e di scambio, sono alienate a vantaggio della proprietà privata e dello Stato.[541]

All'alienazione economica del lavoro nella proprietà corrisponde l'alienazione politica della società nello Stato. Ma l'asservimento che produce tale alienazione, il rapporto di forza, ha per Proudhon una radice consensuale nella rappresentazione che i soggetti si danno della potenza sociale:

> Ma perché allora ci si sottomette allo Stato e si rispetta la proprietà? La risposta non ha nulla di aberrante. C'è una logica nell'asservimento, una verità nel consenso allo sfruttamento. Questa accettazione del potere ha a che fare con la percezione che ciascuno ha del proprio movimento come parte integrante di una forza collettiva, la quale è a un tempo incarnata e rappresentata da una figura di questa potenza sociale. Senza gli altri non siamo nulla, e proprio come è necessario che entriamo a far parte di un insieme per produrre questa forza collettiva, così dobbiamo sottometterci all'autorità che tale forza incarna, che si tratti del proprietario o dello Stato.[542]

---

[540] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 164
Cfr. Proudhon P. J., *Che cos'è la proprietà?*

[541] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 166
Cfr. Ansart P., *Marx e l'anarchismo*

[542] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 167
Cfr. Proudhon P. J., *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*

Questa concezione conduce Proudhon alla critica dell'individualismo e al contempo motiva le distanze del suo progetto rivoluzionario da quello dei socialisti e dei comunisti a partire dal problema del rapporto tra proprietà e lavoro; spiega inoltre il rifiuto di alcune pratiche e le successive prese di distanza dalle insurrezioni violente che caratterizzarono lo scontro sociale in Francia:

> L'usurpazione o il furto operato dall'autorità politica attiene al fatto che, se il potere sociale deriva dal rapporto tra gruppi di lavoratori e membri della società, tale rapporto deve essere regolato ed equilibrato dal diritto […] La qual cosa conduce Proudhon a una critica sistematica del comunismo, che Marx riprenderà quasi parola per parola nei *Manoscritti parigini* del 1844. Il comunismo crede di poter vedere nella proprietà statale una soluzione allo sfruttamento economico dovuto alla proprietà privata del capitalista. Ora, se è vero che la proprietà comune rappresenta effettivamente un cambio di proprietario, tuttavia non modifica in alcun modo i rapporti tra i lavoratori e il loro prodotto. I comunisti, invece di puntare sull'associazione regolata di forze molteplici e differenti, elevano la comunità proprietaria del capitale collettivo a unica fonte della ricchezza, con un gesto simmetrico a quello dei liberali che, partendo dall'«ipotesi individualista», suppongono che la ricchezza derivi dall'individuo isolato. Tuttavia, come Proudhon mostra già prima di Marx, in questo tipo di comunismo è ancora la proprietà ad avere la meglio sulla libera attività. […]I socialisti e i comunisti restano attaccati alla formula della proprietà comune perché sono vittime dell'illusione che fa del capitale e dello Stato le vere fonti della ricchezza.[543]

Al termine della ricostruzione su Proudhon, Dardot e Laval ne abbracciano in parte il rilievo critico verso l'atteggiamento di socialisti e comunisti, e riprendono gli esiti della prospettiva proudhoniana:

> I comunisti e i socialisti sono di fatto prigionieri di una relazione di simmetria: alla proprietà individuale oppongono la proprietà comune, la quale altro non è che la proprietà di coloro che controllano la comunità proprietaria. Quella che chiamano «emancipazione» è un'oppressione politica assoluta e una nuova forma di sfruttamento. I comunisti ipostatizzano la forza collettiva e ne fanno appannaggio esclusivo dello Stato, come se fosse lo Stato l'unico artefice della sua produzione. Ma ragionano così

[543] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo,* DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 167-168
Cfr. Proudhon P. J., *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, trad. it. A.M. Bonanno, Edizioni della Rivista «Anarchismo», Catania 1975
Cfr. Proudhon, *La soluzione del problema sociale*, trad. it. Nerbini, Firenze 1903

> perché credono che il potere e la forza provengano unicamente dal centro e dall'alto e non dall'attività immanente e diffusa degli individui. In fondo, alla base del loro discorso non c'è che l'ideale di uno Stato amministratore modellato su una generalizzazione delle funzioni di polizia, e che quindi dello Stato168 conserva solo la dimensione reazionaria, quella della mera costrizione. Tutt'altra è la via che, secondo Proudhon, occorre intraprendere: quella del *diritto economico*, della *democrazia industriale*, della *federazione delle comunità*.[544]

Diritto economico, democrazia industriale, federazione delle comunità sono gli aspetti della prospettiva di Proudhon da riprendere e sviluppare.

Dall'altro lato Dardot e Laval mettono in evidenza il superamento da parte di Marx dell'analisi economica e sociale di Proudhon attraverso la critica dell'economia politica e la critica del capitale come rapporto sociale:

> L'analisi di Marx mette in luce ciò che Proudhon non era riuscito a vedere: cioè che la cooperazione è tutto fuorché spontanea, che è prodotta dal capitale, che il livello della cooperazione, persino nelle sue forme più semplici, dipende sempre dalla quantità di capitale nelle mani del capitalista. Ne consegue che lo sfruttamento non può essere pensato nei termini di un furto di qualcosa che esisteva già precedentemente o che era già stato prodotto al di fuori del rapporto tra capitale e lavoro, ossia nei termini della mera cattura di una forza collettiva autonoma, perché tale forza collettiva è in realtà organizzata dal capitale in funzione dei suoi bisogni e del suo sviluppo. È il capitale che dà vita a una cooperazione sistematica, è lui a produrre le forme di organizzazione del lavoro che consentono di accrescere il tasso di sfruttamento per mezzo della cooperazione e del sistema di macchine. Insomma, quello che Marx chiama «furto di lavoro altrui» è ben più di un semplice furto, perché presuppone la sottomissione e l'incorporazione della sua vittima nel sistema di organizzazione del lavoro. Marx ha «assimilato» e trasformato le analisi di Proudhon sulla forza collettiva per integrarle nella propria concezione della dinamica del capitalismo.[545]

---

[544] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 168
Cfr. Proudhon P. J., *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, trad. it. A.M. Bonanno, Edizioni della Rivista «Anarchismo», Catania 1975

[545] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 171-172
Cfr. Marx K., *Il Capitale*, Libro I
Cfr. Marx K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («*Grundrisse*»), trad. it. G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976

Inoltre recuperano il discorso di Proudhon e la sua *digestione* in Marx rispetto alla critica del capitale e alla critica dello Stato, nel tentativo di superare l'*utopismo* di Proudhon e collocare il comunismo sul terreno delle condizioni reali del superamento del capitale e dello Stato:

> Ritroviamo d'altronde la medesima operazione di assimilazione-trasformazione a proposito della storia politica francese. Marx «digerisce» Proudhon per dare conto della singolarissima dinamica storica che farà della Comune di Parigi l'antitesi dell'Impero. Quando, in relazione alla burocrazia francese, oppone uno Stato parassitario alla società attiva, Marx è vicinissimo a Proudhon[80]. Questa centralizzazione statale svolge esattamente la stessa funzione della concentrazione del capitale nella produzione. Negando la società, lo Stato, nel corso di rivolgimenti successivi, diviene sempre più centralizzato, isolato, esterno alla società, a tal punto che, scrive Marx, la rivoluzione meticolosa, concentrando e perfezionando il potere esecutivo «se lo pone di fronte come l'unico ostacolo, per concentrare contro di esso tutte le sue forze di distruzione»[81]. Diciannove anni più tardi, nell'Indirizzo all'Internazionale intitolato *La guerra civile in Francia*, Marx riconosce nella «costituzione comunale» il tratto primo e più originale della Comune, pur avendo ormai reciso del tutto le sue radici proudhoniane. L'avvento del comunismo può darsi per Marx solo a partire da un movimento storico che ne prepari le condizioni. Il comune dell'economia e il comune della politica, la libera associazione dei produttori e il federalismo politico delle comuni non può nascere che sul terreno conflittuale creato dal capitale e dallo Stato, nella misura in cui essi stessi hanno contribuito a produrre le forze collettive destinate a distruggerli.[546]

Infine Dardot e Laval posizionano il loro lavoro teorico nella sfida di andare oltre la prospettiva tanto di un *comune del capitale* quanto di un *comune operaio*, situandosi dal punto di vista della prassi istituente.

> Prendere sul serio tale questione significa interrogarsi sulle nuove condizioni di lotta che lavoratori e cittadini hanno di fronte. E significa anche esaminare i diversi tipi di pratiche che possono mettere in atto e le istituzioni cui possono dar vita, per sfuggire, per quanto possibile, alla presa del capitale sulla loro attività e sulla loro esistenza. È il cantiere che oggi dobbiamo aprire. Per farlo, è necessario andare oltre la disputa tra Proudhon e Marx, e rifiutare le ibridazioni più o meno confuse tra i due modelli. Il che

---

[546] Cit. Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 172

Cfr. Marx K, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it. P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1991

Cfr. Marx K., *La guerra civile in Francia*

> presuppone di abbandonare i postulati sociologici o economici secondo cui il comune deriverebbe «naturalmente» o dalla vita sociale o dall'accumulazione del capitale. Occorre elaborare un altro modello teorico del comune, che renda meglio conto delle forme storiche della creatività umana e che sia dunque più «operativo» sul piano strategico. Questo modello teorico alternativo parte dalle pratiche collettive e dalle lotte politiche per metterle al centro dell'analisi, facendone non solo delle modalità di «resistenza» al dominio e di «contestazione» dell'ordine, ma considerandole, dal punto di vista teorico, come fonti di istituzioni e di diritto. Ci sembra infatti arrivato il momento di ripensare sistematicamente l'*istituzione del comune*.[547]

L'analisi critica della teoria di Proudhon e di Marx conduce gli autori al cuore della propria posizione d'indagine: l'istituzione giuridica e politica del comune a partire dalla prassi.

Per quanto concerne l'economia l'orizzonte di Dardot e Laval guarda alla costruzione di *imprese del comune*, ossia di comunità di lavoro *demercificate*, cui siano estese forme di regolamentazione *democratica*, quindi una *democrazia sociale* applicata all'economia. Su scala più ampia, data l'impossibilità di gestire tutti i servizi pubblici e tutte le produzioni di beni attraverso questo meccanismo, Dardot e Laval fanno riferimento alla possibilità che un'*economia sociale*, liberata dalle degenerazioni in cui sono caduti pezzi sempre più consistenti del mondo del *terzo settore* e delle cooperative, subordinati alle medesime logiche delle aziende capitaliste, possa essere la chiave per organizzare la cooperazione sociale a partire dall'estensione di modelli di governo democratici per quanto riguarda la programmazione, le modalità, i limiti e le priorità del lavoro di questi aggregati fondati sulla *libera iniziativa d'impresa*, ma limitati da un contenuto democratico sul loro funzionamento.[548] Si tratta di una concezione distinta da quella dell'*economia sociale di mercato*, che suggerisce l'assunto della distinzione storica tra un'economia di mercato e i presupposti del capitalismo – accumulazione, divisione sociale del lavoro, libertà d'iniziativa, profitto – su cui esiste un ambio dibattito, soprattutto rispetto al rapporto col tema della

[547] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 179
[548] Cfr. *ivi*, pp. 378-414

condivisione, divenuto centrale proprio a partire dalla valorizzazione capitalistica della *sharing economy*.[549]

Diritto del comune e prassi istituente

Nei lavori di Elinor Ostrom, David Harvey, Antonio Negri, nella riflessione giuridica di Stefano Rodotà e nel dibattito sulla definizione del comune, ci si scontra continuamente con il tema del *diritto di proprietà*. Il comune infatti, nonostante sia inscritto nella dinamica sociale, non può emergere spontaneamente ma deve essere *posto* contro qualcos'altro che lo nega, cioè la proprietà, pubblica o privata che sia. Da questo punto di vista il dibattito sul regime istituzionale dei *commons* non esce fuori da questi due poli finché non pone la questione dell'*invenzione* giuridica positiva – ossia attinente al *dover essere* – del comune, un nuovo diritto da far emergere contro quello vecchio. Qui si situa l'alternativa decisiva:

> o il diritto di proprietà è inteso come un diritto esclusivo e assoluto – e il comune allora non può avere che uno spazio residuale; oppure il comune costituisce il principio di un nuovo diritto destinato a rifondare tutta l'organizzazione sociale – ed è allora il diritto di proprietà che deve essere radicalmente messo in discussione.[550]

Attraverso un approccio genealogico Dardot e Laval mettono a verifica le condizioni storiche, i loro precedenti e i loro sviluppi, dell'emersione di un diritto del comune a partire dalla situazione esistente.

Essi propongono una genealogia del diritto di proprietà dimostrando che la sua costituzione è stata un fenomeno recente nella storia occidentale, così come la suddivisione fondamentale tra diritto pubblico e diritto privato. Emerge così una diversa frattura nell'ambito del diritto, non tra il regime della proprietà pubblica e quello della proprietà privata, ma tra ciò che è *inappropriabile* e la proprietà in sé.

---

[549] Cfr. Venturi P., Zandonai F., *La condivisione è economia di mercato*, su Chefare.com, 03/04/2017
[550] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 183

Nella parte dedicata al diritto consuetudinario e alla Common Law i due autori ne verificano il carattere transitorio e mutevole a partire dagli usi. Tuttavia dimostrano che la costituzione giurisprudenziale di questo diritto appartiene comunque a un ceto di giuristi, avvocati e giudici, identificabile con l'interesse delle classi borghesi, e avviene attraverso l'assunzione selettiva di quegli usi e consuetudini che non entrano in contrasto con la proprietà privata e che sono compatibili con la sua estensione. La sua capacità di autoregolazione e auto perfezionamento ha comunque una radice eteronoma. Pertanto il diritto del comune non può identificarsi nel diritto consuetudinario esistente. Il contenuto democratico delle consuetudini deve essere verificato e definito, come la sua definizione in quanto prassi istituente.

Quest'analisi conduce alla necessità di specificare il carattere di un possibile diritto del comune che abbia la sua fonte nelle consuetudini. La sua specificità consisterebbe nell'evitare la negazione degli antagonismi sociali reali, e di affermarsi invece «in maniera immediata e diretta, come il diritto esclusivo dei poveri, in opposizione al diritto dei privilegiati»[551]. Gli autori fanno riferimento agli scritti di Marx nel dibattito sul «furto della legna» del 1842, interrogandosi al contempo sulla *tenuta* della categoria di povertà. Essi riconoscono il ruolo storico ancora valido che hanno avuto le *consuetudini della povertà* come forme di azione diretta e di resistenza di fronte ai tentativi di usurpazione e appropriazione privata di quegli spazi il cui uso era affidato alla prassi degli antichi diritti collettivi/comuni. Ma tali consuetudini hanno appunto un valore prevalentemente resistenziale, conservativo di antichi diritti, e sono pertanto incapaci di invenzione di nuovi diritti del comune.

L'analisi li conduce a osservare in che modo si è andato a costituire uno specifico *diritto proletario* a partire dalla fine del XIX secolo, e come esso sia da un lato una riedizione degli antichi diritti delle gilde e delle compagnie di lavoro,

[551] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015

e dall'altro però il frutto dell'invenzione istituzionale partorita creativamente dentro le lotte del nascente movimento operaio:

> tramandare consuetudini e creare nuove forme istituzionali non sono azioni tra loro opposte, ma si mischiano nel lungo periodo alla storia della lotta di classe. La classe operaia industriale si organizza in modo da creare un proprio diritto, facendosi forte delle acquisizioni simboliche e giuridiche precedenti[552]

La nascita del movimento cooperativista dopo il 1820 si fonda sulla scoperta che la produttività industriale e quindi la ricchezza della società si fonda sull'uso di ciò che Proudhon chiama *forza collettiva*.[553] Il problema del cooperativismo e del socialismo, e del movimento operaio, sarà come fare di questa forza un principio di riorganizzazione della società.[554] Lo stesso Marx, che a differenza di Proudhon affermerà il carattere necessariamente totale della rivoluzione, non disdegnerà quelle istituzioni operaie e in special modo cooperative che egli aveva teorizzato, e che oggi andrebbero riscoperte, recuperando le sue idee dall'espulsione cui le ha condannate il marxismo nel movimento socialista:

> Secondo Proudhon, la relazione umana, «ciò che si fa tra gli uomini», di per sé è riconducibile al diritto. Si tratta, quindi, di costruire un «ordine giuridico della vita in comune», extra-statale, che regolerà i rapporti tra individui sociali, un diritto questo che non si affermerà all'improvviso, ma si svilupperà progressivamente a partire dalle fondamenta stesse della società. […]Se un mondo nuovo è possibile, esso si può creare soltanto a partire da istituzioni fondate su di un diritto sociale, su di un diritto creato cioè dalla società per la società ed in questo senso molto diverso dalla tradizione giuridica romana che ha fatto del legislatore la sola fonte della legge.

Proudhon formulò questa concezione del diritto nell'ambito della sua prospettiva rivoluzionaria:

> Al di sotto dell'apparato di governo, all'ombra delle istituzioni politiche, lontano dagli sguardi degli uomini di Stato e dei preti, la società produceva lentamente, e in silenzio,

---

[552] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 292
[553] Cfr. *supra*
[554] Cfr. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 291-293

> il proprio organismo; essa si creava un ordine nuovo, espressione della sua vitalità e della sua autonomia, negazione della vecchia politica come della vecchia religione.[555]

Una società diversa è possibile a partire da istituzioni fondate su questo diritto sociale, creato «dalla società per la società» che superi la figura del *legislatore* ereditata dal diritto romano. Usando una formula sintetica per Proudhon «la sovranità del diritto sociale deve prevalere su quella statale» e quindi lo Stato è subordinato al diritto che nasce dalla società, mentre la costituzione politica «se non subordinarsi alla *costituzione sociale* quanto meno essere controbilanciata dall'organizzazione giuridica della società stessa»[556]. Questo tipo di Stato teorizzato da Proudhon nei suoi ultimi scritti non sarebbe niente più che una struttura di coordinamento di unità locali e funzionali, e il diritto sociale, forma giuridica di una nuova democrazia operaia, precederebbe sia il diritto pubblico statale che il diritto privato della proprietà, e si fonderebbe sui suoi raggruppamenti elementari: famiglia, comune, fabbrica. Proudhon così condanna sia lo snaturamento del diritto da parte dell'individualismo liberale, sia lo "scetticismo giuridico" dei socialisti e dei comunisti.

Ovviamente il rilievo più importante che i marxisti faranno a Proudhon riguarda il suo atteggiamento nei confronti dell'esercizio del potere e della violenza da parte delle organizzazioni operaie come forma di *contropotere* nei confronti dello Stato e del capitale. Per comprendere il problema ci soccorre l'esempio di Hardt e Negri a proposito della *critica pratica della violenza* per i quali «con il diritto all'organizzazione e il diritto allo sciopero, codificati negli Stati Uniti dal *Wagner Act* e dal *National Industrial Recovery* del 1930, il sindacato operaio divenne la maggiore istituzione, al di fuori dello Stato, legittimata a gestire la violenza»[557], per cui la legittimazione della violenza attraverso istituzioni della società civile incanalava le forme della contestazione

---

[555] Cit. Proudhon P. J., *L'idea generale di rivoluzione*, p. 300
[556] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 294
[557] Cit. Hardt M., Negri A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmodero*, Manifestolibri, Roma 1995, p. 146

politica.[558] Altrettanto opportunamente i due autori riprendono la critica della violenza di Walter Benjamin, il cui *criterio di differenziazione* è il rapporto tra *violenza* e *legge*. Benjamin individua infatti una forma predominante delle espressioni di violenza, caratterizzata dalla duplice funzione, *creatrice* e *conservatrice* del diritto.[559] È una violenza che «implica la costruzione di una relazione esterna tra un'*azione* (la violenza) e la sua *rappresentazione* (il diritto)»[560]. Ci sono poi altri tipi di violenza, non rappresentative e non rappresentabili. «Benjamin sottolinea la differenza […] tra la violenza di un movimento rivoluzionario che cerca di prendere il potere statale e quella di un movimento che, invece, cerca di distruggere il potere dello Stato rifiutando qualsiasi rapporto con la legge»[561], una violenza *pura*, *immediata* che Benjamin descrive come divina e che secondo Hardt e Negri s'identifica con la pratica del *potere costituente*, un potere deleuzianamente non separato, ma interno alla potenza e alla causalità efficiete di mezzi e fini, che si manifesta nelle reti di autovalorizzazione della cooperazione produttiva dell'operaio sociale.

Dardot e Laval criticano l'opportunità della proposta di Negri di fare del potere costituente la potenza ontologica fondamentale per creazione di organizzazione e politica.[562] Tuttavia non è risolta la questione del potere e della violenza che correttamente Hardt e Negri mostrano collegati in un'epoca in cui le forme di legittimazione del potere e della violenza proprie delle istituzioni sociali, della *società civile*, sono state assorbite dalla costruzione *totalitaria* dello Stato rispetto alla società cui inconsapevolmente anche i sostenitori dello Stato di diritto e dello Stato sociale finiscono con l'aderire. Perciò la trattazione prosegue al netto di questa importantissima questione.

L'analisi delle strutture istituzionali sorte in quest'ambito dimostrerebbe l'insufficienza della trasmissione implicita e inconsapevole delle consuetudini

---

[558] Cfr. *ibidem*
[559] Cfr. Benjamin W., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 16
[560] Cit. Cit. Hardt M., Negri A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmodero*, Manifestolibri, Roma 1995, p. 148
[561] Cfr. *ibidem*
[562] Cfr. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 332-338

come fonte, e la necessità di un'istituzione attiva, consapevole, deliberata di un possibile diritto del comune, fondato sulla norma sociale dell'*inappropriabilità*:

> Oggi è il momento che la creazione di nuovi diritti d'uso imponga, attraverso il riconoscimento di una norma sociale di inappropriabilità, dei limiti alla proprietà privata e, in questo senso, di un suo declino. Si tratta allora di chiedersi attraverso quale pratica sia possibile creare regole di diritto capaci di diventare nel tempo costumi comuni. È questo, lo si sarà ormai capito, il punto per noi fondamentale e non già la questione, in sé priva di senso, di cosa si debba fare per stabilire delle pratiche consuetudinarie, vale a dire dei criteri d'azione. Nessuno infatti può decidere dell'istituzione di una consuetudine, per la semplice ragione che nessuno può darle impulso in virtù di una scelta o di una prescrizione, attraverso un atto di tipo legislativo. Non si può decretare una consuetudine.[563]

La natura dell'istituzione viene qui chiarita come *atto* che presuppone una *prassi istituente* e non solo ciò che è istituito. Ciò che distingue chiaramente questa prassi è il fatto che essa «non è né il riconoscimento a posteriori di ciò che già esiste, né una "creazione ab nihilo", ma fa esistere qualcosa di nuovo a partire dalle condizioni esistenti e attraverso la loro trasformazione»[564] e che pertanto è a questa dimensione della prassi che deve volgersi un possibile diritto del comune e non a una semplice accumulazione di consuetudini.

Dunque il diritto del comune si qualificherebbe come capacità di produrre attraverso la prassi sociale, istituzioni e norme fondate sul principio dell'*inappropriabilità* – quindi sull'esclusione di realtà della produzione sociale, e non semplicemente di *beni*, dal regime del mercato e dello Stato e sulla limitazione del potere di entrambi – e sul riconoscimento della relazione di co-obbligazione che caratterizza il legame sociale rispetto alle funzioni produttive e riproduttive in cui si manifesta. E al contempo vi è tra le sue caratteristiche essenziali quella di tenere costantemente *aperta* quest'azione istituente, senza

---

[563] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 320

[564] Cit. Proudhon P. J., *L'idea generale di rivoluzione* nel XIX secolo, p. 300

cristallizzarla nella forma costituzionale. Fare insomma di quest'azione istituente un presupposto e non un risultato del potere costituente.[565]

L'istituzione fondata sull'*inappropriabilità* non attiene semplicemente alla questione della *gestione* schiacciata sull'ambito amministrativo e sulla necessaria reificazione del comune, ma piuttosto a quella dell'*istituzione* e del *governo*, ossia della pratica della *decisione* politica che riguarda coloro che sono accomunati dall'uso e dall'adesione all'unità comune produttiva e politica e dalla *deliberazione collettiva* che la governa:

> Ne deriva che l'appartenenza (l'etnia, la nazione, l'umanità ecc.) non può costituire di per sé il fondamento dell'obbligazione politica; e che questa obbligazione non ha alcun carattere sacro o religioso. Per questo ogni fonte trascendente e ogni autorità esterna all'attività stessa devono essere contestate. L'obbligazione politica proviene interamente dall'agire comune, riceve tutta la sua forza dall'impegno pratico che lega coloro che hanno elaborato insieme le regole della loro attività e il suo valore è limitato ai compartecipanti a una stessa attività.[566]

Questa posizione necessita perciò di chiarire le condizioni generali in cui si organizza l'obbligazione politica.

Comune e federalismo

Come abbiamo accennato, nella prospettiva di Proudhon non c'è solamente l'organizzazione industriale sulla base dell'autogestione, c'è invece un progetto complessivo di riorganizzazione sociale e politica in cui alla legge dello Stato e al principio di autorità del governo si sostituisce una struttura orizzontale della società. Proudhon la definisce inizialmente una *dissoluzione del governo nell'organismo economico*[567], in cui però, a differenza di Saint Simon, il diritto assume una funzione decisiva. Egli ha in mente una forma di *democrazia industriale* basata sulle unità produttive. Successivamente però Proudhon si

[565] Cfr. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015
[566] Cit. *ivi*, p. 456
[567] Cfr. Proudhon P. J., *L'idea generale di rivoluzione* nel XIX secolo

rende conto di dover riconoscere allo Stato e al governo come dimensione autonoma dell'ordine politico una propria legittimità, dal momento che gli è impossibile immaginare una coesistenza su larga scala di una struttura sociale basata sull'autogestione delle fabbriche e delle comuni. Ma questa dimensione dell'ordine politico mantiene un'omogeneità e una continuità con la dimensione dei suoi elementi, le unità socio-economiche: egli la concepisce come fondamentalmente *federalista*. L'autonomia dei diritti sociali e dei regolamenti degli elementi confederati della società costituisce un limite per la centralizzazione del potere. La *federazione* per Proudhon è a un tempo: *federazione delle unità produttive* e *federazione delle unità comunali*, cioè una federazione *universale*, che non si limita alla sfera politica ma abbraccia tutte le sfere della vita sociale.[568] La struttura politica della federazione si basa sulle sue unità, le città o i comuni: è dunque una *federazione comunale*. Proudhon credeva infatti che le unità sociali e politiche hanno delle scale di sostenibilità (né troppo grandi né troppo piccole) ad esse connaturate e che l'unità politica deve tenerne conto. Ciascuna Comune è autonoma, può avere un proprio ordinamento, delle proprie leggi, i propri servizi, la propria gestione e fiscalità. Al federalismo comunale si affianca un federalismo economico basato sulla collaborazione mutualistica delle città. Per Proudhon è la realizzazione dell'ideale democratico: dopo aver criticato il governo egli finisce a identificare la sua prospettica con l'autogoverno e la federazione.

A partire dalla rielaborazione delle analisi degli scritti di Proudhon, di Castoriadis e di Hannah Arendt, e della tradizione del movimento comunista anche Dardot e Laval procedono alla proposizione di un'organizzazione federale delle unità produttive e politiche organizzate sulla base del principio politico del comune. Tale principio non è né schiacciato sulla sfera del sociale né sintetizzato dalla sfera politica, ma è preminente rispetto ad entrambe: esso non tralascia nè la questione dell'istituzione politica dello spazio pubblico, né la questione del

[568] Cfr. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 302-303

commercio umano delle attività produttive, della difesa, della riproduzione della società. A differenza di altri autori come Vercellone e in parte Negri, o come la Ostrom e in parte Mattei e Rodotà, per Dardot e Laval «il comune non costituisce nemmeno un nuovo *modo di produzione*, né un *terzo* tra mercato e Stato che va a formare un terzo settore dell'economia accanto al privato e al pubblico»[569]. La vocazione del primato del comune «non implica dunque la soppressione della proprietà privata, e di per sé non impone nemmeno la soppressione del mercato. Impone al contrario la loro subordinazione ai comuni e, in questo senso, la limitazione del diritto di proprietà e del mercato»[570].

Sul piano della *prassi istituente* ciò si manifesta nella produzione delle *istituzioni del comune*. Sul piano politico generale nel coordinamento federativo di queste comuni:

> La comune costituisce la forma elementare dell'autogoverno nella sfera propriamente politica, ed è in questo senso il comune politico di base. È dunque esclusa la perpetuazione del modello dello Stato-nazione unitario e centralizzato, ordinato secondo il principio di sovranità. Il principio politico del comune indica così i contorni di una doppia federazione: federazione dei comuni sociali ed economici costituiti su base socio-professionale e federazione dei comuni politici costituiti su base territoriale. Si costituisce così una democrazia dei comuni.[571]

Sul piano della proposizione politica Dardot e Laval, ispirandosi alla formazione della Prima Internazionale XIX secolo, hanno proposto la costituzione di una federazione non fondata sui partiti nazionali – formata da associazioni, sindacati, cooperative e anche partiti – che valorizzi forme di adesioni singolari e collettive. Questo spazio politico differirebbe dai *Social Forum* dei movimenti altermondialisti per il fatto che questi erano soprattutto

[569] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 458
[570] Cit. *ibidem*
[571] Cit. *ivi*, p. 459

luoghi di discussione e di confronto, mentre questa Internazionale sarebbe in primo luogo uno spazio di azione politica contro l'ordine neoliberale.[572]

Il problema che resta in piedi è il rapporto con la forma-Stato e con le sue determinazioni materiali, il suo superamento e le sue funzioni.

[572] Cfr. Ciccarelli R., *Pierre Dardot e Christian Laval: «Il populismo è la parola del nemico»*, su Il Manifesto.it, 28/01/2017

3.3 Ecologia sociale, municipalismo e democrazia diretta: il pensiero di Bookchin

La vicenda personale, politica e intellettuale di Bookchin è stata brevemente ricostruita da Janeth Biel in rapporto alla sua ricezione da parte di Ocalan.[573]

Il suo pensiero si colloca nel solco del socialismo utopistico e libertario ed egli stesso afferma di ispirarsi ai valori umanistici e scientifici del Rinascimento e dell'Illuminismo. Tuttavia egli è stato un pensatore originale capace di dotarsi di un proprio approccio ai problemi e di mettere a punto una propria teoria organica. Bookchin ha osservato, come altri autori considerati nella prima parte,[574] la capacità del sistema capitalistico di trasformarsi sempre di più in sistema di potere complessivo, ben oltre i rapporti di produzione, assorbendo così sia sul piano ideologico che sul piano materiale le spinte concepite dalle correnti ad esso opposte come il socialismo. A tal proposito ha affermato che «nei decenni del dopoguerra il capitalismo ha ripreso vigore e ha acquistato una straordinaria flessibilità. […] da economia circondata da forme sociali e politiche precapitaliste, il capitalismo si è trasformato in una società *economizzata*»[575]. Da qui l'esigenza di una battaglia ideologica e di nuovi sistemi teorici. La teoria dell'ecologia sociale costituisce la premessa scientifica, filosofica ed etica del suo programma politico del *communalismo* o *municipalismo libertario*. Il punto di partenza per Bookchin è il fatto che questo tipo di sviluppo «sta creando le condizioni esterne per una crisi […] ecologica, che potrebbe suscitare un interesse generale per un cambiamento sociale radicale» e che, allo stesso tempo occorre una strategia poiché «sarebbe puramente illusorio vivere nella speranza che il capitalismo possa disgregarsi dall'interno»[576]. I lavori di Bookchin costituiscono una fonte di strumenti teorici e pratici validi per organizzazioni e

[573] Cfr. Biel J., Bookchin, *Ocalan e le Dialettiche della Democrazia*, tr. It. Maurizio Acerbo, su ReteKurdistan.it (Oltre ai baffi cosa avevano in comune Bookchin e Ocalan? Lo spiega Janeth Biel) 19/01/2015
[574] Cfr. *supra*, *capitalismo e potere: sistema-mondo e governa mentalità liberale*
[575] Cit. Bookchin M., *Società, politica, stato*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989, p. 42
[576] Cit. *ivi*, p. 44

gruppi presenti in tutto il mondo. In maniera indiretta le sue acquisizioni sono divenute in parte patrimonio dei movimenti sociali contemporanei e non solo. Tuttavia è ancora poco riconosciuta al suo lavoro intellettuale una dimensione filosofica e politica adeguata.

Communalism

Si tratta di mettere a fuoco i capisaldi della strategia di Bookchin e i loro presupposti teorici, e la loro mutazione rispetto a quella degli obiettivi: «se il locus del radicalismo proletario era la fabbrica, quello del movimento ecologico sarebbe la comunità: il quartiere, la città, il comune» e in questo movimento emerge l'insufficienza delle pratiche radicali e controculturali o dell'azione diretta e l'esigenza che esse si fonda con una nuova politica: «una sorta di autogestione comunitaria fondata su una democrazia pienamente partecipativa […] la forma più elevata di azione diretta, quella che assegna al popolo la piena facoltà di determinare il destino della società»[577]. Bookchin si confronta dialetticamente con l'evolversi degli orizzonti culturali e della prassi dei movimenti sociali: «se gli anni Sessanta crearono il bisogno di una controcultura, […] gli ultimi anni del nostro secolo hanno creato il bisogno di contro-istituzioni popolari contrapposte allo stato centralizzato»; perciò per lui «un movimento veramente radicale potrà esistere solo se riusciremo a bloccare e a invertire la tendenza all'assorbimento della politica da parte dello stato, così come la crescente tendenza all'assorbimento della società da parte dell'economia»[578]. Per Bookchin quest'idea ha dei presupposti storici fondati: «l'ambito fisico della politica ha coinciso quasi sempre con la città o […] con la municipalità» e «i grandi movimenti rivoluzionari del passato […] si sono sempre fondati su insurrezioni e legami con un forte carattere comunitario»[579].

[577] Cit. *ivi*, p. 45
[578] Cit. *ivi* , p. 46
[579] Cit. *ivi*, pp. 50, 52

La teoria del *Communalism* di Bookchin ha l'obiettivo di rompere la dicotomia, estremamente polarizzata, tra una prospettiva rivoluzionaria di stampo neoleninista – così come proposta da teorici come Žižek – e una prassi – di matrice prevalentemente generazionale, legata alla cultura del *no future* – fortemente schiacciata sul «primato della tattica sulla strategia, del gesto rispetto sul progetto, dell'istante di libertà (apparente) sulla liberazione, della visibilità mediatica»[580], insomma di quella forma dell'*estetica del conflitto* che anche oggi è oggetto di dibattito rispetto alle pratiche dei movimenti sociali.[581] Una proposta che cerca di coniugare politica e impegno civico, radicalità e singolarità esistenziale, che si colloca dunque su una dimensione etico-politica, laddove la tensione di questo *ethos* singolare è destinata a una dimensione collettiva.

La cornice in cui inquadrare tanto la teoria del *communalism* quanto le differenti sperimentazioni pratiche – municipalismo libertario, democrazia radicale/diretta, confederalismo autogestionario, potere politico parallelo (*dual power*) – rimane quella del conflitto, da un lato con le gerarchie statuali, dall'altro con le norme dell'economia capitalistica di mercato, nella loro forma neoliberale – ossia come dinamiche di governo dell'economia e al contempo dei processi di soggettivazione anche esteriormente all'economia di mercato.[582]

Occorrerebbe una fenomenologia delle esperienze di autogoverno politico territoriale presenti nel panorama mondiale per restituirne la complessità/diversità e il senso: «dal *contropotere* assembleare rispetto alle amministrazioni locali, alla conquista elettorale degli enti locali con la permanenza di un controllo di base sugli eletti, alla sottrazione di territori alla cattura statuale»[583] (il modello zapatista).

In ogni caso Vaccaro concepisce il municipalismo libertario di Bookchin come riaffermazione del primato della politica sull'economico e non – come hanno sostenuto molti critici – come appiattimento del politico sul sociale.

---

[580] Cit. Vaccaro S., *Communalism e la terza rivoluzione*, prefazione a Bookchin M., *Democrazia diretta*, Elèuthera, 2015
[581] Cfr. *Ivi*
[582] Cfr. *Ivi*
[583] Cit. *ivi*

Bookchin sottolinea la necessità di distinguere la politica dallo Stato, coglie le caratteristiche che vengono attribuite al moderno concetto di *politica* come *governo dello Stato*, e ne evidenzia gli aspetti contradditori rispetto ai suoi presunti contenuti democratici: professionismo / controllo popolare; monopoli e oligopoli di potere / democrazia e potere popolare; delega elettiva / processo democratico; rappresentazione / partecipazione.[584] Egli critica dunque una visione della politica come *tecnocrazia*, votata fortemente alla creazione del consenso passivo e dell'obbedienza sociale, e costruita sulla separazione burocratica di un corpo di *professionisti* dal corpo sociale, con il compito di amministrare la vita sociale:

> Creare lo Stato significa istituzionalizzare il potere sotto forma di una macchina che funziona *separatamente* dalla popolazione. La professionalizzazione del governo e della politica, la formazione di un interesse specifico (quello di burocrati, deputati, commissari, legislatori, militari, poliziotti, *ad nauseam*), per quanto debole o in buona fede […] all'inizio con il tempo si è arreso alla corruzione del potere.[585]

Nei suoi scritti ne ricostruisce la genealogia storica, e segnala che si tratta di una visione dominante che si è affermata in un periodo relativamente recente: una configurazione della politica che egli fa risalire storicamente al XVI secolo, ma che s'impone nella coscienza comune solo nel XIX secolo, incontrando tuttavia in maniera persistente anche l'indisponibilità e la resistenza popolare delle autonomie locali e regionali. Come Negri, anche Bookchin sottolinea che l'affermazione dello Stato-nazione (che Bookchin assimila all'assolutismo) è passata attraverso la progressiva distruzione di un sistema giurisdizionale complesso e strutturato sull'equilibrio di diverse istituzioni – domini feudali, autonomie cittadine (i liberi comuni), confederazioni di città.[586] Il risultato è stato l'affermazione parziale di tale modello accentrato, e la conservazione di livelli di autonomia diversificati storicamente e geograficamente, come dimostrerebbe

[584] Cfr. Bookchin M., *Democrazia diretta*, Elèuthera, 2015, p. 23
[585] Cit. *ivi*, p.27
[586] Cfr. Bookchin M., *Democrazia diretta*, Elèuthera, 2015, p. 20

l’impianto federale di alcune tra le costituzioni democratiche e liberali di paesi importanti come gli stessi Stati Uniti.

Nel suo scritto del 1972 su *Spontaneità e organizzazione* Bookchin declina la sua idea di etica e di processo sociale rivoluzionari, criticando fortemente il marxismo e il movimento socialista e collocando la sua prospettiva nel campo dell’anarchismo e del comunismo libertario. Innanzitutto egli estende il significato del concetto di dominazione e di *gerarchia* e ridefinisce la rivoluzione per il suo superamento ponendo l’accento sul *processo sociale* più che sulla direzione politica e l’organizzazione, sottolineando per trasformarsi in *volontà sociale* e culminare nella rivoluzione, la volontà dell’individuo rivoluzionario deve fare da *catalizzatore* di un processo di trasformazione degli altri, nelle relazioni sociali: si tratta dei *gruppi di affinità* degli anarchici. Egli ritiene di volgere lo sguardo al *proletariato reale*, ai suoi bisogni e desideri che eccedono la dimensione dell’oggettività dei rapporti economici, per caratterizzare un’*epoca rivoluzionaria* che non si riduce alla *situazione rivoluzionaria* e che abbraccia un processo più lungo e profondo. Egli comincia qui a delineare la sua teoria dell’ecologia sociale a proposito del rapporto tra natura, coscienza e storia. Egli pone proprio la coscienza e l’*inconscio sociale* come la posta in gioco per il passaggio rivoluzionario e rifiuta la contrapposizione tra spontaneità e organizzazione propria del movimento socialista, individuando come nelle pratiche sociali emerga l’urgenza del comunismo oltre ogni concezione della transizione e degli stadi di sviluppo.

Bookchin, pur esprimendosi all’interno di una corrente di pensiero molto aperta – definita variamente nel tempo e nello spazio come socialismo libertario, *ecosocialismo,* municipalismo libertario (etc.) – si distacca parzialmente dalle correnti tradizionali del pensiero socialista, comunista e radicale. Egli attribuisce a una tradizione che fa risalire a Marx e ai marxisti – che egli etichetta come *socialismo marxiano,* forse commettendo un errore teorico – l’idea errata della

funzione *progressista* dello stato-nazione[587], e accusando in particolare la sinistra americana di aver lasciato l'idea della *libertà dell'individuo di fronte all'autorità* ai reazionari e agli interessi imprenditoriali, da cui la concezione dell'individualismo neoliberale.[588]

Egli critica le tendenze *mitiche* presenti nel pensiero socialista e radicale a pensare alla possibilità che «un'economia mercantile possa conciliarsi con una comunità di tipo socialista, o che uno Stato, una volta istituito, possa ridursi a dimensioni *minime*»[589]. Infatti afferma che «un'economia strutturata sul mercato si scontra con l'elemento più rilevante dell'etica comunitaria: la condivisione» la cui condizione fondamentale sarebbe «un rapporto complementare fondato su […] mutuo sostegno, all'interno delle nostre comunità e tra le comunità e la natura»[590]; quest'idea è la base della sua concezione dell'*ecologia sociale*.

L'ecologia sociale

La rilevanza politica dell'ecologia assume un significato sempre più forte con l'imposizione del modello neoliberale alla società. La questione è stata impostata correttamente da Dardot e Laval, per i quali:

> È questa stessa logica normativa a far precipitare la crisi ecologica. Nel capitalismo neoliberista, ognuno si trasforma in un «nemico della natura», secondo la formula di Joel Kovel.[591] […] In un libro di grande lucidità, Guerre climatiche, Harald Welzer afferma che «il surriscaldamento climatico incrementa le diseguaglianze globali nelle condizioni di vita e di sopravvivenza, perché colpisce le società in modo molto differente», e prevede che nel XXI secolo si assisterà «non soltanto a tensioni relative ai diritti di sfruttamento dell'acqua o di materie prime, ma a vere e proprie guerre per le risorse»[592]. […] Non si tratta dunque tanto di proteggere «beni» fondamentali per la

[587] Il riferimento è probabilmente a Lenin e ancor di più a Stalin
[588] Cfr. Bookchin M., *Democrazia diretta*, Elèuthera, 2015, p. 24
[589] Cit. *ivi*, p. 26
[590] Cit. *ibidem*
[591] Cfr. Kovel J., The *Enemy of Nature. The End of Capitalism or the End of the World?*, Zed Books, New York 2002
[592] Cit. Welzer H., Guerre climatiche. Per cosa si uccide nel XXI secolo, trad. it. E. Fugali, Asterios, Trieste 2011, p. 7

> sopravvivenza umana, quanto di trasformare radicalmente l'economia e la società rovesciando il sistema di norme che oggi minaccia direttamente l'umanità e la natura. È quanto è stato perfettamente compreso da coloro per i quali un'ecologia politica coerente non può che coincidere con un radicale anticapitalismo[593].[594]

Bookchin descrive la propria concezione dell'ecologia sociale come una *teoria organica* con un corpus teorico coerente. In effetti nella sua concezione confluiscono saperi provenienti da discipline molto diverse: economia e scienze sociali, storia, chimica, biologia e teoria dell'evoluzione, antropologia ed etnologia, psicologia sociale ed evolutiva, scienze politiche, urbanistica. È stato tra i primi a formulare e proporre tale approccio a partire dagli scritti degli anni '70 fino alla sua morte.

La sua analisi parte dalla considerazione della catastrofe ecologica, di cui Bookchin mostra di comprendere in maniera approfondita le caratteristiche,[595] e si concentra sulle sue *cause* piuttosto che sui *sintomi*, sulle sue motivazioni sociali intrinseche al modo di produzione capitalistico e allo sviluppo industriale degli ultimi due secoli. È una considerazione scientifica, che prende le distanze da qualsiasi approccio ideologico, spiritualistico, moraleggiante. Punta a sottolineare gli elementi fondamentali del problema ecologico individuando nella diminuzione della differenziazione biologica e della complessità ecologica e nella *mineralizzazione* ossia un aumento di massa inorganica a fronte di quella organica gli indici dell'abbassamento delle condizioni di vivibilità del pianeta. Una reinterpretazione della teoria evolutiva fondata sulla negazione della separazione e sul riconoscimento del piano di *continuità* e *differenza* tra natura e società (*seconda natura*) è certamente un pilastro tematico chiave per comprendere lo sviluppo della teoria dell'ecologia sociale e i suoi immediati risvolti politici:

---

[593] Cfr. Bellamy Foster J., *Ecology Against Capitalism*, «Monthly Review», vol. 53, n. 5, ottobre 2001
[594] Cit. Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015
[595] Cfr. Bookchin M., *La crisi ecologica. Le sue radici nella società. Problemi e soluzioni*, Bohémiens, Ragusa 1995

[…] la differenziazione (o, se si preferisce, la diversità) apre nuovi sentieri evolutivi che costituiscono la base nascente della libertà. Ritengo che l'evoluzione debba essere considerata come un fenomeno partecipativo, non come darwinistica «selezione naturale» di una singola specie sulla base della sua «idoneità» alla sopravvivenza. Gli animali e le persone si evolvono in comunità, non da «solisti». Quella del solista è la tipica immagine dell'individuo isolato evocata dalla tradizione dell'empirismo angloamericano, in particolare di Hobbes e Locke. E invece le forme di vita non si evolvono singolarmente, bensì in seno a comunità nelle quali le specie interagiscono tra loro nel corso della propria evoluzione. Man mano che cresce la complessità degli ecosistemi e delle specie, varie forme di vita sono portate a compiere fiochi rudimenti di scelta, specialmente se sviluppano sistemi nervosi complessi. Successivamente, grazie al crescente numero di sentieri evolutivi che si aprono con la differenziazione delle forme di vita e degli ecosistemi (preferirei usare il termine «ecocomunità», per evitare il richiamo alla teoria sistemica) e alla più ampia flessibilità di comportamento resa possibile da sistemi nervosi più evoluti, gli animali cominciano a partecipare alla propria evoluzione. Essi non sono quegli esseri puramente passivi, «selezionati» da forze naturali esterne, che la maggior parte dei darwinisti ha ipotizzato. Per me, dunque, unità nella diversità significa che la natura non è semplicemente un «regno della necessità», come direbbe Marx, ma un regno di libertà nascente e potenziale che potrebbe trovare la sua piena espressione in una società ecologica creata da esseri umani pienamente realizzati.[596]

Lo sviluppo di tali premesse conduce Bookchin a una rielaborazione originale del rapporto tra natura, società e storia, e a un decisivo confronto con la teoria marxiana del lavoro come *ricambio organico* con la natura *passiva*. Ciò che è meno ovvio è la misura in cui la natura stessa è l'ambito di potenziale emergenza delle differenziazioni sociali. La natura è una precondizione per lo sviluppo della società, e non semplicemente per il suo emergere, al pari della tecnica, del lavoro, del linguaggio e della mente. Ed è una precondizione non solo nel senso di William Petty che il lavoro è il «padre» della ricchezza, mentre la natura ne è la «madre». Questa formula, così cara a Marx, in realtà offende la natura attribuendole la nozione patriarcale di «passività» femminile. Le affinità tra natura e società sono più strette di quanto ci piaccia ammettere. Molte specifiche forme della natura, ovvero specifici ecosistemi, costituiscono la base per forme assai specifiche di società. A rischio di usare un'espressione molto controversa, si potrebbe dire che è concepibile un «materialismo storico» dello sviluppo naturale che

[596] Cit. Bookchin M., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, 2010, pp. 16-17

> trasformi la natura da passivo oggetto del lavoro umano in attiva creatrice del lavoro umano. Il «metabolismo» lavoro-natura è a doppio taglio, nel senso che la natura interagisce con l'umanità per produrre la realizzazione delle loro potenzialità comuni nel mondo naturale e in quello sociale.[597]

La natura non è solo elemento passivo dell'evoluzione sociale, ma anzi la condiziona e la ridetermina continuamente. L'aspetto spontaneo dei sistemi naturali complessi sopraggiunge sull'elemento passivo senza soppiantarlo, e in questa continuità viene letto la realtà sociale.

> L'importanza recentemente attribuita alle bioregioni, quali strutture portanti delle varie comunità umane, fornisce un'argomentazione inoppugnabile a favore dell'esigenza di riadattare le tecniche e gli stili di lavoro per accordarli ai requisiti e alle possibilità delle specifiche aree ecologiche. I requisiti e le possibilità bioregionali pongono una pesante ipoteca alle pretese umane di autonomia dalla e di sovranità sulla natura. Se è vero che «gli uomini fanno la storia», ma non in condizioni scelte da loro (Marx)[598], è altrettanto vero che la storia fa la società ma non in condizioni scelte da lei. La dimensione nascosta di questo gioco di parole su una famosa formula marxiana è la storia naturale, che entra nel processo storico sociale come natura attiva, concreta, esistenziale, che emerge da uno stadio all'altro del suo sviluppo sempre più complesso, in forma di altrettanto complessi e dinamici ecosistemi. Quanto concreta sia la dimensione nascosta dello sviluppo sociale (e quanto le pretese umane di sovranità debbano accettarla come limite) è divenuto palese solo recentemente, con il nostro bisogno di progettare una tecnologia alternativa che sia insieme appropriata a una bioregione e produttiva per la società. Quindi, la nostra concezione di totalità non è quella di un tessuto finito di relazioni naturali e sociali, buono per famelici occhi di sociologo, ma una feconda storia naturale, sempre attiva e sempre mutevole, così come l'infànzia spinge verso la giovinezza e ne viene assorbita e questa viene assorbita nella maturità.
>
> L'esigenza di introdurre nella natura un senso della storia è altrettanto pressante dell'esigenza di introdurre un senso della storia nella società. Un ecosistema non è mai una comunità casuale di piante e di animali. Esso ha, in proprio, potenzialità, direzione, significato e auto-realizzazione. Vedere un ecosistema come dato (una cattiva abitudine che lo scientismo ha inculcato nei suoi ricercatori, teoricamente neutrali) è altrettanto astoricamente superficiale del vedere una comunità umana come data. Entrambi hanno

[597] Cit. *ivi*
[598] L'osservazione di Marx sull'uomo e sulle condizioni per il mutamento storico è in *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*

una storia che dà intelligibilità e ordine alle loro relazioni interne e direzionalità al loro sviluppo.

Agli inizi la storia umana è in gran parte storia naturale oltre che storia sociale, come indicano chiaramente le strutture tradizionali di parentela e la divisione sessuale del lavoro. Vedremo più oltre se la storia naturale sia o no il «fango», per usare un'infelice espressione di Sartre, che resta attaccato all'umanità e ne impedisce il pieno sviluppo razionale. Per ora, deve essere ben chiara una cosa: la storia umana non può «liberarsi» dalla natura o districarsene. Sarà sempre incastrata nella natura, sia che si consideri quest'ultima come «fango» sia che la si veda come «madre» feconda. E il test più arduo per il nostro genio umano potrebbe forse essere proprio il modello di natura che ci rappresentiamo: un modello riccamente organico e complesso oppure uno inorganico e disastrosamente semplificato.

L'umanità ha con la natura legami che non solo hanno radici profonde ma vanno assumendo forme sempre più sottili, imprevedibili anche per i pensatori più sofisticati.[599]

Su tali basi il rapporto con la tecnologia e con il suo uso viene così spogliato delle sue interpretazioni semplicistiche e ideologiche e subordinato al giudizio sociale. Bookchin è costantemente impegnato a differenziare la sua teoria e ad opporla ad un atteggiamento acritico proprio sia ai propugnatori della *tecnocrazia* e del dominio sulla natura sia alla vulgata *mistica* che nel nome della difesa della natura confonde natura e società e si risolve in una tensione antiumanistica, antiscientifica e oscurantista:

L'ecologia radicale non può essere indifferente alla realtà materiale della vita umana, non può essere indifferente alle relazioni sociali né a quelle economiche. Il delicato equilibrio esistente tra l'uso della tecnologia a fini di libertà e il suo uso a fini distruttivi per il pianeta è materia di giudizio sociale, ma un giudizio che viene insensatamente offuscato quando ecologisti sui generis denunciano la tecnologia come un male irrecuperabile o la esaltano come una virtù indiscutibile. È curioso, mistici e tecnocrati hanno un'importante caratteristica in comune: né gli uni né gli altri sanno esaminare a

[599] Cit., Bookchin M., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, 2010

> fondo una questione o seguirne la logica al di là delle più elementari e semplicistiche premesse.[600]

Bookchin ha esaminato a fondo i presupposti della civilizzazione e l'emergere della gerarchia[601] nelle società antiche precedenti all'uso della scrittura con l'obiettivo di rintracciare storicamente i presupposti di una società ecologica. Egli si soffermò sulle prime forme di società, prive di lingua scritta, che chiamò *società organiche*, caratterizzate da una struttura tribale comunitaria e non gerarchica. Identificò le caratteristiche fondamentali di queste società: la *distribuzione* dei mezzi per la vita secondo la tradizione dell'*usufrutto*, cioè dell'uso delle risorse in base alle esigenze di ciascuno, la *complementarietà* basata su un'etica *mutualista*, e il principio del *minimo irriducibile* (il diritto di ciascuno ai beni fondamentali, cibo, riparo, vestiario); il sentimento di unità che si stabilisce tra l'individuo e la sua comunità è il presupposto analogo del sentimento di unità tra la comunità e il suo ambiente naturale.[602] Bookchin dimostra così che i presupposti di una società ecologica appartengono alla storia delle società umane che si è sviluppata in parallelo con la storia del dominio del genere maschile, degli Stati, delle classi. Il punto principale è la riflessione sull'idea erronea della contrapposizione tra evoluzione naturale ed evoluzione sociale. Secondo Bookchin

> Ciò che unisce la società alla natura in un ininterrotto continuum evolutivo è la possibilità per gli esseri umani di *incarnare la creatività della natura*, vivendo in una società razionale e ecologicamente orientata, al di là di un criterio di successo evolutivo intenso in un senso puramente *adattativo*. […] Le forme di vita che creano e modificano coscientemente il proprio ambiente […] rappresentano invece il proseguire, ampio e certamente non definito, dell'evoluzione naturale, l'evoluzione verso una natura cosciente di sé. […] Gli esseri umani, con il mondo sociale da essi creato, possono allargare significativamente l'orizzonte dell'evoluzione naturale, trasformandolo in un orizzonte segnato dalla coscienza. […] Non si tratta quindi di stabilire se l'evoluzione

[600] Cit. *ivi*
[601] Cfr. Ocalan A.
[602] Cfr. Bookchin M., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, 2010, cap. II

> sociale sia, o meno, in contrasto con l'evoluzione naturale. Si tratta invece di stabilire come l'evoluzione sociale possa inserirsi nell'evoluzione naturale, e perché sia invece stata […] contrapposta all'evoluzione naturale.[603]

Ora secondo la visione di Bookchin l'idea del dominio dell'uomo sulla natura deriva dalla realtà del dominio dell'uomo sull'uomo. L'emergere delle gerarchie, delle classi e degli stati rappresenta questa tendenza nel processo storico. Una tendenza che solo nel corso del tempo è divenuta dominante, ma che inizialmente apparteneva ad alcune formazioni sociali. La dominazione degli anziani sui giovani, degli uomini sulle donne, dei guerrieri e del clero sugli altri gruppi sociali, l'urbanizzazione, lo sviluppo capitalistico e la formazione degli Stati nazionali, rappresentano per Bookchin gli elementi su cui s'innesta questo processo nel tempo, ma non dei presupposti linearmente necessario al progredire delle forme della società. Egli dimostra come, invece, «l'Europa tra il quattordicesimo e il diciottesimo secolo era assai composita, socialmente ed economicamente, ed offriva diverse alternative al capitalismo e alla costituzione degli Stati nazionali»[604]. In questo si distacca dal marxismo. Da queste concezioni deriva l'intenso scambio intellettuale che Bookchin ha avuto con i movimenti della New Left americana, con il femminismo, i movimenti pacifisti, l'anarchismo, le assemblee popolari del New England, l'anarchismo, l'ecologismo radicale.

Di recente questo approccio teorico è stato ripreso nel dibattito attorno ai temi dell'ecologia politica. In un articolo sulle *ecologie del comune* Ghelfi ha scritto:

> Se le teorie della mediazione politica moderna hanno posto l'origine della civilizzazione politica dentro a un contratto che lega gli esseri umani tra di loro e che separa un supposto stato di natura dall'ordine politico, potremmo dire che le filosofie e le pratiche della lotta di classe hanno sostituito la dimensione quasi pacifica delle narrazioni del contratto con la violenza originaria dell'accumulazione primitiva. In questo modo la logica del contratto ha lasciato il posto, e per fortuna, a quella della lotta, la lotta sociale appunto. Ma quello che entrambe rischiano di avere in comune – la tradizione liberale

[603] Cit. Bookchin M., *Per una società ecologica*, Elèuthera, 1989, pp. 26-29

[604] Cit. Bookchin M., *Per una società ecologica*, Elèuthera, 1989, p. 124

> come quella della lotta di classe – consiste in una insistenza nella fondazione della politica dentro a un gesto di purificazione: in entrambi i casi infatti la politica deriva, arriva dopo, è l'esito di una purificazione che separa la società umana dal mondo materiale, e la politica stessa è ridotta a una faccenda che riguarda solo gli esseri umani, gli unici attori del campo politico.[605]

Ritengo però che, al di là delle prese di distanza di Bookchin dal marxismo, sia possibile rintracciare una certa continuità teorica, che non è possibile qui approfondire criticamente, tra lo sviluppo delle sue concezioni e le problematiche di alcuni testi di Marx[606] e soprattutto di Engels, in particolare *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, la *Dialettica della natura* e l'*Anti-Dühring*. Inoltre, è opportuno osservare come esista una radice marxista del pensiero ecologista, come hanno rilevato Hardt e Negri, in Rosa Luxemburg:

Nel suo sforzo di mettere a fuoco l'importanza e i limiti reali del «fuori», Rosa Luxemburg è stata forse la prima grande pensatrice ecologista del ventesimo secolo. In effetti, autori come André Gorz e James O'Connor - che rappresentano i migliori esempi di un pensiero ecologista marxista - adottano argomenti che, pur non essendo tratti direttamente dall'antimperialismo della Luxemburg, lo ricordano molto da vicino: la produzione capitalista implica necessariamente l'assorbimento e la distruzione della natura, cosa che non si limita ad avere conseguenze tragiche per la vita sul pianeta, ma pone un'ipoteca sul futuro del capitalismo stesso.[607]

Anche Amadeo Bordiga ha anticipato con le sue riflessioni la tematica del pensiero ecologico da un punto di vista marxista, a proposito del rapporto tra economia capitalistica, catastrofi naturali e guerre, evidenziando il problema dei limiti della crescita collegati allo sviluppo capitalistico:

---

[605] Cit. Ghelfi A., *Ecologie del comune*, su Effimera.org, 25/05/2017, Testo scritto in occasione del seminario Ecologie Politiche, tenutosi a Firenze nei primi di Maggio 2017

[606] Soprattutto gli scritti giovanili e gli scritti politici

[607] Cit. Negri A. & Hardt M., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, note
Cfr. Gorz A., *Capitalismo, socialismo, ecologia*, trad. it., Manifestolibri, Roma 1992
Cfr. O'Connor J., *Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, 1, n. 1 (1989), p.p. 11-38

> Se è vero che il potenziale industriale ed economico del mondo capitalistico è in aumento e non in deflessione, è altrettanto vero che maggiore è la sua virulenza, peggiori sono le condizioni di vita della massa umana di fronte ai cataclismi materiali e storici. A differenza della piena periodica dei fiumi, la piena dell'accumulazione frenetica del capitalismo non ha come prospettiva la decrescenza di una curva discendente delle letture dell'idrometro, ma la catastrofe della rotta. [608]

Egli mostrò come «nel modo di produzione capitalistico, non potesse darsi una vera difesa dei territori colpiti, perché gli eventi calamitosi si trasformavano immediatamente in un'occasione di speculazione finalizzata alla realizzazione di profitti consistenti»[609]. Nei suoi scritti sostenne una la necessità di aprire una discontinuità con l'*economia della sciagura* caratterizzata dall'assenza di progettualità e di lungimiranza nella *manutenzione e cura del territorio* e delle infrastrutture connaturata allo sfruttamento capitalistico.[610] Per Bordiga sconfiggere il capitalismo e costruire condizioni di vivibilità per la specie umana sono due fatti strettamente collegati: «il capitalismo assoggetta natura e tecnica per i suoi scopi, mentre il comunismo rappresenta la conoscenza di un piano di vita per la specie umana»[611]. La lezione di Bordiga costituisce in questo modo un'impressionante anticipazione delle teorie sviluppate da Naomi Klein negli anni Duemila sul concetto di *shock economy*[612] che costituiscono oggi un punto di riferimento fondamentale per i movimenti ecologisti e anticapitalisti in tutto il mondo.

---

[608] Cfr. Bordiga A., *Piena e rotta della civiltà borghese*, su *Battaglia comunista*, n.23, 1951
[609] Cit. Becchi P., *Disastri ambientali, Amadeo Bordiga e l'economia della sciagura del capitalismo*, su ilfattoquotidiano.it, 22/01/2017
[610] Cfr. Bordiga A., *Omicidio dei morti*, su *Battaglia comunista*, n.24, 1951
[611] Cit. Becchi P., *Disastri ambientali, Amadeo Bordiga e l'economia della sciagura del capitalismo*, su ilfattoquotidiano.it, 22/01/2017
[612] Cfr. Klein N., *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Bur Biblioteca Univ. Rizzoli, 2008

Municipalismo e democrazia diretta

La proposta del municipalismo libertario costituisce per Bookchin un'alternativa al paradigma della statualità e al nazionalismo. Egli stesso ne chiarisce le enunciazioni fondamentali e le differenze specifiche:

1. La prospettiva municipalista libertaria – che trasforma villaggi, paesi, quartieri e città in una nuova sfera autonoma della politica – è in contrapposizione al paradigma dello Stato-nazione e non può esserne un suo complemento parallelo. Lo spazio locale e fisico della discussione politica assume una dimensione preminente, e ciò si combina con il rifiuto della rappresentanza elettorale come spazio di rappresentazione della comunità.
2. Essa «non è uno stratagemma propagandistico, né una strategia o una tattica», ma la forma possibile di una società futura come combinazione di possibilità e finalità storiche con la prassi politica.
3. La proposta è correlata all'obiettivo della municipalizzazione dei settori socialmente rilevanti dell'economia: «acquisizione dei mezzi di sussistenza da parte delle comunità, il controllo della vita economica da parte dell'assemblea cittadina e l'integrazione di aziende, esercizi commerciali, terreni etc. controllati dalle comunità secondo criteri confederali»[613]. Perciò esclude ideologie e programmi sia orientati alla *nazionalizzazione* sia disposti alla *privatizzazione*. L'organizzazione del lavoro prevede l'assunzione del controllo sulla produzione dei *lavoratori* in quanto *cittadini*, attraverso le tecniche della rotazione e dell'approssimazione della *giornata lavorativa* (Bookchin fa riferimento a Fourier). In ciò si distanzia dalle forme tradizionali della *democrazia operaia* e del *controllo operaio* sulla produzione: per Bookchin è necessario che la definizione delle esigenze della produzione e la sua direzione avvengano nel contesto municipale e non

[613] Cit. *ivi*, p. 29

in quello separato della fabbrica. Semplificando potremmo dire che si tratta di una politicizzazione della gestione economica all'interno della sfera civica, orientata alla massima: «da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni».

4. La proposta include un obiettivo culturale e sociale generale: l'universalizzazione della condizione umana, la messa in discussione della divisione sociale del lavoro, l'abolizione delle forme di segregazione etnica, di genere, razza, lingua, nazionalità, estrazione.
5. La considerazione dell'impossibilità della piena autosufficienza economica delle comunità locali ha come conseguenza la necessità di un'organizzazione confederale: una struttura amministrativa di coordinamento delle autonomie locali secondo un equilibrio che la orientati alla gestione amministrativa piuttosto che alla decisionalità politica (le cui prerogative dovrebbero appartenere prioritariamente al livello locale).

Infatti l'argomentazione più immediata contro l'ipotesi della democrazia diretta su base municipale è la considerazione che viviamo in un mondo in cui le strutture del mercato mondiale, della produzione delocalizzata globalmente, dell'interazione complessa tra strutture sociali e flussi economici sono ingovernabili all'interno di uno schema siffatto. Ma che siano invece governabili e sostenibili all'interno dell'assetto attuale è altrettanto dubbio. Mentre non si mette in discussione la capacità di riformulare democraticamente le istituzioni del sistema politico ed economico anche di fronte ai loro limiti e al loro fallimenti. È lo stesso Bookchin a riconoscere la pregnanza delle argomentazioni contro l'ipotesi della democrazia diretta su base municipale fondate sul riconoscimento della complessità, globalità, integrazione profonda e dimensione trans-nazionale del mercato e della produzione, ma si oppone nettamente agli esiti di tali argomentazioni, e al fatto che esse suggeriscono come soluzioni vie a senso unico e già battute: l'accrescimento estensivo e l'allargamento intensivo della rappresentanza nello Stato o l'efficientamento burocratico degli enti

amministrativi e regolativi; un accentramento progressivo che è il risultato dell'incapacità di immaginare soluzioni politiche alternative e di una razionalità politica schiacciata sull'esistente.

Bookchin è alla ricerca delle basi storiche del municipalismo come orizzonte rivoluzionario «evoluzione storica di quella rivoluzione urbana non ancora del tutto digerita dallo Stato»[614]. Rileva come i processi rivoluzionari si traducano sempre «in un potere altro: il sindacato, il soviet, la Comune, tutti orientati contro lo Stato»[615]. Al contrario definisce la fabbrica come «prodotto della razionalizzazione borghese» che, in quanto tale, «non è mai stata il luogo della rivoluzione»[616] e sottolinea come il ruolo rivoluzionario delle classi operaie sia legato alla dinamica di *transizione* sociale in cui queste sono state sradicate dalla loro estrazione contadina, artigiana, e che invece progressivamente la loro mobilitazione assume una prospettiva difensiva della struttura industriale. Denuncia quindi come ingenuità e mito l'idea attribuita al *socialismo scientifico* di Marx ed Engels che la fabbrica serve a discipliare, unire e organizzare il proletariato ignorandone la funzione autoritaria e gerarchica. A questa prospettica preferisce la dimensione storica della rivoluzione urbana come portatrice dell'idea «di una *humanitas* universale e di una socializzazione di quella umanità lungo linee razionali ed etiche»[617] contrapposta ai regressi indotti dall'urbanizzazione.[618] Egli si rifà esplicitamente alla tendenza comunalista e municipalista del socialismo libertario e dell'anarchismo a partire da Proudhon e Kropotkin.

Nella storia non si presenta mai la categoria politica nella sua forma pura – sia se si considerano le *relazioni sociali non gerarchiche* oltre il livello della banda e del villaggio, sia se si considerano le *istituzioni statali* – ma sempre forme miste, spurie, ibride. Ma la costante delle approssimazioni politiche non essenzialmente

[614] Cit. *ivi*, p. 49
[615] Cit. *ibidem*
[616] Cit. *ibidem*
[617] Cit. *ivi*, p. 50
[618] Cfr. Bookchin M., *The Rise of Urbanization and thè Decline of Citizenship*, Sierra Club Books, San Francisco 1987

sociali o statuali della politica è riproposta storicamente da esempi *cittadini*.[619] Bookchin è consapevole che l'ambito *civico* e i termini ad esso collegato – municipalità, comunità, assemblee, democrazia diretta – condividano con le astrazioni come quella del *popolo* il rischio di essere ridotte a parole insignificanti e mistificatorie tipiche dell'universalismo borghese e del suo sforzo di negare gli antagonismi sociali e ricondurli ad astratti principi – libertà, uguaglianza, fraternità, diritti – nella paura di ogni rivoluzione e nella sua capacità di conquistare i diritti *nonostante* l'universalismo borghese e non *grazie* ad esso, come avvenuto grazie alle lotte dei contadini, degli operai e dei *sanculotti* nel XIX secolo. Ma proprio l'attuale attacco a questi diritti e la messa in discussione dell'equilibrio sociale ed ecologico determinato dalle trasformazioni tecnologiche, sociali e culturali prefigurano per Bookchin la possibilità di tornare a usare la parola *popolo* in maniera positiva indicando strati sociali *sradicati*, *fluidi* e *spiazzati* dalle trasformazioni sociali e tecnologiche e che non rientrano nella «semplicistica divisione conflittuale di classe che il pensiero radicale strutturava attorno a *lavoro salariato* e *capitale*», risignificando il riferimento all'*interesse generale* proprio del popolo attorno a tematiche «ecologiche, comunitarie, morali, culturali o di parità sessuale»[620] che egli invita a non sottovalutare in quanto problemi *ideologici* e marginali. In questo caso Bookchin tenta di interpretare criticamente lo sviluppo di *nuovi movimenti sociali* nell'ambito del suo pensiero politico e in alternativa al presupposto dogmatismo e rigidismo delle categorie tradizionali.

La possibilità di sviluppare una nuova politica e uscire dalla crisi nascerebbe proprio dalla tensione tra una visione locale e una realtà nazionalista. Bookchin interpreta le tendenze alla centralizzazione dei poteri dello Stato e del capitale finanziario come sintomo di una crisi sociale che ha in definitiva uno sbocco nella rivitalizzazione della politica municipalista, e paragona l'emersione di questa prospettiva fatta di aspirazioni di partecipazione e di senso della vita

[619] Cfr. Bookchin M., *Democrazia diretta*, Elèuthera, 2015, p. 52
[620] Cit. *ivi*, p. 54

pubblica alle tensioni e alla crescita dei bisogni accumulate nei secoli precedenti al capitalismo industriale, identificando il momento attuale come un periodo di transizione. Egli rileva questo fermento in numerose pratiche sociali e politiche di base negli Stati Uniti e si domanda quali prospettive esistono per far sì che questo dinamismo possa perseguire una propria *istituzionalizzazione*:

> Quale cultura politica sarà in grado di creare per poter giocare un ruolo di trasformazione in un'era di gigantismo urbano e governativo? Che tipo di economia politica può inventare per sfuggire alle trappole di un'economia di mercato basata sulla proprietà [privata] da un lato e sullo spettro di un'economia nazionalizzata e totalitaria dall'altro?[621]

È facile dimostrare l'attualità di tale prospettiva se confrontata con la realtà dei movimenti che hanno occupato la scena pubblica mondiale nel 2011 qualificandosi proprio sulla riappropriazione dello spazio pubblico e sulla produzione di nuove istituzioni della discussione e della deliberazione politica con le *acampadas* e le assemblee. Bookchin naturalmente non ha la risposta a tali domande ma si limita a delineare alcune coordinate.

Innanzitutto vi è che la rinascita e la diffusione delle *assemblee cittadine* configura l'emersione di un *potere parallelo* che gioca sulla potenza dello spazio della vita cittadina come forza di resistenza storica alla tendenza totalitaria degli stati nazionali ed imperiali. Le assemblee cittadine possono comprendere l'intera comunità cittadina quando essa ha dimensioni *a scala umana*, o comunità di vicinato nelle grandi entità urbane. Bookchin ne rivendica, accanto al loro radicamento nelle società arcaiche, la modernità come attori della trasformazione sociale dimostrata in cicli più recenti, fino al dopoguerra. La supremazia dello spazio assembleare sugli altri organismi amministrativi equivale a una supremazia del *politico* sullo Stato che si esprime attraverso le facoltà delle assemblee di guidare la transizione a un modello amministrativo decentrato

[621] Cit. *ivi*, p. 57

attraverso l'esercizio del *controllo* sugli organismi confederali di coordinamento.[622]

In secondo luogo vi è il ricorso alla confederazione come strumento di connessione e di coordinamento delle assemblee cittadine fondato sul libero accordo, opposto alle tendenze scioviniste e totalitarie della comunità nazionale. Questo elemento, affiancato all'esercizio di determinate forme di strutturazione politica – condivisione delle responsabilità, il diritto alla revocabilità degli incarichi di rappresentanti e delegati, la necessità di un contenuto mandatario vincolante – costituisce ciò che consegna dignità al municipalismo come movimento politico. Viceversa, ne sono escluse forme di chiusura identitaria della comunità.

Queste considerazioni conducono Bookchin a formulare la sua concezione di *confederalismo* che raccoglie la dimensione sociale, politica ed economica ed è connessa alla sua concezione di *ecologia sociale*. Esso si basa su *consigli confederali* con mandato revocabile i cui rappresentanti sono eletti dalle assemblee, e responsabili di fronte a queste, per *coordinare e amministrare* in funzione delle linee politiche formulate al loro interno, quindi eseguire sul piano pratico e amministrativo senza assumere direttamente una funzione politica, mantenendo il potere decisionale al livello più basso e decentrato.[623]

> Il confederalismo come principio di organizzazione sociale raggiunge il suo pieno sviluppo quando anche l'economia viene confederata, cioè quando una comunità, grande o piccola […], inizia a gestire le proprie risorse economiche in una fitta rete di relazioni intercomunitarie.[624]

Forzare la scelta «tra auto-sufficienza da una parte e sistema mercantile di scambio dall'altra» rappresenterebbe «una dicotomia semplicistica e inutile».

> […] una società ecologica e confederata sarebbe redistributiva […] al contrario delle cooperative di segno capitalista che affondano nell'equivoco dei rapporti di scambio:

---

[622] Cfr. *ivi*, pp. 57-59
[623] Cfr. *ivi*
[624] Cit. *ivi*, p. 99

> un'economia di mercato, anche se abbinata al socialismo e all'anarchismo o a una qualunque concezione di società giusta, dominerebbe in ultima istanza la società.[625]

Dunque da un punto di vista economico il confederalismo sarebbe una forma di *metabolismo sociale* che preservando l'identità di una *società ecologica* contemporaneamente si apre a *ulteriori differenziazioni* pratiche. La sua interpretazione della *democrazia economica* si basa essenzialmente sull'accesso libero ai mezzi di vita nell'orizzonte di un affrancamento dal bisogno materiale, di una liberazione *dal* lavoro. Anche per il confederalismo Bookchin rivendica una funzione storica tradizionale nella *gestione della cosa pubblica* contrapposta alla tendenza storica «verso l'accentramento e la formazione dello Stato-nazione»[626].

Dunque superare la dimensione centrale della politica statuale e uscire dalla logia della centralizzazione e della gerarchia implica per Bookchin la riscoperta della *prassi* politica a livello locale. Si tratta di una questione di *scala* dimensionale, ma anche di contenuti soggettivi. La concezione municipalista si basa infatti sull'idea che ciascun cittadino abbia i requisiti e le competenze per partecipare agli affari pubblici in opposizione alle teorie politiche, persino la teoria liberale e la teologia cristiana, che considerano lo Stato necessario a tenere a freno gli eccessi dei cittadini e a correggere la loro incompetenza a gestire la cosa pubblica.[627]

Bookchin e Ocalan

Grazie alla traduzione in turco dei testi di Bookchin, Ocalan ha potuto accedervi dalla sua condizione di prigioniero, e utilizzarne i contenuti per tentare di ricollocare la strategia del movimento curdo. La fine della divisione del mondo bipolare aveva infatti ridotto fortemente i margini di manovra del Pkk che aveva

---

[625] Cit. *ivi*
[626] Cit. *ivi*
[627] Cfr. Bookchin M., *Una politica municipalista*, in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

strategicamente forzato i campi d'influenza delle potenze mondiali per acquisire una legittimità internazionale alla questione curda, caratterizzata fin dalla prima guerra mondiale e dalla divisione dell'impero ottomano, dalla difficoltà di rompere l'accerchiamento isolante e repressivo degli stati nazionali che avevano frammentato l'unità nazionale curda, da un punto di vista politico, sociale, ma successivamente anche etnico, religioso, culturale. La soluzione dell'indipendentismo nazionalista è così fallita, anche per i parziali risultati di alcune comunità regionali curde nel ritagliarsi alcuni margini di autonomia (come per i curdi iracheni). Così la vicenda anche personale di Ocalan, detenuto in isolamento dal governo turco dal 1999, si è fortemente intrecciata con la forte esigenza delle comunità curde più vessate dal nazionalismo turco da un lato, e dagli scenari di guerra del Medio Oriente – e recentemente con la progressiva ascesa del Daesh – dall'altro, di restituire dignità e centralità internazionale alla questione curda, di proteggere la resistenza armata nei territori del Rojava e successivamente sviluppare, propagare la sperimentazione rivoluzionaria e democratica confederalista dentro e oltre i labili confini del Kurdistan turco-siriano. In questa congiuntura storica Ocalan tentò di contattare e incontrare Bookchin senza riuscirci, complice la sua scomparsa. Dopo la sua morte Ocalan e l'assemblea del Pkk hanno reso omaggio a Bookchin come "uno dei maggiori scienziati sociali del ventesimo secolo"[628]. Sebbene il nome di Bookchin compaia raramente nelle opere scritte in prigione da Ocalan, appare evidente come alcune delle sue tematiche e proposte politiche – ecologia sociale, autogoverno territoriale, orizzontalità dei processi decisionali, partecipazione politica al di là delle divisioni etniche, nazionali, religiose, culturali e di genere, la condivisione di genere delle cariche istituzionali e la loro rotazione – costituiscano l'ossatura di riferimento per superare la frammentazione delle comunità curde e rilanciare un modello politico andando oltre il fallimento della soluzione dello stato indipendente.

---

[628] [628] Cfr. Biel J., *Bookchin, Ocalan e le Dialettiche della Democrazia*, tr. It. Acerbo M., *Oltre ai baffi cosa avevano in comune Bookchin e Ocalan? Lo spiega Janeth Biel*, su ReteKurdistan.it (Oltre ai baffi cosa avevano in comune Bookchin e Ocalan? Lo spiega Janeth Biel) 19/01/2015

Oltre agli elementi di convergenza nella proposta politica, Un elemento che accomuna fortemente il percorso intellettuale di Bookchin e Ocalan è lo sviluppo di una *narrazione*, più che di una teoria scientifica, della società e della sua storia, dei processi di civilizzazione come chiave per comprendere i processi che hanno accompagnato l'emergere nelle società della gerarchia come presupposto per la successiva nascita dello Stato e per l'affermazione del capitalismo come modo di produzione dominante e paradigma del sistema di potere della modernità. L'approccio teorico utilizzato da Bookchin e da Ocalan ricorda quello dei teorici dei sistemi-mondo[629] per diversi motivi. Innanzitutto la periodizzazione: entrambi prendono in considerazione processi storici e naturali – giacché disconoscono la dicotomia tra *natura* e *società*, e vedono l'evoluzione delle forme sociali come processi che si sviluppano in seno e in continuità con l'evoluzione naturale – molto estesi nel tempo, e per farlo devono servirsi dell'apporto di discipline molto diverse, come antropologia, psicologia sociale ed evolutiva, storia delle religioni, archeologia, biologia. Né Bookchin né Ocalan sono archeologi o antropologi; ma nelle loro narrazioni sulle prime forme di civiltà del Neolitico essi utilizzano le scoperte scientifiche di questi campi di ricerca come presupposto di un'analisi critica sulla società attuale e sulle modalità della sua trasformazione.[630]

[629] Cfr. *supra, Capitalismo e potere: sistema-mondo e governamentalità liberale*

[630] Cfr. Biel J., *Bookchin, Ocalan e le Dialettiche della Democrazia*, tr. It. Acerbo M., *Oltre ai baffi cosa avevano in comune Bookchin e Ocalan? Lo spiega Janeth Biel*, su ReteKurdistan.it (Oltre ai baffi cosa avevano in comune Bookchin e Ocalan? Lo spiega Janeth Biel) 19/01/2015

Capitolo IV
Esperimenti democratici: autonomia, confederalismo, neomunicipalismo

La rielaborazione della proposta politica della trasformazione radicale della società nel segno della giustizia sociale e della liberazione dallo sfruttamento del lavoro, e di un equilibrio ecologico tra società e natura, ma soprattutto della democrazia radicale come paradigma del rapporto politico, si è arricchita di contributi. Molti di questi insistono sulla sostanza democratica della dinamica neo-istituzionale e sul rifiuto delle teorie della transizione del marxismo dogmatico. Tuttavia essi condividono il principio, la prospettiva del comunismo come pensata nella rilettura operaista di Marx, nel fondare le condizioni della trasformazione nella capacità della società di operare in maniera autonoma dal dominio capitalista e dalle sue funzioni disciplinari e di controllo, nella sfera produttiva e riproduttiva come nella prassi delle istituzioni e dei legami sociali.

Tra questi contributi vorrei segnalare quello particolarmente originale e radicale del sociologo dell'università messicana di Puebla John Holloway che ha posto la questione se sia possibile *cambiare il mondo senza prendere il potere* a partire dall'osservazione delle esperienze di disobbedienza e autorganizzazione della Bolivia, dell'Argentina, e soprattutto del Chiapas in Messico.[631] A differenza di autori come Hardt e gli stessi Dardot e Laval con cui condivide importanti punti di vista, Holloway sposta l'accento dal tema dell'organizzazione della rivolta sociale in termini costituenti a quello della forma singolare,

[631] Cfr. Holloway J., *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intramoenia, 2004

multiforme e indipendente di queste esperienze e della loro radicale fluidità.[632] Nel suo ultimo libro, *Crack capitalism*, ha provato ad abbozzare delle risposte originali alle domande sollevate riflettendo proprio sul modo di organizzazione di queste esperienze – forme di vita, di relazione, di conflitto, situate all'interno delle *fratture, crepe, discontinuità* del sistema capitalistico e della sua capacità di organizzare la società, spazi *liberi* in quanto spazi della *dignità* – attraverso forme che non siano più riconducibili a quelle del capitale e dello Stato. Attraverso esempi storici e attuali – dalla Comune di Parigi alle *asembleas* argentine – emergono modelli di organizzazione come proliferazione di spazi di *sottrazione* alle dinamiche del potere costituito. Holloway insiste sul concetto di *astrazione* come chiave per comprendere tanto la distinzione tra *fare* e *lavorare* alla base dell'organizzazione autonoma del lavoro vivo quanto la dinamica dei processi istituzionali su cui si fonda la possibilità dell'organizzazione democratica della politica, quindi per riflettere sul fondamento del dominio capitalista e sul suo superamento. Egli si pone così per una proposta basata sul concetto di *liberazione dal lavoro* contro la *vulgata* della *liberazione del lavoro* socialismo scientifico sostenendo che essa

> va contro due punti che sono stati essenziali nell'argomentazione esposta fin qui (e nella stessa argomentazione di Marx): il primo è che noi esseri umani siamo il potere creativo della società; in secondo luogo la nostra potenza creativa non si sviluppa in modo indipendente dal suo contesto sociale ma piuttosto in una relazione di dentro-contro-e-oltre esso.[633]

Riprendo qui il commento di Pierluigi Sullo su Il Manifesto, che spiega:

> Di qui le «crepe». Ossia la constatazione che il «fare» umano liberato dal lavoro astratto (quello sottoposto alla disciplina del capitale) è di per sé un atto rivoluzionario, qui e ora, e che questo sta accadendo ovunque, tanto più in una situazione in cui il capitale

[632] Cfr. Holloway J., Hardt M., *Creare il "comune", incrinare il capitalismo Uno scambio di lettere tra Michael Hardt e John Holloway*, trad. It. su Democraziakmzero.org, Febbraio 2013, da Elviejotopo.org, Marzo 2012,

[633] Cit. Holloway J., *Crack capitalism*, DeriveApprodi, 2012

(dominato ora dalla finanza) si è convertito da «potenza creatrice» in un'arma di distruzione di massa. [634]

Ad Holloway fanno eco le posizioni di Raùl Zibechi, fortemente critico anche nei confronti delle esperienze del cosiddetto *ciclo progressista* latinoamericano che fondano il *cambio* sul potere governativo all'interno dello spazio nazionale, producendo, a parere di Zibechi, una nuova *borghesia di Stato*, cioè una nuova classe di burocrati con interessi diversi e a volte contrapposti con i processi di movimentazione democratici e di massa che di queste esperienze pure costituiscono il carburante, al di fuori del meccanismo rappresentativo. In questa prospettiva Zibechi arriva ad interpretare l'attuale destabilizzazione del Venezuela come uno scontro tra due élite di potere.[635] Le posizioni, talvolta apertamente provocatorie, assunte da Zibechi, e le stesse argomentazioni di Holloway sono discusse e discutibili, anche nel loro stesso *campo* politico e teorico, ma costituiscono comunque un termine di confronto per una discussione sul futuro della rivoluzione democratica e del movimento comunista a partire dal fallimento e dai crimini delle esperienze del socialismo reale.

Accanto a questi e altri contributi c'è la figura intellettuale e politica di Abdullah Ocalan, punto di riferimento per le organizzazione rivoluzionarie e democratiche del Kurdistan che negli ultimi anni è stato progressivamente riconosciuto in tutto il mondo come uno tra i massimi pensatori militanti del nostro tempo, nel suo sforzo di ridefinire da un punto di vista scientifico e filosofico universale le basi per la lotta per il riconoscimento dei diritti del popolo curdo e dei popoli del Medio Oriente. Nei suoi scritti si condensa una *sintesi* dei problemi fondamentali della politica e della società umana in generale, attraverso una genealogia dei processi storici e un metodo originale e fecondo. Ocalan nella sua condizione di prigioniero ha messo criticamente in discussione l'intera vicenda politica e umana della sua vita e della guerriglia curda, nello sforzo di ridefinire una strategia rivoluzionaria capace di superare gli errori e gli

[634] Cit. Sullo P., *Allegri e diffusi nel fare società*, su Il Manifesto, 16/06/2012
[635] Cfr. Zibechi R., *Quando la sinistra è il problema*, trad. it. su Comune-info.net, da Brecha.com.uy, 28/04/2017

orrori connessi alla violenza della lotta politica nei territori del Medio Oriente da parte del Pkk e del suo principale persecutore: lo Stato turco. Egli ha elaborato così i capisaldi etici e politici dell'*autonomia* e del *confederalismo democratico*, e il concetto di *modernità democratica* contrapposto alla *modernità capitalistica*.

Già a partire dagli anni Venti del secolo scorso alcuni pensatori marxisti latinoamericani anticiparono una problematica che sarebbe stata ripresa dagli studi subalterni e dalla loro ripresa di alcuni concetti marxiani: il tema della soggettività subalterna come soggettività rivoluzionaria rapportata alla storia delle culture indigene precolombiane in America Latina e al loro inserimento nel contesto del capitalismo moderno.[636] Se per il marxismo europeo la figura dell'operaio-massa ha rappresentato il soggetto centrale della rottura rivoluzionaria, la storia dell'America Latina, e non solo, ha messo in discussione la rigidità di questo schema. Questo filone apre a sviluppi importantissimi per la nostra problematica: di recente ci sono stati alcuni esempi di modifica dello statuto costituzionale, come il caso dell'Ecuador e della Bolivia di Evo Morales, con l'inserimento di elementi profondamente innovativi come il riconoscimento del carattere plurinazionale dello stato, o come il riconoscimento della natura come soggetto attivo di diritti, e del principio del *buen vivir*.[637] In effetti il potenziale rivoluzionario della dialettica tra le culture indigene, la loro condizione e un processo radicale di trasformazione della società sulla base dell'autogoverno, della rivendicazione della propria identità culturale e dei propri diritti rappresenta l'elemento specifico e irripetibile che ha caratterizzato le condizioni dell'esperienza zapatista. L'elemento di un'appartenenza millenaria a una cultura e a una condizione di subalternità e di resistenza, e contemporaneamente la tensione a trasformare la propria stessa identità culturale superandone gli aspetti arcaici e reazionari nella relazione con altre culture e gruppi sociali, costituiscono un carattere distintivo di diverse esperienze

[636] Cfr. Mariàtegui J. C., *Sette saggi sulla realtà peruviana, e altri scritti politici*, Einaudi, 1972
[637] Cfr. Stefanini M., *Bolivia: Evo Morales e il modello costituzionale indigenista*, su Limes, 07/04/2010
Cfr. Baldin S., *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, su Visioni LatinoAmericane - rivista del Centro Studi per l'America Latina, N. 10, Gennaio 2014

rivoluzionarie moderne, certamente di quella zapatista e probabilmente anche di quella curda.[638]

In ogni caso questo filone discorsivo ci permette di situare la discussione sulla *democrazia oltre lo Stato* all'interno di alcuni processi sociali e istituzionali rilevanti su scala mondiale. Particolarmente interessante è osservare questi processi innanzitutto quando essi innescano una dinamica rivoluzionaria duratura e progressiva, e in secondo luogo quando questi manifestano un'alternativa radicale alla crisi di credibilità delle istituzioni politiche, giuridiche economiche dello Stato e del mercato riuscendo ad eroderne il potere e a costruire dei *contropoteri* riconosciuti e legittimati.

Possiamo a questo punto proporre alcune verifiche storiche e politiche della ricognizione critica esposta nei capitoli precedenti. Alcuni problemi evidenziati – la ridefinizione del ruolo dello Stato nella trasformazione sociale; la riappropriazione dell'esercizio democratico e dei suoi contenuti liberato dalla sua interpretazione rappresentativa liberale; la possibilità di una fuoriuscita democratica ed ecologica dalla crisi del capitalismo attraverso il superamento del modello neoliberale; la sperimentazione e l'invenzione democratica delle forme dell'azione politica, dell'organizzazione, dell'istituzione sociale; il rapporto tra governo e partecipazione politica, istituzioni e movimenti sociali, e le sue scale territoriali – trovano qui uno spazio di riscontro in alcune dinamiche reali.

In particolare prendiamo in considerazione tre *situazioni* singolari, che sono oggetto del dibattito politico contemporaneo, e che restituiscono positivamente il senso di questa verifica:

1. l'insurrezione zapatista e l'autonomia democratica del Chiapas
2. la rivoluzione curda e il confederalismo democratico del Rojava
3. le istituzioni e i movimenti sociali occidentali e gli esperimenti neomunicipalisti in Europa

[638] Cfr. *infra, 4.2 Ocalan e la rivoluzione in Kurdistan*

Non è possibile fare propriamente un paragone tra ciò i processi politici che interessano il Chiapas e il Rojava. Condizioni storiche, culturali, geografiche, e forme di organizzazione differiscono profondamente. Tuttavia non è difficile vedere profonde analogie tra il percorso dell'autonomia zapatista successivo all'insurrezione del 1994 e il processo dell'autonomia democratica curda nel corso della rivoluzione e degli esperimenti di autogoverno dal 2012. Entrambi questi movimenti partono da un sentimento di appartenenza collegato alla condizione comune di subalternità a partire da elementi etnici, superano il concetto di avanguardia rivoluzionaria, promuovono l'emancipazione e la liberazione delle donne e la loro centralità nell'organizzazione politica, costituiscono una critica vivente dei dogmi e degli schemi teorici classici del movimento socialista, comunista e dei movimenti di liberazione nazionale, contengono una concezione critica del potere e della gerarchia sociale, si sviluppano a partire da processi di riorganizzazione economica e sociale oltre che politica, ripensano il rapporto con le armi e con l'esercizio della forza nei termini della resistenza e dell'autodifesa, rifiutano l'orizzonte dello Stato e abbracciano una concezione democratica dell'autogoverno delle comunità, danno molta importanza alle organizzazioni di base.[639] Entrambi costituiscono un esempio concreto di resistenza e di lotta al capitalismo e alla sua attuale configurazione neoliberale e al contempo un rifiuto dello Stato come paradigma politico, e un recupero del senso della democrazia oltre il suo paradigma dominante nella modernità.

In Europa e nel mondo occidentale le scosse della crisi economica, sociale e politica hanno prodotto l'emersione di nuove soggettività che hanno fatto della democrazia radicale la propria parola d'ordine e in alcuni casi hanno costruito sperimentazioni neomunicipaliste in continuità con i movimenti sociali che le hanno prodotte, costituendo così un'alternativa al quadro di drammatica chiusura dell'alternativa politica rispetto alla governance neoliberale.

---

[639] Cfr. Stanchev P., *Dal Chiapas alla Rojava: qualcosa di più di semplici coincidenze*, su autistici.org/terrarivolta, 21/07/2015

4.1 L’insurrezione zapatista in Chiapas e la sfida all’ordine neoliberale: libertà, democrazia e giustizia

L’insurrezione delle comunità indigene del Chiapas guidata dall’Ezln (Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale), che il 1994 si propagò dalle montagne del sud-est messicano portando all’occupazione di diversi centri, colse alla sprovvista il governo messicano e il mondo intero.

Le ragioni di quella rivolta affondano le radici nella politica messicana, inserita nel contesto della globalizzazione e dell’applicazione dei dispositivi economici e politici del neoliberismo (proprio nei giorni in cui le élites di potere festeggiavano la firma del Nafta, il trattato di libero commercio tra Usa, Canada e Messico) promossa da organismi sovranazionali come la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, e nella storia di un paese attraversato ininterrottamente da tensioni sociali, conflitti, tentativi rivoluzionari e svolte autoritarie fin dal processo coloniale, passando per la rivoluzione di Zapata e per la normalizzazione delle sue acquisizioni nel corso dei decenni da parte dei governi messicani.

Nei suo primi anni di formazione la struttura politico-militare dell’Ezln trovò difficoltà a relazionarsi con la realtà indigena, impermeabile agli schemi rivoluzionari classici dell’ideologia marxista-leninista. L’attuazione dei programmi neoliberali in Messico sotto la presidenza di Pedro Salinas – con la riforma del sistema agrario dell’*ejido* (che prevedeva una forma di proprietà collettiva delle terre) in favore dell’*agrobusiness* delle multinazionali, la militarizzazione dei territori indigeni e il perpetuarsi di una condizione di semischiavitù di parte della popolazione indigena impiegata come manodopera nei latifondi – contribuirono a inasprire l’alternativa per le popolazioni indigene tra l’oppressione e la resistenza, contribuendo a fare dell’Ezln il principale referente politico e militare delle comunità indigene. Questo processo ha imposto però una trasformazione ideologica che lo ha portato a concepire la rivoluzione come un processo di trasformazione sperimentale e incerto, e a inventare nuove

forme di azione politica. Il Ccri (Comitato clandestino rivoluzionario indigeno) ha dovuto concepire l'organizzazione dell'autonomia zapatista come un processo dialettico di *continuità* e *rottura* con alcune caratteristiche sociali e istituzionali delle culture indigene precolombiane delle popolazioni di Chiapas e Los Altos.

L'organizzazione militare ha avuto una duplice e specifica funzione per lo zapatismo: da un lato la necessità dell'autodifesa per far fronte all'incombente minaccia repressiva del governo e delle truppe paramilitari nei territori indigeni, dall'altro l'esigenza di conquistare uno spazio politico e guadagnare visibilità. Perciò gli zapatisti qualificano il loro esercito come non violento e si dichiarano pronti a scioglierlo non appena raggiunti i risultati politici, mentre piuttosto che all'uso della forza armata la preminenza dell'azione politica è affidata alla capacità di controllare la verità sul terreno comunicativo e di costruire un'autorità morale attraverso il dialogo.

Diverse sono le interpretazioni che analisti e politologi hanno proposto sull'insurrezione indigena in Chiapas; esse in prevalenza ne sottolineano la dimensione localistica – per la quale gli zapatisti sarebbero un sintomo del sottosviluppo e del malgoverno locale – oppure la dimensione etnica – insistendo sulla composizione prevalentemente indigena degli insorti e sulle discriminazioni razziali persistenti come motivazione principale; altri ancora lo presentano come un fattore endemico e ciclico tipico dei regimi dell'America Latina e nella loro incapacità a governare le contraddizioni sociali. Ma queste interpretazioni non considerano il punto di vista dell'iniziativa zapatista e dei suoi reali obiettivi: agire sul piano locale-globale per rovesciare i rapporti di produzione e il modello di accumulazione consolidato nella globalizzazione neoliberista e nei suoi effetti sui soggetti sociali subalterni, agendo nella situazione concreta e singolare del Messico e delle regioni del Chiapas e a partire dal punto di vista altrettanto singolare delle comunità che vi abitano. Infatti le parole d'ordine di carattere universale assunte dagli zapatisti – *libertà, democrazia, giustizia* – si affiancano alle proposte e rivendicazioni che hanno riempito di contenuti la dialettica intelligente e complessa aperta dall'insurrezione tra resistenza armata e capacità di promuovere processi di pace, dialogo politico con altri settori sociali in tutto il

mondo, mediazione con le autorità messicane senza ricorrere al compromesso. Le rivendicazioni immediate della rivolta furono: la restituzione delle terre ai contadini; la sostituzione del governo messicano con un governo provvisorio e la realizzazione di un programma di riforme sociali a favore della popolazione indigena. La realizzazione di tali rivendicazioni non ha incontrato la disponibilità reale del governo messicano. I rapporti tra le autorità governative e l'organizzazione dei ribelli ha oscillato negli anni tra tentativi di trattativa e aperto conflitto armato, spesso condotto dal governo attraverso l'impiego di paramilitari, e tentativi di corruzione nei confronti della popolazione locale e delle autorità del governo autonomo zapatista attraverso discutibili programmi sociali, finanziamenti e progetti di riforma. La mediazione vescovo Samuel Ruiz Garcìa della diocesi di San Cristòbal de las Casas – noto per le sue posizioni vicine alla teologia della liberazione, e accusato di essere simpatizzante dell'Ezln – ebbe un ruolo importante nel definire una trattativa col governo federale. Nel 1996 gli accordi di San Andres realizzati anche attraverso la mediazione del Conai (commissione nazionale di intermediazione) e del Cocopa (commissione di concordia e pacificazione), riconobbero in maniera generica una parte importante delle rivendicazioni zapatiste, impegnando il governo a realizzare delle riforme in tal senso. Ma il dialogo si rivelò ben presto infruttuoso. Nei mesi che seguirono agli accordi non furono realizzati gli obiettivi richiesti e l'Ezln si ritirò dal dialogo in estate continuando a rivendicare provvedimenti per la realizzazione degli impegni contenuti negli accordi. Pochi mesi dopo i partiti che componevano il Cocopa presentarono una proposta di riforma costituzionale per raccogliere le istanze degli zapatisti, ma anche questa si rivelò insufficiente. L'Ezln arrivò a costruire nel 2000-2001 con un notevole sostegno internazionale e la partecipazione di centinaia di migliaia di persone una lunga carovana che si concluse con la marcia fino al parlamento di Città del Messico. Ma accanto alle rivendicazioni dei diritti e dell'autonomia zapatista rimase attivo, nella gestione simbolica, il rifiuto della presa del potere e della partecipazione alla politica governativa come mezzo di risoluzione dei problemi sociali. Nella versione delle riforme assunte dal nuovo presidente Fox le clausole dell'autonomia furono

espulse dalla legge. Nel frattempo proseguivano scontri e provocazioni da parte dell'esercito federale, della polizia e dei gruppi paramilitari nei territori indigeni, costringendo gli zapatisti alla resistenza. Successivamente il governo tentò anche di corrompere segmenti di popolazione attraverso programmi assistenziali, tentativi di riforma agraria e provvedimenti "a pioggia" con scarsi risultati, il cui principale obiettivo era minare il consenso della ribellione zapatista e acuire i conflitti interni alle comunità indigene tra zapatisti e non zapatisti. Nel 2003 attraverso una serie di comunicati il portavoce dell'Ezln e delle comunità autonome Marcos annunciò la chiusura di ogni contatto con il governo e i partiti politici, proclamando la resistenza e la realizzazione unilaterale degli obiettivi degli accordi di San Andres attraverso una serie di cambiamenti interni all'organizzazione politica e istituzionale volti a rafforzare l'autonomia delle comunità indigene.[640] Possiamo affermare che il percorso dell'autonomia zapatista è stata la risposta al fallimento dei negoziati avviati dopo l'insurrezione.

In questo periodo, soprattutto tra il 1998 e il 2003, l'inaspettata attenzione della società civile nazionale e internazionale diede l'opportunità all'organizzazione dell'insurrezione zapatista di costruire una fitta rete di comunicazione e cooperazione internazionale, facendo dell'Ezln uno dei soggetti di riferimento per il nascente movimento mondiale contro la globalizzazione neoliberista. L'attività e l'iniziativa politica dello zapatismo è profondamente dinamica. Essa si è trasformata nel tempo alternando una possente capacità di utilizzo della comunicazione di massa a periodi di silenzio e di discussione interna. Negli anni sono state promosse iniziative importanti e di rilievo internazionale tra le quali, oltre alla marcia del 2000, possiamo segnalare la *Otra campagna*: una campagna di discussione e di ascolto promossa nel 2006 dalla Commissione Sexta dell'Ezln in tutto il paese e aperta a contributi internazionali, sulle condizioni di vita, i bisogni e le rivendicazioni raccolte *in basso a sinistra*,

---

[640] Cfr. Muñoz Ramìrez G., EZLN *20 e 10. Il fuoco e la parola. I dieci e i venti anni dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale*, Carta/Yema, 2004
Cfr. *infra*, *Democrazia e autonomia, le istituzioni zapatiste: comunità, Municipi e Giunte di Buon Governo*

in un percorso parallelo e critico nei confronti dei partiti impegnati nella campagna elettorale e in particolare dei partiti di sinistra come il Prd; il Festival mondiale della *digna rabia* nel 2008-09 con l'obiettivo di discutere una proposta politica alternativa a livello mondiale; la promozione, nel 2013-14 dell'*Escuelita*, una scuola di formazione politica comunitaria aperta anche alla partecipazione internazionale per trasmettere e arricchire il discorso politico zapatista e far conoscere e raccontare le esperienze di autogoverno nelle comunità autonome indigene; il *Primo Festival Mondiale delle Resistenze e delle Ribellioni* del 2014-15, fino al più recente incontro internazionale, *ConCiencias, il festival delle scienze per l'umanità*, che ha significato una grande innovazione: una scommessa «sulla possibilità di agire su un campo del sapere che per antonomasia ha contraddistinto il mondo "occidentale", con strumenti che per le popolazioni native americane hanno significato colonialismo e oppressione, culturale e materiale»[641].

A partire dal 1996 su iniziativa dell'Ezln si formò in Messico anche il Cni (Congresso nazionale indigeno), che raccoglieva, oltre all'Ezln e alle sue comunità autonome, organizzazioni e comunità indigene da tutto il paese, e che ha promosso negli anni, spinto soprattutto dall'Ezln, iniziative politiche nazionali e internazionali a sostegno dei movimenti indigeni con l'obiettivo di superare anche la condizione di subalternità politica delle loro rivendicazioni. Di recente il Cni, su proposta dell'Ezln e dopo una lunga e capillare consultazione delle sue organizzazioni di base, ha presentato la proposta della candidatura indipendente di una donna indigena alle prossime elezioni presidenziali del Messico. La proposta è stata formalizzata di recente con la candidatura di una donna di etnia nahua María de Jesús Patricio Martínez, come candidata indipendente alle presidenziali del 2018. Si tratta di una decisione storica, una vera e propria svolta nella storia politica messicana, le cui motivazioni e modalità sono state presentate e chiarite in numerose comunicazioni ufficiali da parte dell'Ezln,

[641] Cit. Lampo N., Piga A., *Gli zapatisti incontrano la scienza. Un dialogo con Laura Espasa Besalù su ConCiencias, il festival delle scienze per l'umanità*, su Dinamopress.it, 11/04/2017

dimostrando come in realtà la decisione sia coerente con la strategia di fondo del movimento nel preservare e rafforzare l'autonomia zapatista e la capacità di questa di interpretare bisogni e aspirazioni di differenti gruppi sociali in Messico e a livello internazionale indipendentemente dalla politica governativa e dai risultati elettorali.[642]

Secondo Alessandro Marucci, possiamo considerare la rivolta zapatista

> «la prima significativa forma di resistenza locale alla globalizzazione capitalistica fondata su un'idea universale dei diritti e delle libertà; [...] realistica articolazione di un agire politico, fondato sul mutuo appoggio e sulla cooperazione solidale, a disposizione del pensiero radicale in questo momento storico per ripensare e ridefinire la democrazia come estensione dei diritti a tutta l'umanità.»[643]

Essa fornisce un notevole contributo al pensiero politico impegnato a costruire un'alternativa al modello neoliberale basata sulla democrazia e sull'estensione dei diritti:

> Mentre il neoliberismo è un modello *concentrazionario ed escludente* […] che polarizza la ricchezza sociale ed emargina quote sempre più consistenti di popolazione da ogni diritto di cittadinanza, lo zapatismo […] esprime una concezione della democrazia come estensione a tutta la popolazione dei diritti fondamentali. […] "*para todos todo, nada para nosotros*" [sintetizza] la *dinamica includente* implicita nella loro proposta politica. La democrazia […] è efficace solo se tutti i cittadini godono degli stessi diritti. La loro alternativa comincia a svilupparsi a partire dal livello più basso, quello micro comunitario, […] gli zapatisti cominciano a sperimentare forme di democrazia radicale fondate sulla *partecipazione* diretta ed egualitaria di ogni membro della comunità, […] le decisioni *sulle cose importanti* […] vengono prese collegialmente, […] il diritto alla vita è un valore supremo e l'omicidio è bandito come strumento di lotta politica. […] a essere sperimentata non è una "forma di democrazia" […], ma u metodo comune per raggiungere gli accordi, […] l'obiettivo fondamentale è la ricerca del consenso attraverso il dialogo, la ricerca dell'*acuerdo* (la parola comune). […] Questa visione confligge con tutte le teorizzazioni liberali sulle *forme di governo*, dissimula la pretesa

[642] Cfr. http://www.congresonacionalindigena.org/
Cfr. Dal CIDECI- UNITIERRA, San Cristóbal de las Casas, Chiapas 28 maggio 2017, Congresso Nazionale Indigeno, Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale, *L'ora è giunta*, su Cooperazione Rebelde Napoli, yabastanapoli.blogspot.it/, 01/06/2017

[643] Cit. Marucci A., *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, DeriveApprodi, Roma 1999, p. 9

> universalità della rappresentanza istituzionale, svela senza mezzi termini la vocazione autoritaria di ogni istanza decisionale centralistica. […] Gli zapatisti si fanno interpreti di una sorta di *federalismo radicale*, […] non come semplice decentramento dei poteri e delle funzioni amministrative istituzionali (*local autonomy*), ma come fondazione di *nuovi poteri*, degli embrioni di una rinnovata democrazia *dal basso* dove poter sperimentare forme di autogoverno nella vita comunitaria (*self-government*) senza l'intromissione dello Stato e del mercato. Quando sostengono il ruolo strategico delle comunità e la loro capacità di autogoverno, affermano semplicemente il diritto a vivere e organizzarsi indipendentemente dalle relazioni con il potere politico e le classi dominanti.[644]

Una concezione che ribalta le teorie sulla forma-Stato e su di una visione meccanica dell'utilizzo della conquista del potere statale, attraverso la sostituzione della classe dirigente, come leva per la trasformazione sociale appartenente alle teorie del Novecento tanto del marxismo rivoluzionario quanto del riformismo socialdemocratico.

La rivolta del Sud-Est messicano ha colpito l'immaginario collettivo per due motivi principali. Innanzitutto le *modalità dell'insurrezione*: attraverso il rifiuto della contrapposizione diretta con l'avversario, gli zapatisti hanno sviluppato un potere alternativo; mettendo in scacco le prerogative e i fondamenti del comando capitalistico, rifiutando la possibilità dell'integrazione e della sconfitta, siglando un *patto dal basso*, essi hanno partorito un nuovo *potere costituente*. Altro elemento fondamentale è *l'estensività e la fluidità del conflitto*: una mobilitazione a carattere locale e con una forte connotazione etnica[645] che però non esita ad utilizzare tutti i mezzi di comunicazione disponibili per dare risonanza alle loro azioni. Infatti dopo il cessate il fuoco, conquistata una grande credibilità internazionale e il sostegno di strati di società civile, i ribelli hanno scelto la strada del dialogo, la propria arma più forte, e imposto al governo una

[644] Cit. *ivi*, p. 23
[645] Gli insorti appartengono per la maggior parte alle comunità Maya Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Chol

mediazione: la fine delle ostilità in cambio di una soluzione politica alle proprie istanze.[646]

Molti studiosi concordano con l'antropologa Susan Street nel ritenere che nella ribellione indigena e *campesina* de Los Altos e della Selva Lacandona si manifesta il principio basilare ed ineludibile della sovranità popolare: tutto il potere emana dal popolo e sarà esercitato in suo nome; e che l'Ezln abbia ristabilito il diritto di un popolo a insorgere per recuperare i suoi diritti.[647] L'autonomia zapatista sarebbe in quest'ottica una forma concreta di esercitare il diritto all'autodeterminazione.

Democrazia e autonomia, le istituzioni zapatiste: comunità, Municipi e Giunte di Buon Governo

Il progetto organizzativo dell'Ezln nacque nel 1983 in maniera simile a quello delle classiche formazioni politico-militari di matrice marxista-leninista con una strategia insurrezionale e una struttura verticistica. Tuttavia il contatto con la complessa realtà indigena e la capacità di adattamento alle dinamiche innescate dal processo organizzativo sia prima che dopo il *levantamiento* del 1994 consentirono ai vertici dell'organizzazione di maturare dinamicamente un processo organizzativo originale e innovativo e un atteggiamento problematico e complesso rispetto all'uso delle armi, alla costruzione del consenso interno ed esterno, ai rapporti con e altre forze politiche e con le autorità governative.

Gli *insurgentes* inquadrati nell'esercito zapatista, quasi tutti indigeni, hanno mantenuto comunque nel tempo una struttura organizzativa rigida e una disciplina di tipo militare. Tuttavia essi hanno cercato di aiutare e promuovere

---

[646] Cfr. Marucci A., *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, DeriveApprodi, Roma 1999

[647] Cfr. Street S., *El zapatismo chiapaneco y la democracia popular en México* - Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), Washington 1995, *La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia.* Washington: revistachiapas.org

nel tempo le strutture di autogoverno civile delle comunità indigene attraverso il lavoro delle *basi di appoggio*, unità civili dell'Ezln impegnate all'interno delle comunità per aiutare l'organizzazione del *lavoro collettivo*, la costruzione dei processi politici e decisionali nei villaggi e nei municipi, e la promozione delle attività di formazione e delle iniziative sociali (infrastrutturali, economiche, mediche, educative) dell'autonomia zapatista.

L'autonomia zapatista si basa su sette principi fondamentali riassunti nelle comunicazioni ufficiali della *comandancia* dell'Ezln e ripresi in decine di discorsi e documenti, in particolare nei momenti seminariali di formazione politica come la sopra citata promozione dell'*escuelita*: 1. Servire e non servirsi. 2. Rappresentare e non sostituire. 3. Costruire e non distruggere. 4. Ubbidire e non comandare. 5. Proporre e non imporre. 6. Convincere e non vincere. 7. Scendere e non salire. Essi richiamano simbolicamente le caratteristiche peculiari della concezione zapatista.

La situazione politica delle comunità interessate dal *levantamiento* zapatista è stata definita un'autonomia *de facto*. Essa è caratterizzata da azioni di rifiuto nei confronti delle autorità pubbliche messicane e dalla presenza di istituzioni autonome esterne allo Stato di diritto. L'autonomia zapatista si innesta su un precedente vuoto della presenza dello Stato messicano nei territori, nei quali «per decenni non sono esistite istituzioni educative, sanitarie o sociali»[648]

Una condizione molto importante dell'organizzazione dell'autonomia zapatista risiede nella presenza di alcune forme istituzionali tradizionali nella cultura delle popolazioni indigene. La legge agraria risultata dalla rivoluzione guidata da Emiliano Zapata all'inizio del XX secolo si fondava sulla salvaguardia della terra comune, l'*ejido*, che contrastava con i processi di appropriazione delle *haciendas* e con l'istituzione delle *encomiendas*. Questa contraddizione è stata acuita con l'assorbimento delle acquisizioni della rivoluzione dai governi

[648] Cit. Gasparello G., *Dai Municipi Autonomi alle Giunte di Buon Governo: il cammino dell'autogoverno nelle comunità indigene zapatiste*, Unisi.it/cisai, 2004

successivi. Ma la riduzione di parte della popolazione indigena in condizione di semischiavitù non aveva cancellato dalla memoria collettiva la presenza di istituzioni tradizionali come la terra comune. Anche le assemblee di villaggio sono tipiche delle culture indigene precolombiane come forma di istituzione politica comunitaria di base, pur essendo inserite nella struttura piramidale delle formazioni imperiali. Questa organizzazione comunitaria, basata sulla divisione del villaggio in famiglie, sulle assemblee comunitarie e sull'autorità locale degli anziani dei consigli, è stata ripresa dall'autonomia zapatista, che ne ha messo in discussione gli aspetti arcaici e reazionari fondati su una forte impronta sessista e gerontocratica, inserendo dispositivi di democrazia diretta come la rotazione degli incarichi, la revocabilità, e mettendo in primo piano la dignità, anche di genere, rafforzando l'organizzazione delle donne e la consapevolezza culturale delle comunità nel segno dell'emancipazione e dei diritti.

Il nucleo dell'organizzazione sociale zapatista è costituito dalle *comunità*[649] dei piccoli villaggi. La struttura sociale e organizzativa zapatista si è sovrapposta a modelli tradizionali preesistenti che mutano a seconda dei territori.[650] Già precedentemente al 1994 il nucleo di tali strutture era incentrato sulle *autoridades-consejo*[651] e su governi collettivi partecipativi formati da *commissioni* e *comitati* basati sulla rotazione degli incarichi e su alcune specializzazioni tecniche (agrarie, giuridiche, educative), responsabilità considerate un servizio verso la comunità e un distintivo di appartenenza e di

[649] Questo termine si riferisce solitamente a villaggi rurali che raramente superano i mille abitanti, composti da capanne e talvolta attraversati da una strada, con la presenza di una chiesa e di un centro politico e cerimoniale.

[650] Mentre nella zona de Los Altos la struttura organizzativa e sociale preesistente si basava sul *sistema de cargos* – una complessa gerarchia di ruoli e autorità tradizionali e locali, nei territori della Selva Lacandona invece – in cui la formazione dei villaggi nei pressi della foresta vergine subentrò solo recentemente dopo la riforma agraria a metà del XX secolo – alla struttura della comunità caratterizzata dal *costumbre* – un insieme di ritualità e norme civiche semplici e tradizionali legati alla cultura indigena – si sovrappone quella dell'*ejido* che presenta elementi in comune come alcuni incarichi civici – il commissario *ejidal* (agrario) e l'agente municipale (il rappresentante ufficiale della comunità locale).

[651] « Le autoridades-consejo rappresentano la classe di uomini tra i 25 e 55 anni formatisi politicamente con le lotte agrarie o all'interno della catechesi della Teologia della Liberazione promossa dalla Diocesi di San Cristóbal, quei "leaders indigeni" che proposero il coinvolgimento delle comunità alla lotta clandestina negli anni ottanta. La loro "autorità" proviene da un'esperienza politica conquistata in anni di militanza e da una rettitudine morale riconosciuta in base a ciò dalla maggioranza della popolazione.» Cit. *ivi*

riconoscimento. Organi in cui il potere è gestito collegialmente attraverso la rappresentanza plurale di diversi gruppi, tendenze e fazioni, senza concentrazioni monocratiche. A queste strutture si è affiancata la presenza dell'organizzazione armata dell'EZLN e delle sue *basi d'appoggio* civili, con il consenso attivo della popolazione, che ne ha orientato l'azione nell'orizzonte dell'autonomia e del rifiuto delle autorità dello Stato messicano, e nell'emarginazione dei rappresentanti dei partiti e del loro sistema clientelare e corruttivo, non senza fratture e conflitti. L'*assemblea comunitaria* è la base fondamentale dell'organizzazione politica e sociale indigena, un ambito di discussione e risoluzioni dei problemi e dei conflitti che assume le decisioni e detiene l'autorità secondo il principio zapatista del *mandar obedeciendo*. La discussione e la decisione avvengono con la partecipazione di tutti gli uomini e le donne maggiori di sedici anni, in cui tutti hanno diritto di parola, attraverso la divisione in gruppi di discussione ristretti, e in cui la deliberazione viene proposta dalle autorità e assunta sulla base dell'*acuerdo comòn*. Ci sono poi assemblee informali dei capi-famiglia più anziani e riconosciuti che discutono riguardo le decisioni più importanti.

L'organizzazione economica e produttiva avviene attraverso la gestione comunitaria del *lavoro collettivo* – attraverso la coltivazione comune della terra e le cooperative settoriali – il cui principio è la necessità del contributo di ciascuno al benessere della comunità. Essa costituisce la base materiale dell'organizzazione comunitaria.

Il municipio costituisce l'unità territoriale dell'organizzazione politico-istituzionale dello Stato messicano. Le riforme costituzionali del 1983, ma soprattutto le lotte delle comunità indigene e l'insurrezione del 1994 hanno recuperato e trasformato la funzione dei municipi – da fattore di dominazione coloniale e base per il controllo dello Stato-nazione e successivamente di imposizione dell'articolazione politica, profondamente influenzata dall'azione del partito-Stato sotto la dittatura di Dìaz, a fattore istituzionale e territoriale per l'esercizio dell'autogoverno e dell'autonomia dall'autorità statale per le comunità indigene – fino al loro assorbimento nel progetto di autogoverno degli zapatisti.

L'EZLN definisce il Municipio «l'ambito di governo più vicino alla popolazione, spazio in cui si risolvono in maniera immediata le contraddizioni sociali, si esprimono le necessità primarie e i rapporti di potere, e può essere uno spazio privilegiato per la costruzione della democrazia»[652]. Ogni Municipio autonomo ha proprie specificità di funzionamento; in generale il Consiglio Autonomo del Municipio e le sue Commissioni – ciascuna con un ambito di governo e dei compiti assegnati[653] – vengono eletti da un'Assemblea Generale Regionale cui partecipano gli abitanti delle comunità della regione. Solitamente i componenti del Consiglio Municipale Autonomo erano le autorità delle comunità dei villaggi. Ma l'attivismo democratico delle basi d'appoggio zapatiste ha incoraggiato l'assunzione di ruoli di responsabilità da parte dei giovani, istruendoli e formandoli per la vita politica attiva. Il rinnovo avviene ogni tre anni e l'elezione è svolta con sei mesi d'anticipo rispetto all'assunzione del mandato per consentire ai delegati di svolgere un'adeguata preparazione all'incarico. Le Commissioni del Consiglio Municipale Autonomo discutono i problemi e assumono le decisioni che riguardano le comunità o recandosi nei villaggi per discutere direttamente con la comunità, o attraverso i responsabili locali divisi per ambiti tematici d'intervento. Le comunità possono ratificare o bocciare le proposte del Consiglio. L'organizzazione autonoma ha inoltre implementato le funzioni politiche attraverso la formazione e il lavoro dei *promotores* – educatori, medici, agrotecnici – specializzati nei diversi ambiti e impegnati a educare e aiutare le comunità nello svolgimento delle funzioni d'interesse collettivo nei vari ambiti – agro-ecologia (cioè produzione agroalimentare e gestione del territorio), salute, educazione.

Nell'estate del 2003 la *Comandancia General* dell'EZLN ha diramato sette documenti politici che annunciavano e spiegavano i cambiamenti in corso nell'organizzazione politica, sociale e istituzionale dell'autonomia zapatista,

---

[652] Cfr. documento presentato dall'EZLN per la fase 3 del Tavolo 2, *Democrazia e Giustizia*, dei Dialoghi di San Andrés, luglio 1996

[653] Le commissioni possono modificarsi, ve ne possono essere di nuove, altre possono essere abolite. I loro ambiti d'intervento fondamentali erano: Giustizia, Educazione, Salute, Territorio, Donne, commissione degli Anziani, Imposte e finanze. Si riuniscono normalmente a scadenza mensile.

nelle strategie di lotta, nella gestione delle relazioni interne ed esterne: vengono ridefiniti diritti e obblighi dei membri delle organizzazioni e soprattutto la natura dei rapporti tra gli organi delle strutture civili e di quelle politico-militari; viene stabilito un nuovo livello di autorità nei governi autonomi a carattere regionale diviso in 5 macroaree territoriali: le *Zone*; in corrispondenza territoriale e giurisdizionale con le Zone vengono costituite le *Giunte di Buon Governo* (JBG): esse fungono da strutture di vigilanza per l'attuazione del *buon governo* delle realtà zapatiste e come una istanza civile per la rappresentazione e la negoziazione, verso l'interno e verso l'esterno; le JBG hanno un loro centro politico di riferimento, i *caracoles,* situato nel centro provinciale di ciascuna Zona; vengono ridefinite le competenze e gli attributi nell'articolazione degli organi di governo delle realtà autonome zapatiste (comunità, municipio, regione). Rispetto alle relazioni con le organizzazioni esterne, vengono ridefinite nuove regole di relazione con la società civile nazionale ed internazionale (in particolare con le ONG), con le organizzazioni di appoggio, nazionali ed internazionali,con le comunità e le organizzazioni sociali del territorio circostante.[654]

In un corposo documento intitolato *La tredicesima stele* vengono esposti i problemi incontrati nella realizzazione dell'autonomia dai Municipi Autonomi nel rapporto con gli individui, le comunità e le realtà sociali e politiche che non si riconoscono nello zapatismo, e dichiarati i cambiamenti in corso sul piano delle strategia di lotta. Viene ratificata la ricerca della *via politica* come orizzonte della risoluzione del dialogo e della difesa della pace, e viene presentata la resistenza come principale forma di lotta e riaffermazione della propria condizione di ribelli, attraverso il rifiuto di ogni trattativa con le istituzioni e le autorità governative. Il rafforzamento del governo autonomo in come governo parallelo diviene lo strumento di organizzazione politica interna e la forma di attuazione *de facto* del contenuto degli Accordi di San Andres.[655] Questi cambiamenti riflettono la volontà e il tentativo da parte dell'EZLN di condurre

[654] Cfr. Gasparello G., *Dai Municipi Autonomi alle Giunte di Buon Governo: il cammino dell'autogoverno nelle comunità indigene zapatiste*, Unisi.it/cisai, 2004
[655] Cfr. *ivi*

l'organizzazione dell'autonomia al di fuori della logica militare costruendo spazi politici legittimati dal riconoscimento della popolazione. La loro attuazione ha visto l'impegno ideologico e organizzativo degli zapatisti nell'orientare e guidare la responsabilizzazione della parte civile dell'organizzazione e delle comunità a partecipare alla costruzione dell'organizzazione autonoma, attraverso l'impegno faticoso e costante per il perfezionamento degli strumenti di governo e per la risoluzione dei problemi e dei conflitti interni ed esterni. Infatti l'amministrazione della Giustizia è tra le funzioni più importanti e gravose svolte dalle Giunte in un territorio fortemente disomogeneo da un punto di vista etnico, politico e sociale e in una struttura istituzionale che deve continuamente conquistare la propria legittimità sociale e al contempo garantire il rispetto dei diritti umani e la giustizia, in un complicato quadro di conflitti politici e giurisdizionali. In molti casi questo esperimento ha avuto successo garantendo, nonostante tutti i suoi problemi, livelli di efficienza nell'amministrazione della Giustizia e nella risoluzione di conflitti individuali e collettivi migliori della giustizia formale – appesantita invece dalle inefficienze e dalle discriminazioni e distanze soprattutto verso la popolazione indigena – riconosciuti anche da settori della popolazione indigena e non indigena che non si riconoscono nello zapatismo. Sono le stesse autorità a stabilire e migliorare le condizioni e i limiti dell'azione amministrativa e giudiziaria, i canali di comunicazione con le organizzazioni e le istituzioni esterne, e le competenze giurisdizionali e politiche in relazione ad essi.

Le condizioni di povertà, emarginazione, violenza in cui hanno sempre vissuto gli abitanti dei territori chiapanechi e che aveva costituito la principale motivazione dell'adesione delle popolazioni indigene all'insurrezione zapatista, rappresentano tuttora per il governo autonomo un problema con cui confrontarsi. La costituzione delle Giunte ha rafforzato l'impegno dell'organizzazione autonoma per la realizzazione di una *politica sociale autonoma* nei confronti dei diversi ambiti della vita sociale ed economica collettiva per migliorare le condizioni materiali di vita delle comunità. L'impegno in tal senso ha visto l'impiego ragionato e democratico delle scarse risorse a disposizione nella

realizzazione di opere e iniziative, nella formazione dei *promotores*, attraverso l'educazione tecnica e politica della popolazione, nell'implementazioni dei servizi, riguardanti i differenti ambiti e funzioni d'interesse collettivo e volti a colmarne le carenze e a migliorarne la funzionalità: agricoltura e gestione sostenibile del territorio e delle sue risorse naturali; realizzazione e manutenzione delle infrastrutture e delle reti di collegamento; gestione autonoma dei mezzi di comunicazione e informazione; gestione delle cooperative di lavoro e di commercio, regolazione degli scambi e gestione collettiva della produzione per favorire la transazione da un'economia di sussistenza ad un'economia auto sostenibile. [656]

L'immaginario politico zapatista e il suo contenuto democratico

Il lavoro di numerosi sociologi, antropologi, osservatori politici, giornalisti indipendenti, e di organizzazioni sociali e politiche, di osservazione e interazione con le organizzazioni autonome zapatiste ha prodotto una conoscenza interna del fenomeno zapatista che ha restituito dignità al carattere singolare, originale e innovativo, del suo sviluppo e della sua capacità di produrre discorso politico e immaginario importante da un punto di vista globale. Proprio l'esperienza zapatista riapre e offre spunti per una riflessione globale sulla democrazia, l'organizzazione e la trasformazione della società come spazio di resistenza delle classi subalterne alle politiche neoliberali e oligarchiche, e come progetto di ricostruzione democratica della società. Ritroviamo qui alcuni importanti temi gramsciani, rielaborati poi dagli studi postcoloniali e subalterni, in relazione all'autonomia zapatista.

È stato rilevato come la ribellione zapatista abbia imposto il terreno della lotta al progetto neoliberale nella misura in cui i suoi effetti non rispondono agli interessi della maggioranza della popolazione, sottolineando che un processo di democratizzazione della società potrà esistere pienamente solo quando *los de*

[656] Cfr. *ivi*

abajo conquistano una capacità di organizzazione e difesa dei propri interessi indipendente nei confronti dello Stato e delle classi dominanti.[657]

La rivendicazione di una comune appartenenza indigena come sostrato culturale per la rivendicazione dell'autonomia zapatista in realtà non fa riferimento a un dato originario e omogeneo dell'identità indigena, si tratta piuttosto di un discorso che rivendica un generale *diritto alla differenza* [658] e che contiene al suo interno complessità e diversificazioni. La rivendicazione della *dignidad indigena* è perciò l'istanza universale della dignità degli esseri umani e degli oppressi.

L'analisi dell'antropologa messicana Susan Street insiste sui caratteri di originalità della guerriglia zapatista chiapaneca: la sua capacità di dotarsi di un *discorso politico autonomo*, di inventare l'idea di un *altro mondo possibile*. In primo luogo, ella rileva, «il cambiamento viene interpretato non più come accumulazione (quantitativa e qualitativa) delle forze sociali, bensì come domanda tra soggetti, dove ciò che si modifica sono le soglie comunicative e le identità culturali»[659]. La sua analisi mette in luce la proposta, da parte dello zapatismo chiapaneco, di una *razionalità democratica*, radicata nelle molteplici sensibilità culturali delle *maggioranze* capace ci contrastare la razionalità *strumentale* dominante. Questa razionalità democratica, solo in apparenza nuova, si plasma attraverso un'*assiologia* convergente di sensibilità come espressione di un basilare consenso intersoggettivo risultato del confronto e della cooperazione sperimentati dentro le lotte per una vita degna. Si tratta di una razionalità dialogica che emerge nel processo costitutivo del soggetto democratico, nel suo farsi *prassi* e *identità*. Per definire il nucleo di questa razionalità Susan Street si rifà al concetto della *palabra verdadera* espresso da Bonfil Batalla nel suo lavoro

---

[657] Cfr. Tigüera S. S., *El zapatismo y la democrazia popular en Nuestra América*, in Chomsky N., Tigüera S.S., Dìaz P, Dussel y Diaz, *Chiapas insorgente: cinco ensayos sobrel a realidad mexicana*, Txalaparta Editorial, Navarra, 1995, pp. 19-80

[658] Cfr. Gasparello G., *Dai Municipi Autonomi alle Giunte di Buon Governo: il cammino dell'autogoverno nelle comunità indigene zapatiste*, Unisi.it/cisai, 2004

[659] Cfr. Street S., *El zapatismo chiapaneco y la democracia popular en México* - Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), Washington 1995, *La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia.* Washington: revistachiapas.org

sul pensiero politico contemporaneo degli indigeni latinoamericani, per Bonfil: «nella condizione dei dominati, la coscienza di un'epoca anteriore di libertà assegna alla dominazione un carattere necessariamente transitorio;[660] esso è incentrato su una *mediazione intellettuale meticcia* capace di tradursi tanto nei confronti degli stessi zapatisti quanto verso gli interlocutori della società civile. La democrazia diviene *interpellanza* aperta verso gli altri, e si fonde con quella che Stuart Hall definì *cultura popolare*, ossia il prodotto della lotta continua dei subalterni sulle proprie stesse tradizioni popolari.[661] In questo modo essa funziona come referente ideologico attivo nel processo di *democratizzazione* e nella costruzione del *potere popolare*.[662] Qui è possibile mettere in evidenza *affinità e divergenze* con quanto emerso in riferimento a Gramsci sulla questione della *verità* e della riforma intellettuale delle masse, come chiave per la teoria dell'egemonia all'interno di una strategia rivoluzionaria. Attraverso l'insurrezione il discorso politico zapatista sta sostanziando la democrazia: con la proposta di *destituire* la democrazia coma una mera caratteristica formale dei procedimenti e degli apparati governamentali, per ridefinirla come modo di vita in cui gli esseri sociali vivono, creano e ricreano valori che contribuiscono alla realizzazione delle possibilità immanenti dell'umanità. Il supposto abbandono della *conquista del potere* come obiettivo strategico è espressione di una politica basata sulla necessità vitale della democrazia, sull'unione degli individui nella relazione a un soggetto democratico come condizione per vivere la democrazia allo stesso tempo come *forma di governo* e come *modo di vita*.[663] Perciò il processo costitutivo del soggetto democratico s'impernia sulla trasformazione radicale del vincolo tra leader e partecipanti, alla democratizzazione della relazione tra *dirigenti* e *diretti* in ciascuna istanza organizzativa del soggetto. Le

---

[660] Cfr. Bonfil Batalla G., *Utopia y revoluciòn: el pensamento polìtico contemporaneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981

[661] Cfr. Hall S., *Appunti sulla decostruzione del "popolare", in Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Mellino M., Meltemi.edu, 2016

[662] Cfr. Street S., *El zapatismo chiapaneco y la democracia popular en México* - Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), Washington 1995, *La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia.* Washington: revistachiapas.org

[663] Cfr. *ivi*

masse si trasformano nelle *basi* del nuovo soggetto. Nella relazione si sperimenta lo spazio sociale prioritario per creare condizioni di eguaglianza e permettere l'esercizio di una razionalità dialogica e consensuale e la formazione di una *volontà maggioritaria*.[664] Il concetto di *comandare-obbedendo* esprime questa versione indigena del concetto di *sovranità popolare* in cui principi come la *trasparenza* degli atti pubblici, la *revocabilità* degli incarichi elettivi e nominativi, e la *denuncia* come dovere civico[665] formano una proposta al contempo culturale e politica, un'*idea-forza* dal contenuto etico per la vita sociale comunitaria incentrato sul valore massimo dell'essere umano della *dignità*, e basato sulla *reciprocità*, cioè sul mutuo appoggio, sul rispetto e sulla corresponsabilità nel lavoro collettivo.

In un comunicato del 20 gennaio 1994 il subcomandante Marcos dell'Ezln scriveva a proposito di questa *transizione democratica*:

> Noi pensiamo che il cambiamento rivoluzionario in Messico non sarà prodotto dall'azione di un solo sentito, […] che risulti dalla lotta in vari fronti sociali, con molti metodi, […] con gradi diversi di accordo e partecipazione. E il suo risultato […] una sorta di spazio democratico di risoluzione del confronto tra diverse proposte politiche. Questo spazio democratico […] terrà tre premesse fondamentali […]: la democrazia per decidere la proposta sociale dominante, la libertà per sottoscrivere un'altra proposta, la giustizia nel modo in cui proposte dovranno incontrarsi […]. La pace sociale ci sarà solo se giusta e degna per tutti.

Il discorso politico zapatista, nella sua capacità di ridefinire un campo di possibilità per l'azione politica, può essere interpretato come una nuova razionalità democratica a supporto di un progetto di società *altro*. Una facoltà che *possibilizza* la trasformazione rivoluzionaria riaprendo la dialettica tra memoria e utopia, e rompendo con lo schema logico della modernità.

Secondo Susan Street tale discorso permette di *risignificare* la democrazia come parte di un progetto *umanista*, quindi mettere in questione la riduzione del

---

[664] Cfr. *ivi*
[665] Cfr. Soboul A., *Los sans-culottes: movimento popular y gobierno revolucionario*, Allianza Editorial, Barcelona 1964

problema democratico a un mero rapporto di mezzi e fini, dove ciò che è oggetto di modifica sono le istituzioni e non la razionalità ad esse imposta dall'esterno, e trasformare la democrazia in un problema di *formazione* dei soggetti democratici, in cui soggettività e identità si modificano.[666] Per quanto riguarda la prassi politica zapatista, essa permette di riconsiderare il rapporto tra *democrazia politica* e *democrazia sociale*, *democrazia rappresentativa* e *democrazia diretta*, tra *governanti* e *governati*, *rappresentanti* e *rappresentati*.

Il superamento dei modelli organizzativi del passato e un'attenzione alla molteplicità dei processi di soggettivazione e di organizzazione hanno condotto lo zapatismo su un campo di sperimentazione, che attinge da un punto di vista teorico da numerosi filoni critici.

> […] accanto al più importante testo mitologico Maya, il *Popol Vuh*, nella biblioteca dei ribelli trovano spazio le riflessioni di Gregory Bateson sulla *deep ecology*, il sogno autogestionario e la *rivoluzione molecolare* di Gilles Deleuze e Félix Guattari, la critica all'industrialismo e la riflessione più avanzata sui sistemi di comunicazione di massa, il marxismo antidialettico occidentale con il situazionismo, Ivan Illich e Michel Foucault, il pensiero della differenza con le lezioni più feconde di Marx sullo sviluppo dell'individuo sociale. Lo zapatismo è un'invenzione, una mistura, un mosaico.[667]

Nei motti zapatisti del *mandar obedeciendo* (comandare obbedendo) e *preguntando camminar* (camminare comandando) «si percepisce un cambiamento radicale rispetto alla prassi rivoluzionaria tradizionale»[668] fondato sulla particolarità linguistica dell'*intersoggettività*.

---

[666] Cfr. Street S., *El zapatismo chiapaneco y la democracia popular en México* - Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), Washington 1995, *La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia.* Washington: revistachiapas.org

[667] Cit. Marucci A., *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, DeriveApprodi, Roma 1999, p. 26

[668] Cit. *ivi*, p. 25

4.2 Ocalan e la rivoluzione in Kurdistan

Per comprendere la forza e le connessioni tra lo sforzo intellettuale di Ocalan e lo sforzo politico, organizzativo, militare e culturale, di massa, dei curdi e della rivoluzione confederalista e democratica in Rojava, è opportuno ricostruire brevemente la storia dell'articolazione delle funzioni civili, militari e politiche del PKK e del movimento curdo, le trasformazioni che costituiscono le premesse del processo rivoluzionario in Rojava attraverso l'esperienza del Confederalismo democratico.

Il nuovo paradigma costruito da Ocalan attraverso la lettura di Bookchin e la sua traduzione nei principi dell'autonomia democratica costituiscono oggi un processo politico importante non solo per la Siria del nord, il Kurdistan e il Medio Oriente, ma per il mondo intero. Si moltiplicano convegni internazionali, dibattiti, ricerche sulla portata innovativa di questo paradigma nella formazione di nuovi processi di organizzazione e progetti di cambiamento sociale. Questo poiché tale paradigma è molto flessibile, pur avendo dei principi molto profondi e forti, e proprio in virtù di questo, esso può essere adattato a condizioni e situazioni molto diverse, funge da moltiplicatore delle forme dell'azione politica e apre a processi di interazione inediti e di intersezione del discorso e della prassi politica con l'ambito economico, sociale, culturale, etico, tecnologico. Le organizzazioni della rivoluzione in Kurdistan, mentre lottano contro Daesh e le aggressioni dello Stato turco, si impegnano a diffondere questo dibattito intenso sul piano internazionale e a mettere a disposizione di comunità di attivisti e gruppi sociali in tutto il mondo ciò che essi hanno imparato e messo in pratica.

Storia e trasformazione del Pkk e del movimento curdo

Il Pkk nacque da un piccolo gruppo riunitosi dal 1973, e fu fondato ufficialmente nel 1978. Conduceva attività ideologica, politica e militare. Dal 1984, in seguito alle torture e alla morte di decine di prigionieri politici e all'intensificarsi della repressione delle autorità turche, l'impegno armato del Pkk

si intensificò: le attività militari furono condotte nell'ambito di strutture separate (Hrk, poi Argk). Dal 1985 anche le attività politiche furono organizzate separatamente attraverso la fondazione dell'Ernk[669]. Esso era un movimento di liberazione nazionale di ispirazione socialista di tipo classico, aveva come obiettivo la conquista del potere. A partire dal 2000 fu sciolto, parallelamente all'abbandono dell'obiettivo di creare uno stato curdo indipendente. Ocalan era già stato arrestato nell'ambito di un complotto internazionale durante il suo viaggio internazionale nel tentativo di trovare una soluzione pacifica alla questione curda. La difficoltà di trovare uno strumento paragonabile all'ERNK, ma adeguato ai nuovi orizzonti della lotta del movimento curdo, determinò un vuoto politico. Come soluzione provvisoria, nel 2002, fu fondato il Kadek, mescolanza di Pkk e Congresso del popolo, e successivamente, su spinta di Ocalan, il Kongra-Gel, cui seguì la rifondazione e riorganizzazione del Pkk, che nel frattempo era stato sciolto, come forza ideologica autonoma. Infine fu fondato il Kck come "organizzazione ombrello", autonoma dal Pkk e basata su principi democratici, attraverso la quale «organizzare e articolare tutti i settori rilevanti della società curda, in un sistema federale di strutture comunali democratiche»[670].

Da oltre trent'anni il Partito dei Lavoratori del Kurdistan (Pkk) sta conducendo una lotta per il riconoscimento dei diritti del popolo curdo. In virtù di questa lotta, la questione curda è stata sollevata e trasformata in una questione internazionale che ha riguardato tutto il Medio Oriente, e oggi, secondo il punto di vista di Ocalan nonostante le vicende della guerra sui diversi fronti, delle aggressioni dei vari governi nazionali impegnati nei conflitti in Medio Oriente, essa è più vicina a una soluzione, per quanto difficile, di quanto non lo fosse in precedenza.[671]

---

[669] Fronte di liberazione nazionale del Kurdistan
[670] Cit. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza. Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016
[671] Cfr. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

Nei primi anni ’70, quando il Pkk fu costituito, il clima ideologico e politico a livello internazionale era caratterizzato dal mondo bipolare della guerra fredda, dal conflitto tra il campo socialista e quello capitalista. Il Pkk si ispirava alla vicenda dei movimenti anticolonialisti (definiti anche terzomondisti in Occidente) di tutto il mondo. La questione curda non è mai stata considerata dal Pkk come un problema di carattere puramente etnico o nazionale, ma come un progetto di liberazione e democratizzazione della società, ispirato al socialismo. Dagli anni ’90 tali obiettivi sono divenuti prevalenti nell’azione del movimento curdo.[672]

A seguito della caduta dell'Unione Sovietica le forze politiche socialiste e democratiche si trovavano in una profonda crisi ideologica e politica, mentre il movimento di liberazione curdo era l'unica forza politica democratica in Medio Oriente che continuava a rafforzarsi, attorno al ruolo del Pkk e del suo leader Ocalan. Questo fatto disturbava profondamente gli obiettivi specifici di riorganizzazione del Medio Oriente nel quadro di un nuovo ordine mondiale portati avanti dagli Stati Uniti e dai suoi alleati economici e militari, i quali, perciò, perseguivano l'isolamento e il controllo del Pkk attraverso il sostegno ad altre forze curde collaborazioniste (Kdp e Puk), e consolidando l'alleanza con le forze oligarchiche turche, in particolare con i vertici dell'AKP, arrivando a sostenere la svolta islamica piuttosto che il laicismo. Attraverso una profonda ingerenza nei conflitti della regione, con operazioni di guerra e assoggettamento economico, essi puntavano a consolidare l'egemonia in tutto il Medio Oriente, nonostante gli sforzi poco convinti di alcuni paesi, in particolare Siria e Iran, di perseguire una politica nazionale autonoma.[673]

Il nesso tra la questione curda e la lotta contro il dominio globale del sistema capitalista è sempre stato riconosciuto come centrale. E dunque la sfida nei confronti di questo nesso è perciò dirimente per una reale soluzione della

---

[672] Cfr. Ocalan A., *Scritti dal carcere. Il PKK e la questione Kurda nel XXI secolo. Vol. 2*, Edizioni Punto Rosso, 2013

[673] Cfr. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza*. *Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016

questione curda. La soluzione prospettata alla risoluzione di una questione come quella curda è stata per decenni quella della creazione di uno *stato-nazione* indipendente. Tuttavia uno schema politico siffatto, completamente interno alla modernità capitalista, è stato visto sempre più con diffidenza, considerato come parte del problema reale, piuttosto che di una possibile soluzione. Le terribili conseguenze della fase che dal 1984 ha visto il Pkk e altre organizzazioni politico-militari impegnate soprattutto sul fronte della lotta armata, e la sconfitta dell'opzione politica del terrorismo e della guerriglia contro le autorità dello stato turco, così come il complotto internazionale che ha portato alla cattura di Ocalan a Nairobi nel 1999 dopo il tentativo di avviare un dialogo costruttivo per una trattativa politico-diplomatica che puntasse a una risoluzione pacifica del conflitto, hanno imposto una riflessione sulla qualità della strategia curda.

Da qui la ricerca, la profonda e travagliata vicenda politica, intellettuale e di massa del movimento curdo e del suo leader Abdullah Ocalan, nel tentativo di tracciare una soluzione alternativa al nazionalismo, interpretato successivamente come una radice fondamentale dei drammatici problemi che attanagliano il Medio Oriente.

Nel 2011 vi fu il Congresso per una Società Democratica (DTK) nella quale si formulò una messa in pratica dell'autonomia democratica attraverso la *Presentazione di un progetto per un Kurdistan autonomo e democratico*. Nel progetto venivano esposte le otto *dimensioni*, cioè i principi di realizzazione, dell'autonomia democratica: la dimensione *politica*, quella *giuridica*, la dimensione dell'*autodifesa*, la dimensione *culturale*, *sociale*, *economica*, *ecologica*, infine la dimensione *diplomatica*.[674]

In queste otto dimensioni analizzate dal documento del Congresso emerge l'originalità dell'invenzione dell'autonomia democratica per il Kurdistan nel mettere in pratica i frutti dell'evoluzione intellettuale di Ocalan raccolta nei suoi

[674] Cfr. Congresso della Società Democratica (Dtk): Autonomia Democratica, *Congresso per una Società Democratica (DTK): PRESENTAZIONE D'UN PROGETTO PER UN KURDISTAN AUTONOMO E DEMOCRATICO* (con una Prefazione di Prof. Dr. Norman Paech) , Gennaio 2011, su uikionlus.com

scritti dal carcere e nelle sue memorie difensive. Da un punto di vista politico emergono i capisaldi dell'architettura istituzionale autonoma e confederale:

> Il potere decisionale spetta nell'autonomia democratica in prima linea ai consigli di villaggi, quartieri e città ed ai suoi delegati. Ogni comunità traduce nei consigli del popolo il proprio potere consultivo e decisionale. Si tratta di una diretta democrazia popolare, partecipativa e pluralistica. L'autonomia democratica non si limita a delimitare le competenze e il potere dello Stato; essa svolge questo ruolo ma nello stesso tempo fa sviluppare la concezione Stato + democrazia, in modo tale che si attui nella società una vita democratica che dia allo Stato una democrazia diretta e partecipativa. Un pluralismo ed una ricchezza organizzativa vengono viste come una democrazia " profonda", come una conquista della forza e della volontà dell'individuo e delle comunità. […] Istituzioni democratiche del sistema autonomo e democratico, sono, a partire dai villaggi, le comuni e i consigli nelle città. La creazione di consigli alla base e particolarmente di quelli dei giovani e delle donne, ma anche degli altri gruppi sociali, sono una condizione indispensabile per una società etnico -politica e per il funzionamento di un sistema democratico, e chiaramente, anche una diretta partecipazione alla vita politica. I presidenti e gli anziani dei villaggi non devono fungere come strumenti dello Stato ma come intermediari di democrazia. E tra le città si devono organizzare le amministrazioni dell'intera regione.[675]

Da un punto di vista giuridico, oltre all'importanza fondamentale dei diritti fondamentali e delle libertà, viene espressa in maniera forte e chiara l'insufficienza del governo della società a partire dal diritto e la necessità di affiancare l'*etica* al *diritto*:

> Il sistema giuridico del Kurdistan autonomo e democratico non ritiene ne giusto ne possibile amministrare una società solo con un sistema giuridico e si impegna pertanto, senza cadere nel dilemma Etica o Diritto, di governare la comunità in armonia con l'etica ed il diritto. Nella convinzione che una società senza coscienza è una società persa, si ritiene che accanto al Diritto vi debba stare l'Etica come coscienza e cuore dell'auto amministrazione della società. Un sistema sociale giusto non può realizzarsi al di fuori del paradigma della liberazione sessuale, della democrazia e dell'ecologia.[676]

[675] Cit. *ivi*
[676] Cit. *ivi*

Sull'autodifesa della società, oltre a sancirla come condizione storica naturale e inviolabile della società fondata sulla sua *organizzazione*, il documento sottolinea che:

> Se viene riconosciuto lo status di autonomia democratica, l'autodifesa non sarà più monopolio militare ma sarà costruita rispondendo ai bisogni di sicurezza interna ed esterna della società, sotto il controllo di organi democratici.[677]

Dal punto di vista culturale viene sottolineata l'importanza del contrasto all'assimilazione delle culture tradizionali e della salvaguardia delle lingue, degli usi, delle tradizioni come spazio di accrescimento delle differenze e della ricchezza di una società, a partire dalla promozione delle arti, della cultura, dell'istruzione e dalla loro sottrazione alla mercificazione assoluta.

Dal punto di vista della dimensione sociale viene esposta una concezione di una democrazia sociale su base non gerarchica, fondata sul dinamismo delle donne e dei giovani:

> In nessuna società classista ci possono essere liberi lavoratori di proprietari privati o collettivi. Per questa ragione gli operai, i contadini, gli impiegati, i commercianti e altre categorie professionali devono organizzarsi e prender parte attivamente alla vita sociale. Nonostante tutti gli sforzi di volerli annientare, gli oppressi, i popoli sfruttati, le diverse etnicità, le donne, i giovani, gli abitanti dei villaggi, i lavoratori della terra, i disoccupati, i migranti, le molte confessioni e comunità religiose, i piccoli gruppi e le comunità che vivono del loro lavoro, rappresentano l'asse portante della società storica e la maggioranza della società. Tutti questi gruppi sociali sono parte della dimensione sociale e hanno la caratteristica di condurre la vita sociale su di una base libera e democratica. La società democratica che rappresenta nella sua forma moderna la società politica ed etica è una società nella quale tutte le diversità trovano spazio. Ogni gruppo sociale deve poter dispiegare la propria cultura, identità e organizzazione. Nel Kurdistan autonomo e democratico si realizzerà la rifondazione della società attraverso una libera organizzazione e una possibilità di espressione di ogni formazione sociale, particolarmente delle donne e die giovani e in ogni insediamento vi saranno organizzazioni per il lavoro, per l'istruzione, per la salute e di assistenza. La dimensione sociale del Kurdistan autonomo e democratico ha come sua forza, come base anche per

[677] Cit. *ivi*

> la realizzazione delle altre dimensioni, le discussioni, le prese di decisioni, la rifondazione e l'attivismo. Nel Kurdistan autonomo e democratico le donne e i giovani sono la forza trainante della forma organizzativa confederale e democratica.[678]

Anche da un punto di vista economico viene proposto, tra le altre cose, un punto di vista originale sul rapporto tra democrazia ed economia:

Nella storia dell'umanità, sono iniziati i problemi sociali ed economici con il dominio dell'uomo sulla donna. Con la nascita delle classi, l'urbanizzazione e le prime formazioni statali, la società ha dovuto fronteggiare gravi problemi. L'economia richiede lo stare insieme e democrazia. Un'economia che soddisfi i bisogni della società è possibile unicamente in una società democratica. Da questo punto di vista una società democratica è allo stesso tempo una società economica. L'economia non è un problema tecnico della sottostruttura, bensì un'attività che funziona attraverso i diversi pareri, la discussione, la decisione e l'azione organizzata dell'intera società. Il distacco degli uomini dall'economia è la base di ogni alienazione. Ciò va impedito; e l'unica strada per farlo, passa attraverso l'appropriazione dell'economia da parte di tutte le comunità.[679]

Viene esposta la concretezza del punto di vista ecologico come dimensione etica, politica ed economica:

> Nell'epoca attuale non si possono separare l'una dall'altra: la crisi sociale e la crisi ecologica. La tendenza è mirare sempre al massimo profitto senza calcolare quanto può sopportare il nostro pianeta in città, uomini, mezzi di trasporto, materiali sintetici, aria e l'acqua inquinata. Città che crescono come neoplasie, aria inquinata, il buco dell'ozono, l'estinguersi di specie di flora e fauna, la deforestazione, l'inquinamento dei corsi d'acqua, le discariche, l'esplosione demografica ci portano a catastrofi irreperibili. Un sistema sociale, che non vive in armonia con la natura, non sarà in grado di difendere etica e democrazia. La relazione tra il caos del sistema sociale capitalistico e le catastrofi ambientali è dialettica. La bilancia del sistema capitalistico che si fonda sul massimo profitto e su di un industrialismo antiecologico, non ci fa vedere solamente una degenerazione della società da tutti i punti di vista(mancanza di etica e di politica, disoccupazione, inflazione, prostituzione, etc.), bensì vi è anche il pericolo in cui si trova l' ecosistema e tutti gli esseri viventi. E' ancora più evidente quanto il monopolismo sia antisociale. Una società ecologica esige anche un mutamento etico. La mancanza di un'etica del capitalismo può essere superata unicamente con un approccio

[678] Cit. *ivi*
[679] Cit. *ivi*

> ecologico. Un approccio che ha valore solo se supportato da un "equipaggiamento" ecologico. Battersi solamente per l'ecologia non contribuirà alla soluzione dei problemi.[680]

Infine viene fuori una concezione completamente diversa della diplomazia rispetto ai rapporti tra stati nazionali nel campo del diritto internazionale e della guerra:

> La diplomazia indica in generale un'attività che realizzano i popoli, le comunità, i gruppi e gli Stati in conformità ai loro interessi. La diplomazia che si fonda sulla mentalità dell'epoca moderna e dello Stato nazionale si basa completamente sulla forza. […]Il paradigma della modernità democratica vede al contrario, la dimensione diplomatica di un Kurdistan libero, democratico ed autonomo come reciproca solidarietà fondata sugli interessi comuni dei popoli, dei gruppi e delle comunità.[681]

Il processo di applicazione dei principi dell'*autonomia democratica* entrò nel vivo circa un anno dopo per iniziativa del Pyd (Partito dell'unione democratica fondato dai curdi del nord della Siria nel 2003 e facente parte assieme al Pkk del Kck, Unione delle comunità del Kurdistan):

> Quando la guerriglia curda cacciò esercito e polizia siriani dal Rojava (19 luglio 2012), il vuoto militare fu riempito dalle unità di protezione popolare (Ypg), che non potevano risolvere, tuttavia, il problema della creazione dell'organizzazione della vita sociale e dell'economia. Il Pyd si fece promotore di un'intesa tra diverse forze politiche, sociali e religiose della Siria settentrionale, che si riconoscessero nella possibilità di una gestione autonoma della regione e nel principio dell'autogoverno popolare (principio nelle corde, peraltro, della cultura mediorientale). L'intesa fu propiziata da una complessa opera del Tev Dem, il "movimento per la società democratica" che il Pyd aveva fondato anni prima, all'indomani della repressione della rivolta curda del 2004, assieme ad altri partiti di sinistra del Rojava (tra cui, per citarne alcuni, il partito comunista e il partito progressista democratico). Il Tev Dem assunse quindi, nel 2012, l'iniziativa politica per la creazione delle nuove istituzioni, sempre cercando l'intesa e il compromesso tra le diverse componenti religiose, sociali e linguistiche e sfruttando il prestigio accumulato grazie ai successi ottenuti sul campo dalle Ypg.[682]

---

[680] Cit. *ivi*
[681] Cit. *ivi*
[682] Cit. Grasso D. (Corrispondenza per Infoaut e Radio Onda d'Urto da Qamishlo, Rojava), *Rojava: come si fa rivoluzione?*, su Quieteotempesta.blogspot.it, 29/05/2016

Alla lotta per la costruzione dell'*autonomia democratica* nei cantoni del Rojava nel nord della Siria si è affiancata la resistenza democratica in Turchia contro la *fascistizzazione* e l'*islamizzazione* del governo di Erdogan. Alle elezioni del giugno 2015 l'Hdp (Partito Democratico dei Popoli) si è aggiudicato 89 parlamentari con il 13% delle preferenze e conquistando la maggioranza in molti comuni delle zone della Turchia a maggioranza curda e la simpatia di settori ampi di popolazione, delle organizzazioni di sinistra e dei movimenti. Dopo il tentativo di colpo di stato del giugno 2016 le misure repressive del governo di Erdogan hanno portato all'arresto di decine di parlamentari, co-sindaci, attivisti, ed esponenti della società civile (giornalisti, avvocati, membri di organizzazioni e associazioni) legati all'Hdp, e le forze armate turche hanno attaccato diversi villaggi curdi provocando massacri anche molto pesanti come a Cizre.

La vicenda intellettuale e politica di Ocalan

Ocalan è il leader principale del Pkk e della lotta del popolo curdo per il riconoscimento dei propri diritti, ma anche qualcosa in più: è considerato una guida morale per il processo politico-organizzativo e un simbolo della rivoluzione in Kurdistan. Ocalan è detenuto in isolamento in un carcere speciale fatto appositamente per lui sull'isola di Imrali dal 1999, a seguito di un complotto internazionale del governo turco e di altri governi occidentali che ha portato al suo arresto a Nairobi, mentre era in viaggio nel tentativo di aprire un canale diplomatico con i paesi europei per la risoluzione pacifica del conflitto. Da allora Ocalan ha impiegato i processi alla Corte Europea per stendere delle memorie difensive che sono la testimonianza delle ragioni del popolo curdo nella lotta per il riconoscimento dei propri diritti, ma anche delle vere e proprie riflessioni sul diritto internazionale, sull'azione politica del governo turco e dei governi europei, e proposte sulla risoluzione del conflitto con il governo turco e in generale dei conflitti in Medio Oriente. C'è chi ha paragonato Ocalan a Gramsci. Lo stesso Ocalan ha affermato:

> Machiavelli con la sua opera "Il Principe " voleva creare il principe ideale del Medioevo. Alludendo al principe di Machiavelli, Gramsci lo ha modificato nel senso del partito rivoluzionario, della guida del partito rivoluzionario, della sua strategia e delle sue tattiche. Mentre il principe di Machiavelli definisce le caratteristiche di un sovrano di successo, Gramsci elenca le qualità del partito rivoluzionario e dei suoi militanti. Gramsci fa importanti analisi su come deve avvenire l'organizzazione politica socialista. Io stesso ho adattato il principe moderno di Gramsci alla modernità democratica e ai suoi militanti amanti della libertà. In effetti ci sono importanti punti in comune tra me e Gramsci.[683]

Il leader del popolo curdo Abdullah Öcalan nello sviluppo della sua teoria usa i concetti di *modernità capitalista* e *modernità democratica*. Scrive in proposito:

> Il moderno principe di Gramsci rappresentata la versione socialista del principe di Machiavelli. Ora trasformalo in un principe della modernità democratica. Io penso che ne verrebbe fuori una bella cosa. Anche Ehmedê Xanî delinea Mem come principe. Ma i nostri Mem e Zin sono stati tutti sconfitti. Dobbiamo creare dei Mem e Zin invincibili.[684]

Cicek osserva le analogie che intercorrono tra le due vicende: entrambi imprigionati da un regime "fascista" per neutralizzare le loro capacità di organizzazione politica e il loro influsso morale, entrambi impegnati nello sforzo di ricostruire errori e limiti della strategia politica precedente, analizzare la società e immaginare forme rivoluzionarie innovative. Entrambi convinti che di fronte all'*egemonia cementata con la costrizione* – come definiva Gramsci l'ideologia dello Stato, il suo consenso sociale e la sua capacità di esercizio di questo potere egemonico sulla società – occorresse elaborare una propria teoria dell'*egemonia*, una strategia *contro-egemonica* autonoma.[685]

Dall'intenso lavoro di Ocalan per preparare le memorie difensive è scaturita anche una profonda autocritica rispetto alle modalità di conduzione della lotta, in particolare rispetto alle violenze della lotta armata, e agli errori collegati all'orizzonte strategico dello Stato indipendente curdo. Ocalan ha dovuto

---

[683] Cit. Ocalan A., in Çiçek M., *Gramsci, Öcalan e il Principe Postmoderno*, su Retekurdistan.it, 20/11/2016
[684] Cit. *ivi*
[685] Cfr. *ivi*

compiere un percorso intellettuale e politico nella sua condizione di prigionia per comunicare anche con le organizzazioni del popolo curdo a partire dalla necessità di ridefinire forme e modalità della lotta. Da questo percorso diversi volumi di scritti dal carcere attraverso i quali Ocalan ha reimpostato le basi filosofiche, scientifiche, morali e politiche della questione curda, nella convinzione – che oserei dire *gramsciana*, in riferimento alla sopra citata interpretazione di Filippini[686] – che «per approdare a una società nella quale democrazia, libertà dei sessi ed ecologia abbiano un ruolo primario, abbiamo bisogno di una nuova scienza sociale»[687]. Egli ha così reinquadrato la questione curda nello scenario internazionale e nelle dinamiche geopolitiche ed economiche delle sue trasformazioni; ha messo in discussione i capisaldi della dottrina marxista-leninista, l'interpretazione del socialismo reale e dei movimenti di liberazione nazionale nel XX secolo; ha fatto proprie e rielaborato l'importanza delle teorie sull'emancipazione di genere, sull'ecologia sociale, sull'antimilitarismo, e sulla democrazia diretta della critica radicale femminista, ecologista, libertaria; ha prodotto una propria analisi storico-antropologica dei processi di civilizzazione e di formazione della gerarchia e dello Stato ricostruendone la genealogia nei rapporti dentro le società e nella loro trasformazione, reinterpretandone i significati culturali e religiosi dal Neolitico fino alla contemporaneità; ha elaborato una propria filosofia e un proprio metodo di indagine per le scienze sociali come base per la ridefinizione di una strategia politica fondata su nuovi presupposti: la *democratizzazione* della società e delle sue organizzazioni e istituzioni, il *confederalismo* come alternativa allo Stato-nazione e a una politica centralistica, monopolistica e autoritaria, la *liberazione e l'emancipazione di genere* come obiettivo fondamentale e imprescindibile di cambiamento culturale e politico nelle relazioni sociali, l'*autonomia democratica* come principio di relazione tra entità politiche e gruppi sociali differenti, l'*autodifesa popolare* come principio di salvaguardia della vita delle comunità che rifiuta il militarismo

[686] Cfr. *supra*, *3.1 Gramsci e il problema storico della democrazia*
[687] Cit. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza*. *Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, p. 267

e concepisce la difesa come un dovere collettivo che non si limita alle armi ma che coinvolge la vita sociale nel suo complesso, l'*ecologia sociale* come principio economico ed etico fondamentale dei rapporti sociali all'interno delle comunità umane e tra queste e la natura, rispetto allo sfruttamento delle risorse naturali, al dominio sul lavoro e sulla terra, all'equilibrio tra sviluppo economico e tutela dell'ambiente.[688] In particolare la lotta contro il patriarcato – il dominio maschile che nella teoria di Ocalan, e prima ancora di Bookchin, rappresenta prima la negazione dell'organizzazione sociale matricentrica e poi il presupposto stesso della formazione della gerarchia e dello Stato – e l'organizzazione politica, militare e culturale della liberazione delle donne, il loro protagonismo nella rivoluzione, rappresentano un elemento distintivo e centrale del *nuovo paradigma* di Ocalan e del movimento curdo, in una società dominata dalla violenza e dall'oppressione di genere e dai retaggi di una cultura religiosa fortemente patriarcale come quella mediorientale; così com'è stato per l'autonomia zapatista l'organizzazione e il protagonismo delle *mujeres* per aggredire i medesimi problemi nella cultura delle popolazioni indigene nei al loro interno e nei confronti con altre culture nel Messico e in tutto il mondo.

La svolta di Ocalan matura a partire da un'esigenza concreta: costruire una soluzione pacifica e rispettosa della dignità dei popoli alla situazione di caos, guerra e violenza del Medio Oriente. Tale soluzione passa, secondo Ocalan, attraverso la *democratizzazione* del Medio Oriente, sulla base dei suoi valori storici, del suo patrimonio sociale e culturale, di cui egli ricostruisce la specificità rispetto ai processi di civilizzazione mondiali a partire dal Neolitico.[689] Strutture sociali indebolite da secoli di regimi repressivi, e stritolate dallo sforzo di conservazione del potere degli stati nazionali dispotici, correlati ai progetti di ordine delle potenze mondiali.

Ocalan ha maturato l'evoluzione storica del suo pensiero durante la sua prigionia sull'isola di Imrali, attraverso la lettura, il confronto, la difesa nei

[688] Cfr. Ocalan A.
[689] Cfr. Ocalan A., *Scritti dal carcere. Gli eredi di Gilgamesh. Dai sumeri alla civiltà democratica. Vol. 1*, Edizioni Punto Rosso, 2011

processi internazionali a suo carico, la produzione di studi e scritti, la conduzione delle trattative con lo Stato turco per la risoluzione del conflitto curdo, la ricognizione critica della storia e dell'identità culturale dei curdi collocata nel contesto del Medio Oriente.

Nella prefazione del IV volume degli *Scritti dal carcere* di Ocalan, a proposito delle idee di quest'ultimo sulla rivoluzione Cemil Bayik[690] scrive:

> La rivoluzione ha luogo all'interno della società stessa. La forza di imporsi della società dà forma alla politica, nel momento in cui le forze politiche in tutti i settori sociali si organizzano, sviluppandosi quindi in un contropotere alternativo. Non si deve eliminare lo stato con la violenza, ma si deve intraprendere un lungo processo di cambiamento, con la società come correttivo, presupposto di una politica democratica .[691]

È necessario approfondire significato, storia, senso e performatività dei concetti utilizzati per non confondere la svolta del pensiero rivoluzionario di Ocalan con l'adesione a una prospettiva socialdemocratica della transizione, che invece è ampiamente criticata e rigettata, considerata parte del medesimo errore concettuale nella considerazione lineare dello sviluppo storico e nella portata progressiva del capitalismo e dello Stato e dell'idea di nazione.[692]

L'*autocritica* di Ocalan rispetto alla storia del Pkk e alle strutture passate e presenti della rivolta curda si concentra sul fatto che un *cambio di mentalità* sia stato trattato come un elemento secondario rispetto alla presa delle armi nell'organizzazione della lotta e che in esso risieda invece un potenziale di presa di coscienza e di liberazione più profondo ed efficace.[693]

Tra i fondamenti della svolta critica nei confronti del socialismo e delle sue sconfitte vi è l'idea che tale ideologia sia partorita dentro un tessuto concettuale che assolutizza le strutture sociali del capitalismo e della modernità, senza comprenderne la genesi e gli sviluppi profondi; quest'idea impone una profonda

---

[690] Membro fondatore del Pkk e vicepresidente del consiglio esecutivo del Kck
[691] Cit. Bayik C., *Invece di una prefazione*, in Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza*. *Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016
[692] Cfr. *supra*
[693] Cfr. Ocalan A., *Scritti dal carcere. Il PKK e la questione Kurda nel XXI secolo. Vol. 2*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2013

analisi storica, sociologica, antropologica delle strutture sociali, religiose, istituzionali della storia umana a partire dal Neolitico fino ai giorni nostri, che Ocalan ha tentato nei suoi scritti attingendo a un panorama teorico e culturale vastissimo e che definirei trans-disciplinare: teorie del sistema-mondo, antropologia culturale, sociologia critica, storia delle religioni, ecologia sociale, filosofia, confrontandosi col pensiero di Marx, Lenin, Foucault, della scuola di Francoforte, con le teorie dei sistemi-mondo, col pensiero femminista, e giungendo a una sintesi di prospettiva etico-politica fondata sull'ecologia sociale, la liberazione delle donne, le istituzioni e organizzazioni sociali democratiche, tradotta nel progetto concreto del *confederalismo democratico* come base per la rivoluzione in Rojava e viatico possibile per una soluzione ai tragici problemi del Medio Oriente.[694]

Su queste basi Ocalan riflette sui limiti e gli errori del marxismo e anche dei movimenti sociali più recenti. Egli è convinto che il liberalismo sia sempre riuscito, alla fine, «a tirare dalla propria parte tutte le rivoluzioni, come quelle del 1848, del 1871 e del 1917» e che «per evitare che il neoliberalismo faccia lo steso, non si dovrebbero ripetere gli stessi errori»[695]. Perciò il senso della sfida intellettuale e politica che egli si pone, pur partendo dalla situazione del popolo curdo, la eccede. La prima questione che egli si pone riguarda la cornice teorica e gli effetti della mancanza di una teoria, i risultati di una cornice incompleta o errata, la questione su come si costruisce un quadro teorico completo e adatto a uno scopo. Egli è convinto che, *dialetticamente* «idee nuove possono giungere in porto soltanto dopo aver superato le norme menali esistenti» e perciò attribuisce al marxismo un'insufficienza nella capacità intellettuale, per quanto fosse il tentativo più avanzato e nella migliore posizione.

> La cosa fondamentale che si può dire degli sviluppi avvenuti sulla linea marxista è che la teoria e la prassi non riuscirono ad impedire che fossero assorbiti dal capitalismo […] in tre modi: socialdemocrazia, socialismo reale e liberazione nazionale. Non possiamo

[694] Cfr. Ocalan A., *La Road map verso i negoziati. Scritti dal carcere Vol.3*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2014

[695] Cit. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza*. *Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, p. 98

> però affermare che questi tre percorsi o fenomeni non abbiano cambiato per niente il capitalismo. Ci sono stati dei cambiamenti fondamentali. Tuttavia attraverso questi percorsi il sistema è riuscito a prolungare la sua esistenza.[696]

Per Ocalan un'opposizione allo stato di cose presenti «o si integra col sistema e causa un cambiamento quantitativo, oppure cerca di costruire un nuovo sistema al di fuori di quello vecchio»[697]. Perciò il marxismo, con la conquista del potere, avrebbe condotto all'assimilazione della sua teoria del potere dentro l'istituzione dello Stato, mettendosi al servizio della sua auto-conservazione e crescita. Di conseguenza secondo Ocalan è stato un errore «cercare di imporre il socialismo attraverso uno Stato fortemente centralizzato e un partito simile», per quanto egli riconosca a Lenin la consapevolezza che solo col massimo della democrazia si può raggiungere il socialismo.

> L'insegnamento che possiamo trarre dalla rivoluzione di ottobre, questo grande esperimento del XX secolo, è che contro il capitalismo ci possono essere soluzioni durature e fedeli ai propri principi soltanto se il comportamento democratico dei popoli viene trasformato in un ampio sistema democratico. Finché la democratizzazione e la democrazia non saranno liberate dalla malattia dello statalismo, non si potrà arrivare ad un sistema democratico.[698]

Ocalan fa riferimento allo sviluppo di una *democrazia non statale* che si radica in una *democrazia urbana* presente nella storia europea e che fa da sfondo ai grandi movimenti del Rinascimento e delle rivoluzioni dell'Età moderna. Questa democrazia è una forma creativa, dinamica irriducibile alle forme del dominio di classe e alle teorie lineari della storia. Essa conduce all'estinzione dello Stato non negandolo immediatamente ma ridefinendo progressivamente l'esercizio autonomo della democrazia nei confronti dello Stato. Socialmente questa propone un nuovo equilibrio tra *individuo* e *società* in cui l'istruzione svolge un ruolo fondamentale nel correggere gli squilibri verso l'anarchia o il

---

[696] Cit. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza. Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, p. 157
[697] Cit. *ivi*, p. 99
[698] Cit. *ivi*, p. 179

totalitarismo, due tendenze che conducono entrambe alla dittatura, al dispotismo e alla decadenza.[699]

Così «il punto essenziale è costruire un nuovo sistema [… una] società democratico-ecologica, al di fuori del potere statale […] una soluzione, non sol al di fuori della concezione di potere del sistema capitalista, ma al di fuori di qualsiasi potere statale classico, gerarchico»[700].

Ocalan fa un ragionamento profondo e di prospettiva riprendendo la concezione di Wallerstein: il sistema capitalista sta cercando di uscire dal caos basandosi sulla sua superiorità scientifica e tecnologica ma non può farlo coi vecchi strumenti; dall'altro lato un modo di vita comunale e democratico continua a resistere e a svilupparsi nell'esperienza dei popoli. In questa situazione egli pone risolutamente la necessità di una prospettiva teorica generale che contempli la proposta di nuove tattiche locali e che quindi valga sul piano globale ben oltre la questione curda. Qui ne espongo una sintesi:

> Sia la "sinistra" classica, che ha generato il socialismo reale, che i più recenti movimenti "ecologico", "femminista", la "nuova sinistra" e i forum sociali mondiali sono ancora molto lontani dal comprendere e superare il caos. È urgentemente necessaria una discussione intensiva sulle prospettive teoriche generali e le tattiche locali specifiche della *società democratica ed ecologica e della liberazione dei sessi*, che neppure gli stessi movimenti menzionati in precedenza hanno escluso in alcun modo. Il primo presupposto fondamentale è l'abbandono delle vecchie teorie e tattiche, che ruotavano attorno al potere […]. Se non ci si libera di una mentalità focalizzata sullo Stato […] si farà […] lo stesso gioco del sistema capitalista […]. L'unica via praticabile […] è favorire l'emergere della volontà dei popoli e di tutti i gruppi di cui sono composti, facendo attenzione alle loro identità e culture, studiare soluzioni locali e transnazionali dei problemi, organizzarle e applicarle. Inevitabile è l'organizzazione della società democratica nella forma di una rete composta dai vari organi delle amministrazioni comunali, nella forma […] di un movimento delle amministrazioni urbane democratiche, che penetri fin nei comuni urbani e di paese, che vada dalle cooperative alle grandi organizzazioni della società civile, dalle organizzazioni per i diritti umani, i diritti dell'infanzia e anche i diritti degli animali, fino ad organizzazioni all'avanguardia

[699] Cfr. *ivi*, p. 184
[700] Cit. *ivi*, p. 100

> per la liberazione della donna, l'ecologia e i giovani. In quanto coordinatori ideologici, teorici e organizzatrici di una società democratica di questo tipo, c'è assoluto bisogno anche dei partiti politici, affinché coltivino uno stile di politica democratico. […] A coronamento della società democratica […] è necessaria una "assemblea del popolo" per ogni gruppo etnico. Queste "assemblee del popolo" non vogliono essere un'alternativa allo Stato, anche se non si arrendono in alcun modo ad esso e sono pronte ai necessari compromessi […] diventano funzionali quando assolvono i loro compiti secondo i bisogni sociali […].[701]

Ocalan definisce quest'esigenza come «un socialismo con un massimo grado di democrazia» fondato su un concetto sostanziale di libertà ed uguaglianza e sul funzionamento di «assemblee democratiche non statali». Egli non esclude il ricorso alla resistenza e alla *guerriglia* come *autodifesa* laddove vengano impedite le attività democratiche, ma tenendo conto del potenziale economico, militare e scientifico del capitalismo globale. Inoltre, sottolinea Ocalan, «poiché la società capitalista si fonda sulla negazione della morale, se si vuole costruire una società democratica, ecologica e libera dal sessismo, non si deve abbandonare l'ambito di una teoria etica e di una prassi morale», che sono essenziali a ciò un *pensiero scientifico* e un *pensiero artistico*, lo sviluppo di «una nuova idea (paradigma) di scienza e arte […] una rivoluzione intellettuale, che metta l'uomo e la società in contatto con la verità storica» e sviluppare le istituzioni a tale scopo. Il messaggio di Ocalan ha un contenuto storicamente universale e di speranza per i destini del mondo:

> Aspirare a una simile "civiltà democratica globale dei popoli" […] alternativa all'impero capitalista globale del caos nutre rispetto nei confronti delle tradizioni di resistenza del passato e può condurci nel mondo di domani, che sarà più democratico, libero ed egalitario di quanto non lo sia mai stato.[702]

[701] Cit. *ivi*, p. 206
[702] Cit. *ivi*, p. 207

La critica dello Stato-Nazione

Il rifiuto di una soluzione nazionalista alla questione curda ha spinto il leader del Pkk Abdullah Ocalan e il movimento curdo a elaborare una critica complessiva del paradigma di potere consolidato attorno agli stati nazionali, considerato come strettamente legato al paradigma capitalistico.

Negli scritti di Ocalan tale critica assume contorni che attingono a un vastissimo patrimonio di saperi e di ricerche in campo storico, filosofico, antropologico, scientifico, culturale, economico. Essa assume come punti di osservazione vicende epocali della trasformazione delle società umane dalla preistoria ai giorni nostri.

Procedendo ad osservare più da vicino i fondamenti di tale lavoro critico, troveremo alcuni problemi comuni che si collocano perfettamente nel discorso, in particolare la qualità dei nessi individuati da Ocalan tra lo stato-nazione e una serie di elementi: potere, religione, burocrazia, omogeneità sociale e assimilazione culturale.

Ocalan è convinto che il capitalismo abbia radici molto più antiche e profonde della sua formazione economica, che esso «eredita una tradizione molto antica, che si regge sul potere militare e politico per usurpare i valori sociali, fino a trasformarsi, nel XVI secolo, nella formazione sociale dominante in Europa»[703]. Partendo dall'analisi dei secolari processi di sedentarizzazione delle prime forme di società e quindi delle strutture sociali e politiche delle civiltà antiche, passando per il formarsi della gerarchia, con il superamento delle società *matricentriche* e l'ascesa di gruppi sociali di tipo guerriero e sacerdotale, Ocalan arriva fino all'epoca moderna giungendo a mostrare come lo sviluppo decisivo dello stato-nazione si sia dato accompagnandosi, all'inizio della rivoluzione industriale, all'accumulazione incontrollata di capitali e all'intensificarsi dello sfruttamento della forza-lavoro dentro il paradigma produttivo industriale allora emergente, e dunque con l'affermarsi dell'esigenza delle nuove classi borghesi di prendere il

[703] Cit. Zibechi R., *Il capitalismo è potere, non economia*, Articolo pubblicato su La Jornada con il titolo *El capitalismo es poder, no economía*, trad. It. su comune-info.net, 07/05/2017

controllo delle decisioni politiche e delle strutture burocratiche degli stati. Lo spazio nazionale serviva inoltre per perimetrare un territorio e sviluppare la dinamica della concorrenza dei mercati e l'accumulazione. L'ideologia e il rapporto sociale capitalista divenne pertanto una componente intrinseca del nuovo stato-nazione, nell'opera di sostituzione del vecchio ordine feudale e del suo apparato ideologico. Lo stato-nazione divenne dunque il presupposto ideologico e politico dell'insediarsi di tale ordine sociale: «la nascita del nazionalismo fu una conseguenza di questo sviluppo»[704]. Inoltre, per Ocalan, l'idea di nazione si pone in continuità con la concezione teologica dello Stato: «Stato nazionale è la denominazione moderna di quello che prima veniva chiamato Stato sacerdotale, Stato dinastico o Stato religioso»[705].

La formazione dello stato-nazione ha quindi dovuto corrispondere all'esigenza di una concentrazione di potere mai vista con le forme politiche precedenti. Tra le ragioni principali di tale concentrazione di potere c'è la tendenza, propria delle classi dominanti all'interno dell'ordine sociale capitalistico, a costituire monopoli. Lo stesso stato-nazione infatti sarebbe «l'unità più sviluppata di monopoli come commercio, industria, finanza e potere [politico]»[706]. Con la secolarizzazione il capitalismo ripropone lo stesso schema della teologia politica per lo Stato-nazione e ne rovescia il principio per la società chiudendola sul concetto di *individuo*: «se la stortura della mitologia e del dogmatismo religioso rispetto al fenomeno società, era stata l'aver trasformato la società in una società di Dio, il capitalismo fa proprio l'errore opposto, cancellando il concetto di società in favore dell'egoismo»[707]. Di fatto distruggendo la società.

Allo stesso tempo l'analisi delle forme che per Ocalan compongono ciò che egli chiama *società naturale*, in analogia alle considerazioni di Bookchin sulla

---

[704] Cit. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza. Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, p. 89
[705] Cit. *ibidem*
[706] Cit. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013
[707] Cit. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza. Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, p. 143

società organica, permette a Ocalan di ricostruire una storia *parallela* delle istituzioni sociali secondo i valori *comunali* e *democratici* che si sviluppa dal Neolitico alla modernità. L'attenzione di Ocalan per le dinamiche di sviluppo della società punta a dimostrare il ruolo dei valori sociali comunali nei processi di innovazione sociale, ponendo l'accento non solo sull'importanza delle *lotte di classe*, ma anche sui *movimenti etnici* e sulla *cultura della resistenza* che si sedimenta all'interno di questi legami. I valori e le istituzioni della società naturale rappresentano dunque sia una dimensione di *resistenza* allo sviluppo della società in senso gerarchico, oppressivo, centralista, cioè del *dominio*, dall'altro un potente motore di innovazione sociale.[708]

Questi elementi costituiscono i fondamenti di una critica (e autocritica) operata da Ocalan nei confronti delle sconfitte di tre grandi movimenti mondiali che, pur costituendo grandi frontiere di scontro e di emancipazione nei confronti dell'ordine capitalista, hanno finito, secondo Ocalan per esserne assimilati: socialdemocrazia, socialismo reale, movimenti di liberazione nazionale. La radice comune della sconfitta di questi movimenti consiste, secondo Ocalan, nel non aver elaborato una teoria della società capace di superare l'elemento a-storico della necessità dello stato, e nell'aver dispiegato teorie, strategie, forme organizzative e conflitti incapaci di superare il quadro concettuale del capitalismo.[709]

Ciò ha permesso, nel corso del tempo, allo stesso Ocalan di effettuare una ricognizione critica e autocritica dell'operato del Pkk e del movimento di liberazione curdo, e più in generale del quadro ideologico e politico del socialismo nei confronti del sistema capitalista, e a tracciare nuove traiettorie per la lotta contro di esso e per il suo superamento. Questi sforzi intellettuali hanno

[708] Cfr. *ivi*, pp. 96-97

[709] Pur muovendosi nel solco politico del socialismo reale, e nella tradizione teorica di Marx, Engels, Lenin e Mao, il pensiero di Ocalan rimase sempre indipendente e non ortodosso, nello sforzo costante di costruire risposte concrete alle questioni organizzative, politiche e militari del movimento di liberazione curdo e della lotta armata portata avanti dal Pkk .

accompagnato un processo di rinnovamento del Pkk e di tutto il movimento curdo. Ciò ha comportato la messa in discussione del socialismo reale come orizzonte della lotta politica per l'abbattimento del capitalismo, e la rinuncia alla dottrina della transizione rivoluzionaria attraverso la conquista dello stato e della dittatura del proletariato.

L'orizzonte del socialismo rimane, anzi si approfondisce, in relazione alla società, alla cultura, alle forme di organizzazione, alle forme istituzionali e alla difesa militare in uno scenario di guerra. Viene invece superata la concezione dello Stato come strumento per la trasformazione della società, cui subentra invece la convinzione che il socialismo non è realizzabile con lo strumento dello Stato, ma con il rafforzamento della *società democratica* e la conquista dell'*autonomia democratica*. Ciò ha avuto enormi conseguenze per gli obiettivi immediati e a lungo termine, come per le forme organizzative, della lotta del Pkk e del movimento curdo, innanzitutto con l'abbandono della rivendicazione di uno stato indipendente. In secondo luogo attraverso il rafforzamento dell'impegno nella creazione e nello sviluppo delle organizzazioni sociali e di nuove istituzioni democratiche, in ogni aspetto della vita sociale (l'amministrazione e il governo politico, l'autodifesa militare, la produzione economica, la gestione e l'amministrazione delle risorse e dei servizi, la produzione culturale, l'attività scientifica, religiosa, l'acquisizione di diritti a tutela dei gruppi etnici, linguistici, religiosi, politici, con particolare attenzione alla condizione femminile e all'ecologia). L'obiettivo è quello di una *democratizzazione* della società. Le strutture organizzative collegate al Pkk si sono progressivamente trasformate (attraverso processi discontinui di crisi, scioglimenti, scontri, defezioni, fondazioni) adattando la propria articolazione a tali obiettivi.

Ocalan ha discusso e analizzato a fondo anche le radici religiose dello stato[710]: la derivazione di molte idee e nozioni politiche da strutture religiose o teologiche,

[710] Cfr. Ocalan A., *Scritti dal carcere. Gli eredi di Gilgamesh. Dai sumeri alla civiltà democratica. Vol. 1*, Edizioni Punto Rosso, 2011

mostrando come la religione e l'idea della divinità abbiano condotto alle prime identità sociali della storia, formando il collante ideologico delle società tribali, in quanto comunità pre-statuali, durante il Neolitico, e come successivamente, perdendo progressivamente significato per l'identità comune, le pratiche del sacro e le idee del divino vennero trasferite sulle strutture di potere, come sovranità.

Per Ocalan il fondamento dello Stato è essenzialmente, piuttosto che formalmente, teocrazia. L'essenza dell'ideologia dello Stato, necessaria alla sua formazione quanto e più dell'esercizio della violenza nel dominio sulla società, è radicata nella sua origine che Ocalan colloca proprio nei processi di civilizzazione in Medio Oriente attorno alla nascita del tempio e alla casta dei sacerdoti.[711] Generalmente gli stati moderni si definiscono secolari, rivendicando che i vecchi legami tra religione e stato sono stati recisi e che la religione non è più una parte dello stato. Secondo Ocalan questa è, evidentemente, solo una metà della verità. Anche se le istituzioni religiose o rappresentative del clero non partecipano più alla presa di decisioni politiche e sociali, esse le influenzano ancora allo stesso modo di quanto siano a loro volta influenzate da idee politiche e sociali. Pertanto, il secolarismo, o laicismo come viene chiamato in Turchia, tuttora contiene elementi religiosi. La separazione dello stato dalla religione è il risultato di una decisione politica. Non viene in modo naturale. [...] Nozioni come *stato secolare* o *potere secolare* restano ambigue. Lo stato-nazione ha anche allocato un certo numero di attributi che servono a rimpiazzare più antichi miti e rituali di radice religiosa come: *nazione*, *patria*, *bandiera nazionale*, *inno nazionale* e molti altri. In particolare nozioni quali *unità di stato e nazione* servono a trascendere le strutture politiche materiali e sono, in quanto tali, una reminiscenza della unità con Dio di impronta pre-statale.[712] Perciò dal suo punto

[711] Cfr. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza*. *Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, pp. 260-261
[712] Cfr. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

di vista si può parlare soltanto di *stati apertamente religiosi* e *stati nascostamente religiosi*.[713]

Seguendo un'analogia con l'usanza di costringere le tribù assoggettate a venerare gli dèi della tribù dominante, tale processo viene definito di colonizzazione o assimilazione. «Lo stato-nazione è uno stato centralizzato con attributi semi-divini che ha completamente disarmato la società e monopolizzato l'uso della forza»[714].

Sarebbe proprio tale tendenza da parte dello stato-nazione di trascendere le proprie basi materiali, i cittadini, a richiedere il potenziamento di istituzioni che ne proteggano le basi ideologiche e le strutture legali, economiche e religiose, attraverso quindi l'espansione della burocrazia civile e militare: «burocrazia e stato-nazione non possono esistere l'una senza l'altro»[715]. Da rilevare è che, per Ocalan, il ruolo di garanzia del sistema, della base produttiva dei processi di estrazione del profitto rivestito dalle burocrazie sia appartenuto tanto agli stati-nazione "amici del capitalismo" nel campo neoliberale, quanto a quelli nel campo del "socialismo reale". Attraverso la burocrazia «lo stato-nazione addomestica la società nel nome del capitalismo ed aliena la comunità dalle sue fondazioni naturali»[716].

Ritornando sul concetto di *assimilazione* e *colonizzazione* come forma del processo di assoggettamento proprio dello stato-nazione nei confronti della società, la necessità da parte dello Stato di produrre una soggettività astratta, dotata di una sua formalità giuridica, ossia la cittadinanza, come base della propria esistenza, si esprime nella tendenza a unificare, assimilare

> tutti i tipi di idee spirituali ed intellettuali e le culture per poter conservare la sua stessa esistenza. Mira a creare una singola cultura nazionale, una singola identità nazionale ed una singola comunità religiosa unificata. Così rinforza una cittadinanza omogenea. La

[713] Cfr. Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza*. *Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016, pp. 260-261
[714] Cfr. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013
[715] Cit. *ivi*
[716] Cit. *ivi*

> nozione di cittadino è stata creata come risultato di una ricerca per questa omogeneità.[717]

Dunque questa tensione di assoggettamento definisce la transizione del rapporto di subordinazione delle classi subalterne dalla forma privata a quella statale, moderna. L'ordine sociale che ne consegue è «il risultato di un *progetto di ingegneria sociale*» ottenuto con l'uso della forza militare o finanziaria, e spesso mediante l'oppressione o l'assimilazione forzata di minoranze, culture e lingue. «La storia degli ultimi due secoli è piena di esempi che illustrano i tentativi violenti di creare una nazione che corrisponda alla realtà immaginaria del vero stato-nazione»[718].

Ora, tali considerazioni conducono a una definizione dello stato-nazione, tanto estranea alla cultura dominante, quanto astrusa per i movimenti di matrice socialista e democratica: uno stato-nazione che, contrariamente al senso comune, non «si preoccupa del destino della gente comune» ma è piuttosto, per dirla con Ocalan,

> «il governatore nazionale del sistema capitalistico a livello mondiale, un vassallo della modernità capitalista [...] implicato nelle strutture dominanti del capitale [...]: è una colonia del capitale, [...] serve i processi di sfruttamento capitalistico. [...] Non è con la gente comune – è un nemico dei popoli»[719].

Lo sviluppo della diplomazia coordina le relazioni tra stati-nazione e con i monopoli internazionali, sulla base del loro riconoscimento reciproco o della coercizione attraverso la guerra.

L'analisi critica dello stato-nazione di Ocalan comprende anche le sue basi ideologiche e culturali: nazionalismo, scienza positiva, sistema patriarcale, religiosità. Il nazionalismo è descritto come una ideologia di carattere metafisico, dunque una religione, che occulta la rete di poteri e gerarchie, i rapporti di dominio e sfruttamento, e che pervade la cultura, la scienza, le arti, le relazioni sociali e la religiosità stessa. La scienza positivista è rappresentata come la mania

[717] Cit. *ivi*
[718] Cit. *ibidem*
[719] Cit. *ivi*

di preservare il carattere descrittivo e tecnicista del paradigma scientifico moderno – basato su una realtà intesa come interamente osservabile e calcolabile – anche quando esso, di fronte alle ricerche sulla meccanica dei quanti, sulla formazione dell'universo e sulla biologia molecolare – ricerche che invece mostrano il rapporto intrinseco tra osservatore e fenomeno e l'irriducibilità della realtà all'osservabilità – rivela il suo carattere antiscientifico e anti-intuitivo, orientato al dominio piuttosto che alla conoscenza. Il sessismo è visto come fondamento del processo di consolidamento delle strutture e gerarchie del dominio dello stato, la sua base sociale realizzata attraverso il patriarcato e la subordinazione delle donne nell'economia della riproduzione sociale e nella struttura della famiglia; lo schema di assoggettamento della donna costituisce la base ideologica e sociale per la formazione delle gerarchie e delle classi, quindi la base della proprietà privata e dell'oppressione violenta nella società; attraverso la repressione delle donne si realizzano nella società la schiavitù, l'oppressione, la colonizzazione dei corpi e delle coscienze; senza di essa la società dello stato-nazione non è concepibile. Infine viene riconosciuto il ruolo delle religioni, con i suoi effetti politici, militari, giuridici, economici, culturali, come soggetto attivo e complementare degli apparati dello stato-nazione, mostrando come in alcuni casi religione e nazionalismo coincidano (da questo punto di vista Daesh, che il movimento curdo combatte, rappresenta un esempio paradigmatico). [nota]

Perciò, dentro quella che Ocalan chiama *modernità capitalista*, la creazione di uno stato-nazione sarebbe il risultato di un interesse separato della classe dominante, e quindi un nuovo sistema di oppressione e di repressione. Pertanto senza l'opposizione alla modernità capitalista, non ci sarebbe posto per la liberazione e l'autodeterminazione dei popoli.

Per questi motivi la creazione di uno stato-nazione indipendente curdo è un'opzione che è stata progressivamente accantonata e poi scartata come soluzione della questione curda, ed è stata intrapresa la lotta per un'opzione autonomista e democratica definita *confederalismo democratico*.

Il confederalismo democratico

Ricostruire l'esperimento del confederalismo e l'applicazione dell'autonomia democratica avviato in Rojava a partire da un punto di vista esterno non è facile, per la scarsità di informazioni a riguardo e soprattutto l'impossibilità di una narrazione neutrale e oggettiva in uno scenario di guerra. Le testimonianze di alcuni inviati corrispondenti, e di alcuni *foreign fighters* che hanno partecipato alle iniziative politiche e militari in Rojava, come Davide Grasso, attivista di Askatasuna, aiutano a operare una ricostruzione:

> Quando la guerriglia curda cacciò esercito e polizia siriani dal Rojava (19 luglio 2012), il vuoto militare fu riempito dalle unità di protezione popolare (Ypg), che non potevano risolvere, tuttavia, il problema della creazione dell'organizzazione della vita sociale e dell'economia. Il Pyd si fece promotore di un'intesa tra diverse forze politiche, sociali e religiose della Siria settentrionale, che si riconoscessero nella possibilità di una gestione autonoma della regione e nel principio dell'autogoverno popolare (principio nelle corde, peraltro, della cultura mediorientale). L'intesa fu propizionata da una complessa opera del Tev Dem, il "movimento per la società democratica" che il Pyd aveva fondato anni prima, all'indomani della repressione della rivolta curda del 2004, assieme ad altri partiti di sinistra del Rojava (tra cui, per citarne alcuni, il partito comunista e il partito progressista democratico). Il Tev Dem assunse quindi, nel 2012, l'iniziativa politica per la creazione delle nuove istituzioni, sempre cercando l'intesa e il compromesso tra le diverse componenti religiose, sociali e linguistiche e sfruttando il prestigio accumulato grazie ai successi ottenuti sul campo dalle Ypg.[720]

Nello stesso documento alcuni stralci della testimonianza, che qui riporto, restituiscono l'elemento della processualità rivoluzionaria del confederalismo democratico e la sua differenza rispetto a una rivoluzione incentrata sulle istituzioni dello Stato e sulla loro conquista o eliminazione immediata e violenta:

> Una differenza essenziale con gli stati è tuttavia, come accennavamo, che nel "sistema dell'autonomia" i consigli esecutivo e legislativo non sono prioritari, ed anzi dovrebbero gradualmente ridurre il loro ruolo, fino tendenzialmente ad estinguersi in ottemperanza al principio per cui, spiega Saliha, "se la gente ha un problema non deve aspettare qualcuno dall'alto per risolverlo, ma darsi da fare in prima persona per trovare

[720] Cit. Infoaut.org (Dall'inviato di Infoaut e Radio Onda d'Urto a Qamishlo, Rojava), *Rojava: come si crea un processo rivoluzionario*, su Infoaut.org, 28/05/2016

soluzioni". Non a caso, racconta, appena ottenuta la dichiarazione di autogoverno resa possibile dal lavoro che ha portato alla creazione dei consigli cantonali, il Tev Dem ha potuto lasciare ad essi la gestione dell'intesa politica tra le diverse componenti religiose e linguistiche della regione, per dedicarsi finalmente alla trasformazione sociale vera e propria, a partire dai consigli cittadini, "per instillare nelle persone l'idea di divenire padrone di sé stesse".

I militanti del Tev Dem ammettono che la rivoluzione economica è partita in ritardo, ma una serie di ostacoli storici e sociali hanno ritardato il processo in corso adesso. "I consigli cittadini furono il primo passo, due anni fa, ma si rivelarono insufficienti – spiega un compagno europeo – perché troppa gente vi partecipava, e troppe erano le problematiche di cui venivano investiti; fu così che si passò alla costruzione immediata delle comuni". La creazione delle comuni fa parte del sistema elaborato da Ocalan il quale, anche per assicurarsi che fosse compresa la loro centralità, ha scritto in una memoria per il Tribunale dell'Aja che, una volta libero, sarà della vita della comune del suo villaggio natale che si andrà a occupare. A Qamishlo e dintorni esistono attualmente 115 comuni ed altre cinque sono sul punto di essere avviate. Esse si occupano tanto di connettere la popolazione con qualsiasi problematica amministrativa che coinvolga altre istituzioni, quanto di risolvere i problemi locali (se possibile con risorse locali), di contribuire all'autodifesa popolare e di proporre iniziative politiche generali. Feirusha dice che in esse si esprime la forza (*hez*) della società: "Si tratta di una cosa nuova, e all'inizio la gente non capiva a cosa servissero. Ora va meglio, si è diffusa molta più consapevolezza e questa è per noi una vittoria molto grande". La rivoluzione è a buon punto, dice: "lo dimostra la nascita delle cooperative: quando la gente ha l'iniziativa di fondare una cooperativa, e nella sua comune ci sono 200 o 400 persone, è un grande risultato perché si respinge il pericolo della depressione economica".

Nelle comuni c'è un comitato per la salute, che paga le cure a chi sta male se non ha sufficienti mezzi e, spiega Selman Sheiki, copresidente del consiglio cittadino di Amuda, distribuisce anche le medicine gratuite che arrivano dal consiglio esecutivo. Ad Amuda ci sono quattro case del popolo ai quattro punti cardinali della città, e ognuna di esse coordina tra le quattro e le cinque comuni, per un totale di diciotto. Ciascuna delle comuni esprime due copresidenti, e i 36 copresidenti della città si uniscono a sette membri fissi, eletti da assemblee popolari, a formare i 43 membri del consiglio cittadino. Fondamentale è non confondere il consiglio cittadino con la municipalità, "il" comune, come diremmo in Italia: quest'ultimo esiste ancora, in attesa che il sistema delle comuni e dei consigli sia in grado di organizzare l'intera vita associata, e ancora assume su di sé questioni ordinarie o urgenti come la raccolta dei rifiuti (peraltro

drammamente disattesa in Rojava), e dovrà a sua volta scomparire (almeno secondo i progetti) quando il sistema *comunardo,* non-comunale, sarà in grado di sostituirlo (il "comunalismo" – l'ideologia statunitense da cui Ocalan trae ispirazione – deriva infatti da "la comune" e non certo dai "comuni").

È impossibile comprendere tutto questo se non si tiene conto che, nella visione del Tev Dem, è in atto una lotta tra popolazione e dominio gerarchico tradizionale, incarnato dai poteri sociali e territoriali tradizionali (notabilato incancrenito, chiese, partiti, residui di amminsitrazione statuale, patriarcato tribale, ecc.). Il Tev Dem stesso, fine e ironico regista del processo rivoluzionario, ha coordinato questi poteri e li ha collocati in istituzioni a immagine e somiglianza di quelle statali (i consigli cantonali e il loro coordinamernto) per poi dedicarsi a costruire gli attori della loro potenziale distruzione, secondo una concezione gradualistica memore – tra le altre cose – dei fallimenti prodotti dall'eccesso di violenza rivoluzionaria di diverse esperienze comuniste storiche. Le istituzioni municipali o cantonali dovranno quindi sì essere esautorate gradualmente dall'assunzione di responsabilità sociale della popolazione, ma il Tev Dem non attende l'ascesa celestiale di tale elemento, semmai ne supporta la nascita tanto militarmente quanto nella forma della presenza organizzativa e della continua offerta di collaborazione. Non a caso le tizie e i tizi del Tev Dem sono sempre in giro tremendamente indaffarati, qua e là per il Rojava a immaginare e costruire progetti economici, sanitari, finanziari, di autodifesa o di giustizia: sono come geniali di capitani d'impresa dedicati al progetto dell'eliminazione del capitalismo.[721]

Che cos'è il confederalismo democratico? Riportiamo una definizione sintetica dello stesso Ocalan.

Questo tipo di governo o di amministrazione può essere chiamata una *amministrazione politica non statale* o una *democrazia senza stato*. I processi decisori democratici non devono essere confusi con i processi conosciuti dalla pubblica amministrazione. Gli stati amministrano soltanto quando le democrazie governano. Gli stati sono fondati sul potere; le democrazie sono basate sul consenso collettivo. L'ufficio nello stato è determinato per decreto, anche se può essere in parte legittimizzato dalle elezioni. Le democrazie usano le elezioni dirette. Lo stato usa la coercizione come un mezzo legittimo. Le democrazie poggiano sulla partecipazione volontaria. Il confederalismo democratico è aperto verso altri gruppi e fazioni politiche. E' flessibile, multi-culturale, anti-monopolistico, ed orientato al consenso. L'ecologia e il femminismo sono i pilastri

[721] Cit. *ivi*

centrali. Nel contesto di questo tipo di auto-amministrazione diventerà necessaria una economia alternativa, che aumenti le risorse della società invece che sfruttarle per sopperire giustamente alle molteplici necessità della società.[722]

Vanno qui sottolineati alcuni elementi notevoli:

- La definizione insiste su differenze fondamentali e apparentemente inconciliabili tra democrazia e stato, sul piano giuridico, politico, amministrativo, militare
- L'opzione dell'autogoverno e dell'auto-amministrazione è collegata alla necessità di sviluppare un sistema economico alternativo
- Ecologia e liberazione delle donne sono considerati pilastri teorici e orientamenti pratici fondamentali
- Si tratta di un modello *aperto* e in costruzione, flessibile e orientato al consenso

La libertà di associazione politica – sulla base dell'espressione dell'identità etnica, territoriale, nazionale – e la possibilità di un bilanciamento dei poteri di gruppi e associazioni – in merito a competenze, giurisdizione, grado gerarchico – fondato sull'autonomia e sull'uguaglianza, sia sul piano orizzontale sia su quello verticale – cioè sul piano delle relazioni tra gruppi e sul piano dei livelli di coordinamento centrale-regionale-locale – sono tra i fondamenti del confederalismo democratico. L'elemento innovativo più importante è che tale modello prevede la possibilità di coesistenza e unitamente di uguaglianza sostanziale, sul piano delle relazioni di potere, tra nuove associazioni politiche e modelli istituzionali tradizionali.

L'insieme di questi elementi corrisponde alle esigenze di organizzazione dei gruppi sociali all'interno una società considerata complessa e contraddittoria. Infatti l'aspetto *aperto* del confederalismo democratico contiene in sé l'idea che tutte le forme di organizzazione sociale e politica non possano essere decise e strutturate arbitrariamente, *a tavolino*, ma poggino invece sull'esperienza storica,

[722] Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

nel rapporto talvolta conflittuale tra tradizione e innovazione; un'idea in contrasto con la spinta accentratrice e monopolistica tipica di ogni forma di centralismo statalista che non sia il risultato di una rivolta sociale. L'organizzazione sociale e politica quindi discenderebbe dalla *vita* stessa della società, dalla sua *storia* ed *esperienza*.[723] L'organizzazione della società, e non la strutturazione di monopoli[724], rappresenta il focus politico di tale modello, seguendo una tendenza storica fondamentale delle comunità umane a organizzarsi in gruppi (clan, tribù etc.) e a strutturare le relazioni sul piano federativo, osservando come ciò avvenga talvolta, nella storia, anche nella strutturazione interna di grandi organizzazioni politiche con una struttura verticale e centralizzata come gli imperi. Ciò avverrebbe poiché tale tendenza sarebbe *desiderabile* per le esigenze della società, mentre strutture centralistiche avrebbero come unica motivazione la conservazione del potere dei monopoli.

Come fu per Gramsci[725], anche Ocalan ritiene che una rivoluzione *politica* – intesa come conquista dei monopoli di potere, economici, politici, ideologici, militari – non possa, da sola, creare una nuova società. Questo assunto ha conseguenze importanti sul terreno della critica dello stato-nazione, e sulla necessità di definire un'alternativa democratica moderna a ciò che egli chiama *modernità capitalista*. Infatti la società è per Ocalan essenzialmente orientata ai valori *politici*; quindi il ritrarsi dalla partecipazione attiva, descritta come *disincanto, disillusione*, sarebbe piuttosto una reazione all'*alienazione* che risulta dalla scomposizione della società in *categorie* e *termini* funzionali alla divisione sociale del lavoro prodotta dai monopoli capitalistici. Il potere politico e militare di uno stato centralizzato può agire solo *esternamente* alla società, producendo *etica* e valori. Questo fatto fa sì che la società – in termini di coesione e adesione – ne risulti progressivamente indebolita, e che l'ordine legale e la pace possano

---

[723] Cfr. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

[724] Cfr. la celebre definizione dello Stato ad opera di Weber «per Stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale - e nella misura in cui - l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922; *Economia e Società*, trad. it. 1974, 1° vol., p. 53)

[725] Cfr *supra*, *Consigli e partito, la strategia della rivoluzione sociale*

essere garantiti solo rafforzando la connotazione di classe, borghese, del potere politico, dunque attraverso un ulteriore accentramento dei poteri. Ciò aumenta la contraddizione tra stato-nazione e democrazia, laddove la continuità dell'uno implica la soppressione dell'altra. In effetti, come rilevato in precedenza, tale fenomeno è facilmente osservabile nel modificarsi della costituzione formale e materiale degli stati, sia sul piano nazionale sia su quello sovranazionale.[726] Di fronte a questo il confederalismo democratico si presenta come un'alternativa sperimentabile che Ocalan definisce come base di un progetto di *modernità democratica*: una società fondata su basi etiche e sull'abbandono del principio politico di unità monolitiche/omogenee come unica forma di sviluppo delle società. Il sistema di funzionamento del confederalismo democratico prevede infatti la possibilità per i gruppi (sociali, culturali, territoriali, economici) di ogni strato sociale di esprimersi e associarsi, attraverso gli organi democratici: incontri locali, riunioni generali, consigli. Ciò stimola la nascita e lo sviluppo di diversi gruppi politici, catalizza un processo di *integrazione politica* della società. Strutture federali e di auto-amministrazione vengono riconcepiti completamente rispetto al quadro di riferimento delle democrazie liberali – laddove ciascuna struttura è intesa come livello gerarchico di organizzazione dello stato-nazione – quali strumenti per la partecipazione e l'espressione sociale. L'uso di questi strumenti rappresenta un incentivo alla *politicizzazione della società* intervenendo sull'aspetto più importante della crisi dello stato: la crisi della rappresentanza e della rappresentazione sociale e politica; si rafforza così l'autonomia e capacità di espressione dei soggetti sociali. Il coordinamento dell'espressione di gruppi e tendenze diversificati e liberi all'interno dei processi decisionali locali costituisce una forma di *democrazia partecipativa*, in cui il grado di partecipazione corrisponde al grado di salute e di forza della democrazia. Le decisioni vengono prese dunque sul piano *locale*, sulla base dell'espressione autonoma di attori e gruppi sociali, quindi essenzialmente libera – al contrario dello stato-nazione che implica per il mantenimento del suo grado

[726] Cfr. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

di potere un elemento di coercizione violenta e dunque la perdita della libertà – ma è sul piano *globale* che deve collocarsi il coordinamento e la *guida pensante* di tale processo decisionale.

Secondo Ocalan «essenzialmente, lo stato-nazione è una entità strutturata militarmente. Gli stati-nazione sono in effetti i prodotti di tutti i generi di guerre interne ed esterne»[727]. La strutturazione militare dello stato-nazione non si ferma alla sua fondazione ma si costruisce sulla militarizzazione dell'intera società; le istituzioni civili sarebbero un accessorio dell'apparato militare, per quanto *dipinto* con colori democratici e liberali. Infatti per tale ragione le democrazie liberali non esitano a mettere in campo soluzioni autoritarie di fronte alle crisi. Ocalan afferma chiaramente che «l'esercizio fascista del potere è la natura dello stato-nazione. Il fascismo è la forma più pura dello stato-nazione». L'antidoto a questo tipo di militarizzazione della società è costituito dall'*autodifesa*. Secondo Ocalan, infati, le strutture sociali che sono prive di meccanismi di autodifesa tendono a perdere la loro identità, la loro natura politica e la capacità di prendere decisioni democraticamente. Perciò i meccanismi di autodifesa non si basano limitatamente sulla dimensione militare, ma sulla capacità di conservazione delle identità, la coscienza politica, e la dimensione democratica. Il confederalismo democratico può essere perciò definito come un meccanismo di autodifesa della società, che non implica il monopolio delle forze armate per la sicurezza interna ed esterna, ma il loro «controllo da parte delle istituzioni democratiche», attraverso cui la società «deve essere in grado di determinare i loro compiti». In particolare il compito di «difendere la volontà libera della società» da interventi esterni e interni. E ciò è effettivamente quanto si è verificato nei territori del Rojava.

A proposito delle modalità, dei codici del dibattito politico all'interno del confederalismo democratico, Ocalan precisa che la *lotta per l'egemonia* – intesa come lotta per assicurare la leadership tra istituzioni democratiche attraverso la loro legittimazione ideologica – e le pratiche ad essa connesse –

[727] Cit. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

marginalizzazione del dissenso, imposizione burocratica e autoritaria delle decisioni, arbitrarietà – sono escluse dalla vita politica, assumendo invece la prospettiva opposta, sul piano politico-istituzionale della gestione dei problemi collettivi: lo sforzo continuo di migliorare la comprensione dei problemi, il rispetto del dissenso, l'assunzione democratica delle decisioni.

La prospettiva di Ocalan, sebbene impostata e sperimentata sul piano regionale e locale, non esclude l'organizzazione del confederalismo democratico su quello internazionale. Egli ipotizza una rete di coordinamento delle *società nazionali* confederate, in opposizione alle Nazioni Unite – che coordinano stati-nazione sotto l'egemonia dei monopoli capitalistici – allo scopo di ottenere decisioni migliori e di perseguire le prospettive generali di lotta – pace, ecologia, giustizia, produttività – nel mondo intero.

Nella presentazione del Confederalismo Democratico come prospettiva di organizzazione della società differente dalla struttura dello stato-nazione emergono motivi che accomunano il pensiero di Ocalan sia alla tradizione marxista-leninista, sia alle riflessioni del socialismo libertario, al movimento ecologista e a quello femminista, alle teorie sul municipalismo. Con la specificità culturale e antropologica maturata nella lotta per la questione curda. È stato scritto molto sulla maturazione del pensiero di Ocalan attraverso la lettura di Bookchin, Illich, Wallerstein, e la prosecuzione in regime di carcerazione del suo impegno politico, della sua lotta per il popolo curdo e la sua autodeterminazione. Mi sembra che si possa rilevare una certa continuità sul piano metodologico con i problemi affrontati da Gramsci quasi un secolo prima. Invariata rimane anche la prospettiva generale della lotta di classe e dell'abbattimento del sistema capitalistico. Tuttavia c'è un elemento fondamentale di divergenza tra il pensiero di Ocalan e la tradizione marxista-leninista che attiene al problema della conquista del potere politico – dittatura del proletariato, transizione al socialismo – e che vede Ocalan collocarsi su una traccia calcata quasi in contemporanea e che accomuna, anche se con motivazioni, caratteristiche, esiti, molto diversi, la

lotta del Pkk e del popolo curdo e l'esperimento del confederalismo democratico in Rojava con la lotta dell'Ezln e dei popoli indigeni del sud-est messicano e l'esperimento dei municipi autonomi in Chiapas. L'abbandono della conquista del potere come elemento centrale della dottrina rivoluzionaria, l'enfasi posta sulla capacità di dialogo, la possibilità strategica di convivenza con le strutture economiche e statali esistenti che permane nell'orizzonte del loro superamento attraverso la costruzione del soggetto democratico, la conduzione democratica della lotta per il loro superamento e abbattimento, la preferenza per i metodi pacifici (ma non pacifisti, nel senso che è esclusa la non-violenza come prescrizione, ed è invece riconosciuto il diritto-dovere all'autodifesa delle comunità) – sono caratteristiche nuove di questi movimenti, nati sul terreno insurrezionale, cresciuti su quello democratico, eppure mai assimilati dalle strutture di potere dominanti, ma da esse aspramente combattuti e repressi. Afferma Ocalan:

> Rovesciamenti rivoluzionari della fondazione di un nuovo stato non creano cambiamenti duraturi. Alla lunga, la libertà e la giustizia possono essere raggiunte soltanto all'interno di un processo dinamico democratico - confederato.
>
> Neppure il rifiuto totale o il completo riconoscimento dello stato sono utili per gli sforzi democratici della società civile. Il superamento dello stato, in particolare dello stato-nazione, è un processo a lungo termine. Lo stato sarà sopraffatto allorché il confederalismo democratico avrà dimostrato le sue capacità di saper trovare soluzioni ai problemi sociali. Ciò non significa, tuttavia, che gli attacchi da parte degli stati-nazione debbano essere accettati. Le confederazioni democratiche sosterranno l'auto difesa in ogni occasione.[728]

Possiamo descrivere dunque il confederalismo democratico come una forma di amministrazione autonoma, in contrasto con l'apparato amministrativo dello stato-nazione. Tuttavia, afferma Ocalan, la coesistenza delle due forme è possibile, almeno «finché l'apparato burocratico dello stato-nazione non interferisce con le questioni centrali dell'amministrazione autonoma» con il ricorso di quest'ultima all'autodifesa. Questo vuol dire che le confederazioni

[728] Cit. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

democratiche non sono in guerra con nessuno stato-nazione ma che esse possono difendersi dai tentativi di assimilazione.

Riporto di seguito la definizione dei principi del confederalismo democratico in Kurdistan ad opera di Ocalan.

> Principi di confederalismo democratico
>
> 1. Il diritto all'auto determinazione dei popoli include il diritto ad un proprio stato. Tuttavia, la fondazione di uno stato non aumenta la libertà di un popolo. Il sistema delle Nazioni Unite che è basato sugli stati-nazione si è rivelato non efficace. Nel frattempo, gli stato-nazione sono diventati ostacoli seri per ogni sviluppo sociale. Il confederalismo democratico è il paradigma di contrasto dei popoli oppressi.
>
> 2. Il confederalismo democratico è un paradigma sociale che non implica lo stato. Non viene controllato dallo stato. Allo stesso modo, il confederalismo democratico è il piano culturale ed organizzativo di una nazione democratica.
>
> 3 Il confederalismo democratico è basato sulla partecipazione totale. I suoi processi decisionali stanno all'interno delle comunità. Livelli superiori servono solo al coordinamento ed all'implementazione del volere della comunità che manda i suoi delegate alle assemblee generali. Per un limitato spazio di tempo sono istituzioni portavoce ed esecutive. Tuttavia, il potere decisionale di base rimane nelle istituzioni a livello radicale.
>
> 4. Nel Medio Oriente, la democrazia non può essere imposta dal sistema capitalista e dai suoi poteri imperiali che danneggiano soltanto la democrazia stessa. La propagazione della democrazia radicale è elementare. E' l'unico approccio che possa aver a che fare con i diversi gruppi etnici, le religioni e le differenze di classe. Si adatta bene anche con la struttura confederata tradizionale della società.
>
> 5. Il confederalismo democratico in Kurdistan è un movimento anti-nazionalista. Mira alla realizzazione del diritto di auto difesa dei popoli dall'avanzare della democrazia in tutte le parti del Kurdistan senza far questioni sui confine politici esistenti. Il suo scopo non è la fondazione di uno stato-nazione curdo. Il movimento intende stabilire strutture federali in Iran, in Turchia, Siria e Iraq affinché siano aperte a tutti I curdi ed allo stesso tempo formino una confederazione ad ombrello per le quattro parti del Kurdistan.[729]

[729] Cit. Ocalan A., *Confederalismo democratico*, Edizioni Iniziativa Internazionale, 2013

Abbiamo notato in precedenza[730] come l'esperienza di un'amministrazione autonoma nel campo di sperimentazione del confederalismo democratico necessiti anche della transizione a un sistema economico alternativo. Ma come stanno rispondendo a tale necessità il movimento dei curdi e le altre comunità nei territori del Rojava in cui è in atto tale sperimentazione? A partire dalle testimonianze delle esperienze di autoamministrazione che dalla dichiarazione dell'autonomia nel 2012 si sono sviluppate nella regione emerge un quadro complesso fatto di risposte e invenzioni molteplici, a carattere locale, collegate fra loro in un continuo scambio. Un filo conduttore importante è a connessione forte che c'è tra le istituzioni politiche e democratiche dell'autogoverno e le forme di organizzazione sociale dal livello molecolare delle Comuni di quartiere ai livelli superiori, e tra queste e l'organizzazione del lavoro – produzione, commercio, servizi. Ogni cantone del Rojava – Jazeera, Kobane ed Efrin – ha una sua amministrazione. Si tratta di territori che sono stati progressivamente liberati dall'occupazione delle milizie del Daesh. Ad esempio a Qamishlo, capitale del cantone di Jazeera, cittadina di duecentomila abitanti situata al confine con la Turchia, secondo la testimonianze di Haval, presidente di Tevdem – l'organizzazione di collegamento tra i partiti del Kurdistan siriano ed i movimenti sociali e che guida l'autogoverno cittadino:

> l'autoamministrazione […] è stata impegnata nella riorganizzazione delle istituzioni e nella stesura delle nuove leggi. L'unità organizzativa e decisionale minima della comunità si chiama Komin (comune). I komin sono organizzati principalmente su base territoriale, ma ci sono anche komin di donne o di gruppi etnici specifici. In ogni quartiere ci sono 7/8 Komin che eleggono rappresentanti nei consigli di quartiere e poi nei consigli cittadini. Nei Komin si elaborano proposte, richieste e si risponde collettivamente ai bisogni delle comunità. Nei consigli cittadini tornano le proposte di legge dell'amministrazione autogestita per miglioramenti ed approvazione.[731]

Ma il cuore pulsante dell'esperimento rivoluzionario risiede nella strategia della transizione ad un altro sistema economico, fondato sull'economia sociale e

---

[730] Cfr. *supra*

[731] Cit. Haval X., *La terza via del Rojava: il modello delle comuni e delle cooperative*, su Dinamopress.it, 15/12/2016

su un approccio ecologico. L'iniziativa privata non è proibita come in un sistema economico socialista classico, ma organizzata su base cooperativa. Nei progetti di Haval Rachid, co-presidente del dipartimento di economia, l'organizzazione delle cooperative dovrà costituire l'80% dell'economia. In effetti in questi anni ne sono nate centinaia e di tipi diversi a un ritmo molto elevato di diffusione. Con la redistribuzione delle terre sono nate cooperative agricole composte da diverse decine a diverse migliaia di persone che si occupano di gestire la produzione agricola e di allevamento, la trasformazione dei prodotti, la loro distribuzione commerciale e il loro consumo. In questo caso il ricavato viene in parte distribuito ai lavoratori, ma la maggior parte viene reinvestita nell'estensione del progetto. Le quote sociali possono essere acquistate in denaro o ottenute prestando servizio lavorativo. La produzione seleziona le forniture e i trattamenti evitando i prodotti chimici e qualsiasi relazione di dipendenza dal mercato. Ci sono poi cooperative di artigianato, ristorazione, trasformazione di prodotti alimentari. L'autosufficienza alimentare è ovviamente il problema economico più urgente in una zona colpita dall'embargo e dalla guerra. Le cooperative sono promosse dai movimenti sociali, da forme di associazione dei gruppi di cittadini, e dai Komin, e sostenute economicamente e politicamente dalle amministrazioni. Molte cooperative sono promosse dal movimento di donne KongraStar. La sperimentazione è molto viva e aperta a soluzioni diverse nel tempo e nello spazio, quindi all'invenzione di nuovi modelli, alle interazione delle esperienze cooperative tra loro, allo scambio con esperienze di cooperazione internazionale. E sta permettendo a territori che sono stati teatro di guerra recentemente di risollevarsi da un punto di vista economico e sociale.[732]

Per concludere vorrei sottolineare che negli ultimi mesi, con i successi riportati nella guerra a Daesh e la liberazione di molte città e villaggi in Siria da parte delle forze combattenti – ormai non più solo le Ypg e Ypj del movimento curdo, ma alleanze militari formate da gruppi di volontari internazionali e organizzazioni armate popolari di diverse etnie, come Arabi, Yezidi, Armeni e

[732] Cfr. *ivi*

Turkmeni sotto la sigla di Sdf (Syrian Democratic Forces) – insieme all'avanzamento dell'organizzazione su base municipalista e confederale delle città liberate attraverso il protagonismo della popolazione locale, la rivoluzione dell'autonomia democratica e confederale ha definitivamente superato la sua dimensione etnica per trasformarsi in un processo complesso. Diviene così sempre più difficile la tattica, utilizzata in Turchia dal premier Erdogan, di *etnicizzazione* del conflitto, e l'orizzonte *internazionale*, il carattere multietnico, il significato universale della rivoluzione cominciata in Rojava diventano sempre più un problema con cui i governi nazionali delle superpotenze impegnate nel conflitto siriano e nei conflitti in Medio Oriente – Stati Uniti, Turchia, Russia, e gli altri paesi arabi – che da sempre hanno giocato la tattica del *divide et impera* utilizzando e alimentando conflitti etnici, religiosi, le guerre civili per imporre lo stato di guerra e le dittature di tipo coloniale alle popolazioni e tutelare i propri interessi nazionali, dovranno fare i conti.

4.3 L'orizzonte neomunicipalista

Un'importante ricerca intitolata *World Protests 2006 – 2013* ha analizzato 843 moti di protesta nel mondo in un periodo di otto anni proponendo la conclusione che ci troviamo nell'epoca più rivoluzionaria della storia – più intensa dal punto di vista della mobilitazione sociale delle fasi condensate attorno al 1968, al 1917 e al 1848 – in cui si fa spazio un *nuovo concetto di rivoluzione* ed emerge un *nuovo soggetto politico*. In base a degli indicatori i ricercatori autori dello studio hanno classificato gli obiettivi principali di queste mobilitazioni per categorie:

> • **Economic Justice/Anti-Austerity**: 488 protests on issues related to reform of public services, tax/fiscal justice, jobs/higher wages/labor conditions, inequality, poverty/low living standards, agrarian/land reform, pension reform, high fuel and energy prices, high food prices, and housing.
>
> • **Failure of Political Representation and Political Systems**: 376 protests on lack of real democracy; corporate influence, deregulation and privatization; corruption; failure to receive justice from the legal system; transparency and accountability; surveillance of citizens; and anti-war/military industrial complex.
>
> • **Global Justice:** 311 protests were against the the International Monetary Fund (IMF) and other International Financial Institutions (IFIs), for environmental justice and the global commons, and against imperialism, free trade and the G20.
>
> • **Rights of People**: 302 protests on ethnic/indigenous/racial rights; right to the Commons (digital, land, cultural, atmospheric); labor rights; women's rights; right to freedom of assembly/speech/press; religious issues; rights of lesbian/gay/bisexual/transgendered people (LGBT); immigrants' rights; and prisoners' rights. A lesser number of protests focus on denying rights to specific groups (eg. immigrants, homosexuals).[733]

Come si vede, accanto al tema della giustizia economica e alla lotta contro le politiche di austerità (gestione dei servizi sociali) e le disuguaglianze, emergono in maniera preponderante le proteste legate al fallimento del sistema politico e

[733] Cit. Ortiz I., Burke S., Berrada M., Cortes Saenz H., *World Protests 2006-2013*, Iniziative for Policy Dialogue, Columbia University, Settembre 2013

rappresentativo. Inoltre l'obiettivo della *democrazia reale* compare sorprendentemente come l'obiettivo singolo prevalente:

> An unexpected result of the study is the intensity of demands from around the world for "real democracy", a cause of 26% of all protests counted and the single most prevalent protest issue to emerge from the study. Understood as the call for a society in which people participate directly in the decisions affecting their lives and experience the benefits of liberty and equality in their daily lives.[734]

In un recente articolo Zibechi ha definito il presente, riferendosi soprattutto alla realtà latinoamericana, come l'*era dell'ingovernabilità*, caratterizzata da tre fattori:

> La prima è la crescente potenza, organizzazione e mobilitazione de *los de abajo*, dei popoli indigeni e neri, dei settori popolari urbani e dei contadini, dei giovani e delle donne. […] La seconda è l'accelerazione della crisi sistemica globale e la disarticolazione geopolitica, che ha fatto un balzo in avanti con la Brexit, l'elezione di Donald Trump, la persistenza dell'alleanza Russia-Cina per frenare gli Stati Uniti e l'evaporazione dell'Unione Europea che vaga senza meta. […] La terza consiste nell'incapacità delle élite regionali di trovare qualche via d'uscita di lungo respiro, come è stato per il processo di sostituzione delle importazioni, la costruzione di un minimo di stato sociale capace di integrare alcuni settori dei lavoratori e una certa sovranità nazionale. Su questo tripode si è stabilita l'alleanza tra imprenditori, lavoratori e Stato che ha potuto proiettare, per alcuni decenni, un progetto nazionale credibile anche se poco consistente. La combinazione di questi tre aspetti rappresenta la "tormenta perfetta" nel sistema-mondo e in ogni angolo del nostro continente.[735]

La crisi globale ha funzionato da catalizzatore del processo di disfacimento del sistema dei partiti, in particolare con l'erosione del partito di massa. Questa tendenza si è intrecciata con la tendenza della sconfitta dei partiti e delle coalizioni di *centro-sinistra* – con l'assorbimento delle formazioni *socialdemocratiche* in formazioni di governo espressione dell'*establishment* e con il disfacimento delle forze politiche della sinistra radicale. Ciò ha

---

[734] Cit. *ivi*

[735] Cit. Zibechi R., *L'era dell'ingovernabilità*, Traduzione a cura della redazione di Cronache Latinoamericane. Da Raùl Zibechi, *La era de la ingobernabilidad en America Latina* pubblicato il 28/04/2017 su La Jornada

determinato l'effettiva esclusione di interi settori sociali dalla rappresentanza politica parlamentare – e anche dagli istituti di rappresentanza sociale, sindacati e associazioni di categoria – e alla distruzione dell'equilibrio *bipolarista* nella maggior parte dei paesi europei. Questi fenomeni, qui sommariamente menzionati, hanno prodotto un dibattito nei movimenti sociali e in ciò che rimaneva delle formazioni politiche della sinistra sulla necessità di riformulare una teoria e una pratica, un orizzonte, dell'organizzazione politica.

In un recente articolo sulla rivista *Left* Emanuele Profumi osserva i processi di sperimentazione di forme di democrazia diretta e democrazia partecipata, soprattutto in Occidente, come parte dello scontro sociale aperto dal fallimento della democrazia liberale e da ciò che Bobbio negli anni Ottanta chiamava *le promesse non mantenute della democrazia*[736], sottolineando come «Non è l'attacco sferrato da populismi totalitari ad allontanare i cittadini. È lo scontro tra democrazia e capitalismo. Se lo Stato diventa un'azienda privata e i politici freddi tecnocrati, il sistema implode. La soluzione? Rafforzare la democrazia diretta o partecipata»[737] e formulando una serie di proposte sulla forma deliberativa delle possibili nuove istituzioni democratiche. In un altro articolo in cui intervista Yves Sintomer[738], considerato il maggiore studioso di democrazia diretta e partecipata, sottolinea come secondo quest'ultimo allo stato attuale «il governo dei partiti non riesce più a ricomporre i conflitti sociali» e che la possibilità disegnata dall'emersione della spinta democratica dei movimenti sociali sia «una vera rivoluzione. Come quella che ha portato allo Stato sociale o al suffragio universale. A livello locale con l'autogoverno, a livello nazionale con elementi di democrazia partecipativa»[739].

Tra le aggregazioni politiche di sinistra in Europa poche sono riuscite a interpretare l'urgenza di un progetto di radicale trasformazione della società a

---

[736] Cfr. Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, 2005
[737] Cit. Profumi E., *La democrazia diretta ci salverà*, su Left, 07/01/2017
[738] Cfr. Sintomer Y., *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Dedalo, 2009
Cfr. Sintomer Y., *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente*, Ediesse, 2009
[739] Cit. Profumi E., *Rinnovare la democrazia da sinistra. Ecco come*, su Left, 07/01/2017

partire dall'emergenza sociale prodotta dalla crisi economica, a dare una continuità alle mobilitazioni che attraversano i settori popolari contro gli effetti della governance europea che hanno visto nei movimenti del 2011 (Occupy, 15M, primavere arabe, indignados, Blockupy, etc.) il loro apice di esplosività e portata, a dare progettualità a un cambiamento radicale delle opzioni di governo. Tra queste ci sono state Syriza in Grecia e Podemos in Spagna.

La vicenda di Syriza è legata alla fallimentare e per certi versi tragica esperienza di governo del primo ministro greco Tsipras (e del suo ex ministro delle finanze Varoufakis) che si è arenata nel tentativo di rinegoziare con la Troika le condizioni di risanamento del debito pubblico greco per poter avviare un vasto programma di riforme sociali per rispondere alle condizioni di emergenza sociale della popolazione colpita dalla crisi e da anni di politiche di *austerity* imposte dalla Troika ai governi socialdemocratici e liberali attraverso i famosi *memorandum*.[740] Non mi soffermo qui sulle ragioni e sugli effetti del fallimento di Syriza. Mi limito a segnalare sulla scorta di numerose e attente osservazioni che nonostante il fallimento politico di quell'esperienza e nonostante la profonda sofferenza ed emergenza sociale che colpisce gli strati inferiori della popolazione, oggi nella società greca esiste e permane una profonda e vitale sedimentazione di discorsi, pratiche e organizzazioni nate dentro i conflitti sociali: organizzazioni mutualistiche per i diritti sociali e i bisogni primari – sanità, abitazione, alimentazione, educazione; processi di autogoverno locale di quartieri e territori; esperimenti cooperativistici e collettivistici di gestione della produzione, dei consumi, dei servizi; un notevole fermento artistico e culturale. Questo notevole patrimonio ha permesso alla società greca di ricostruire un tessuto di legami sociali solidaristici e di frenare da un lato gli effetti devastanti della crisi (emarginazione, diffusione dell'eroina, depressione e suicidi, recrudescenza dei rapporti sociali in generale) e dall'altro l'avanzata di derive autoritarie, nazionaliste e razziste, spinta da organizzazioni

[740] Cfr. Varoufakis Y., *I deboli sono destinati a soffrire? L'Europa, l'austerità e la minaccia alla stabilità globale*, La nave di Teseo, 2016

neofasciste come Alba Dorata, costituendo oggi un baluardo strategico per il futuro della democrazia in Grecia, e di conseguenza in tutta Europa, specie nei paesi cosiddetti PIIGS.

Il fallimento dell'esperienza greca, e di altri processi classici di *verticalizzazione politica* del conflitto e delle organizzazioni di base dei movimenti sociali, e la contemporanea tenace resistenza ed espansione di esperimenti democratici basati sull'autonomia e il confederalismo e su percorsi neomunicipalisti, ha imposto una riflessione e una ricollocazione delle strategie dei movimenti radicali per la trasformazione della società, e ha spinto una fase di sperimentazione che ha visto moltiplicarsi tentativi di organizzazione capaci di coniugare nuove forme di organizzazione del conflitto sociale e della rappresentanza, nuova prassi istituente, produzione giuridica autonoma ed esperimenti amministrativi.

Movimenti sociali e governo in Europa, la sfida di Podemos

Podemos nasce per iniziativa di un gruppo di intellettuali e attivisti del movimento del 15M sulla base di una reinterpretazione delle teorie di Laclau, dei movimenti altermondialisti e delle correnti neobolivariane in America Latina, nella chiave della costruzione di un'organizzazione politica. In pochi anni Podemos è riuscita a raccogliere consensi, attivismo e risultati elettorali nel corpo sociale, a partire da una reinterpretazione della lotta politica che superava lo schema del conflitto sinistra-destra e abbracciava quello del basso-alto – il popolo, la moltitudine, il "99%" contro le oligarchie politiche e finanziarie. Nella prima fase l'entusiasmo che ha accompagnato l'affermazione di Podemos alle elezioni europee del 2014 nasceva dalla continuità di un forte movimento di autorganizzazione con le mobilitazioni del 15M e col tessuto sociale e organizzativo che esse avevano sedimentato. Raccolti i primi importanti risultati anche alle amministrative, fino alle elezioni legislative del dicembre 2015 è prevalsa all'interno dell'organizzazione un'opzione politica *centralistica* e votata a fare del partito una *macchina da guerra elettorale*. Ciò aveva condotto a

fratture nel dibattito interno e all'espulsione e all'allontanamento di migliaia di militanti. Dopo le elezioni del 2015, che avevano visto l'affermazione di un'altra macchina politica, *ciudadanos*, simile al M5S italiano, concorrente diretta di Podemos sui temi della *lotta alla casta* ma con un'ispirazione meritocratica, civista, legalitaria e nazionale orientata al centro-destra, si è aperto un aspro dibattito all'interno dell'organizzazione. Nel II congresso del Vistalegre di Podemos il dibattito ha assunto il profilo di uno scontro per la direzione politica dell'organizzazione impersonato dai due storici leader di Podemos, Errejòn e Iglesias, in cui si sono confrontate diverse posizioni. Riporto qui una sintesi puntuale e critica, e a mio avviso condivisibile, di tale dibattito e delle sue implicazioni generali:

> Per Errejón e i suoi, nelle società capitaliste avanzate come la nostra, dopo decenni di individualismo e depoliticizzazione neoliberale, una breccia incolmabile separa le ambiziose aspettative di rottura delle minoranza più informate, organizzate e mobilitate dalle grandi maggioranze sociali molto più passive e conservatrici, irrimediabilmente più spaventate dal disordine che dalla ingiustizia. Non c'è quindi, nel diario di bordo errejonista, alternativa diversa per la trasformazione sociale dalla lotta nel terreno dello Stato con le sue norme, guidata da un partito e da leader che rappresentano carismaticamente i desideri di una cittadinanza, la cui mobilitazione politica di massa e diretta sarebbe già storicamente impossibile, e che mantiene alcune caratteristiche più conservatrici a cui ci sarà da rassegnarsi per ottenere qualche possibilità di vittoria.
>
> Da questa concezione errejonista, inizialmente assunta da tutta la direzione di Podemos nel primo Vistalegre, sembra separarsi Iglesias dopo le elezioni generali del 20 Dicembre. Tra il 20D e il 26J, Iglesias promuove l'alleanza elettorale con Izquierda Unida e assume buona parte delle critiche provenienti dai settori di attivisti duramente accantonati dopo il primo Vistalegre, riconciliandosi e cercando l'appoggio degli Anticapitalistas […] Ha ragione Iglesias a segnalare le incongruenze e i rischi dell'ipotesi errejonista. Il neoliberalismo non è solo una maniera di governare dalle istituzioni, ma un insieme di dispositivi e abitudini economiche, sociali e culturali che permeano l'insieme della nostra esperienza individuale e collettiva. Gli stessi intellettuali che sono sacri per Errejón, come il boliviano Alvaro Garcia Linera o l'argentino Ricardo Foster, segnalano oggi, in piena crisi del populismo progressista latinoamericano, la manifesta insufficienza dei cambiamenti indotti dallo Stato per ribaltare il neoliberalismo senza la complicità attiva di una società civile mobilitata che,

> nelle occasioni giuste, può e deve assumere in prima persona la leadership dell'azione politica trasformativa, anche di fronte a governi amici di ampia basa popolare. Sono certe, come avverte Errejón, le enormi difficoltà che affrontano questi processi di azione e mobilitazione collettiva in società così atomizzate e depoliticizzate come le nostre, ma la proposta di evitare questi processi sostituendoli con una aggregazione sociale diffusa, ed in generale passiva, attorno alla leadership carismatica e al gioco retorico, risulta semplicemente assurda come via per una trasformazione sociale sostanziale e duratura, e inoltre pericolosa come potenziale alibi conformista per un mero ricambio delle élites, o addirittura per potenziali riappropriazioni reazionarie o autoritarie. [741]

In effetti gli avvenimenti recenti in America Latina[742] sembrano costituire un nodo problematico sul futuro del *ciclo progressista* incarnato nelle diverse esperienze di governo[743] del continente e nei movimenti sociali che ne hanno accompagnato l'affermazione e, in alcuni casi, anche la crisi. Su questi nodi troviamo oggi, anche a sinistra e nei movimenti sociali, posizioni molto diverse e in alcuni casi nettamente discordanti.

Barcelona en Comù e le coalizioni civiche neomunicipaliste

Durante le ultime elezioni amministrative in Spagna c'è stata l'affermazione di decine di piattaforme politiche cittadine che hanno portato al governo di alcune tra le maggiori città (Madrid, Barcellona, Cadice) e decine di medi e piccoli centri delle coalizioni civiche formate da organizzazioni di sinistra, realtà di movimento, comitati di *barrio*, associazioni sindacali, gruppi ambientalisti, collegate in diversi modi con il *levantamiento* del 15M ma che pur riconoscendosi nell'orizzonte generale del *càmbio* non hanno trovato in Podemos e nelle altre organizzazioni politiche della sinistra radicale (es. Izquierda Unida) il dispositivo organizzativo e politico in cui confluire.

---

[741] Cit. Moriche J. F., *Podemos ante el Segundo Vistalegre*, su Hoy.es, 09/02/2017, trad. it *Podemos verso il secondo Vistalegre*, su Euronomade.info, http://www.euronomade.info/?p=8784

[742] La vittoria del neoliberista Macri in Argentina, le proteste di piazza e il tentativo di rovesciamento di Maduro in Venezuela, l'*impeachment* di Dilma Roussef e le rivolte in Brasile etc.

[743] caso a sé stante Cuba, Lula in Brasile, la Kirkchner in Argentina, Chavèz e poi Maduro in Venezuela, Morales in Bolivia, Correa in Ecuador e, Mujica in Uruguay, per citare le più importanti

Tra queste la più importante e politicamente rilevante, su cui mi soffermo, è *Barcelona en Comù*. Pur accettando l'ingresso di partiti (*Podemos* e *Verdi Catalani*) nella coalizione, *Barcelona en Comù* non si identifica nell'espressione locale di una forza politica nazionale, ma anzi valorizza la dimensione autonomista e territoriale della sua formazione. Inoltre si sottolinea che più che una *coalizione*, intesa cioè come un cartello di soggetti politici, si tratta di una *confluenza*, ossia di una convergenza politica in cui al di là delle organizzazioni contano le singolarità, e in cui il processo di formazione della decisione politica e dell'organizzazione avviene in modalità fortemente democratiche. La *democratizzazione* e la *femminilizzazione* della prassi politica – ossia il rifiuto di metodi autoritari e verticisti, dell'imposizione, l'orientamento al riconoscimento delle differenze, una dimensione etica fondata sulla *cura* piuttosto che sul potere – sono alcuni dei punti distintivi di queste esperienze.[744] La *confluenza* si è formata attraverso un processo di partecipazione diffusa, sperimentale, orientato alla politicizzazione attiva dei cittadini. Ada Colau, leader della coalizione e attualmente *alcaldesa* della città, è stata attivista della PAH[745], esponente del movimento *okupa* di Barcellona e dei movimenti contro la guerra. Il programma della sua amministrazione è incentrato su alcune importanti istanze sociali: la lotta contro la *gentrification* dei *barrios*, contro la speculazione immobiliare e finanziaria metropolitana, la tutela del diritto all'abitare e politiche abitative sociali per le fasce deboli della popolazione[746], la regolazione legale e fiscale dell'espansione selvaggia del turismo e delle attrezzature turistiche, interventi sulla trasparenza e sulla lotta alla corruzione con la riduzione dei costi del personale politico e amministrativo dei servizi pubblici, revisione dei progetti pubblici contrari agli interessi collettivi e adozione di politiche per l'occupazione e la tutela dei diritti dei lavoratori, una ristrutturazione della gestione dell'ordine

[744] Cfr. Raunig G., *Confluences. The molecular revolutionary force of the new municipalismos in Spain*, trad. eng. Mulvaney K., su Transversal.at, Settembre 2016

[745] " Plataforma de Afectados por la Hipoteca", una sorta di associazione sindacale per il diritto all'abitare, che tutela gli abitanti da sfratti e ipoteche.

[746] Ad es. sanzioni ed espropriazioni per gli speculatori immobiliari privati (banche e fondi di investimento multiproprietari), misure di sostegno agli affitti, tutela degli inquilini sotto sfratto, abitazioni popolari.

pubblico con il contrasto ai comportamenti violenti, discriminatori e lesivi dei diritti da parte delle forze dell'ordine, una politica per la mobilità sostenibile[747] e per l'accesso agevolato ai mezzi pubblici. Tra le proposte anche l'istituzione di una moneta locale.

Ma il punto più interessante dell'esperienza amministrativa di *Barcelona en Comù* è il suo contenuto radicalmente democratico, che si esprime nell'istanza di autonomia municipalista rispetto alle politiche governative (che si accompagna all'autonomia regionale della Catalogna) e soprattutto nel rapporto con le assemblee di *barrio* e con la fitta rete di associazioni, comitati, movimenti, realtà di lotta, organizzazioni di base della città. Una relazione dialettica, talvolta apertamente conflittuale, ma di riconoscimento reciproco e confronto costante tra l'amministrazione e le istanze di queste strutture sociali e democratiche. Nei primi mesi di amministrazione Barcelona en Comù ha disposto una piattaforma online *Decidim Barcelona* per raccogliere migliaia di proposte dei cittadini e *co-creare* azioni di governo municipale.

Il tema dell'accoglienza ai migranti è stato un altro carattere distintivo dell'amministrazione catalana rispetto al piano europeo e internazionale. Il 18 febbraio 2017 una manifestazione di 160mila persone con alla testa gli esponenti di Barcelona en Comù ha invaso la città per chiedere al governo nazionale di rispettare gli accordi, permettendo e favorendo le politiche di accoglienza dei rifugiati.

Due ricercatori britannici, Oscar Reyes e Bertie Russell, hanno recentemente riassunto in otto punti gli aspetti politicamente interessanti dell'esperienza di governo di Barcelona en Comù:

> 1. Per combattere in modo efficace la xenofobia bisogna affrontare le ragioni reali delle difficoltà economiche dei cittadini e proporre soluzioni altrettanto reali.
>
> 2. Ada Colau è la prima donna a guidare la città. È una delle fondatrici della piattaforma cittadina Barcelona en comú (BComú) ed è portavoce della campagna contro gli sfratti.

[747] Integrazioni di trasporti pubblici con servizi di *bike sharing* e *car sharing*

Guida un gruppo di undici consiglieri comunali, di cui sette sono donne. Rivendica uno stile politico che esprime apertamente contraddizioni e dubbi.

3. BComú è nato attraverso un processo capillare e continuo di ascolto dei cittadini in incontri pubblici insieme a gruppi tecnici e di esperti.

4. Il tentativo è trasformare i cittadini da destinatari passivi di scelte politiche ad agenti attivi nel cambiamento della città. È un percorso complicato e imperfetto, scrivono Reyes e Russell, ma per governare bene bisogna sperimentare nuovi processi che rispondano ai bisogni delle persone.

5. BComú non è espressione locale di un partito nazionale, ma non rifiuta partiti, e anzi amministra Barcellona insieme a Podemos e ai verdi catalani.

6. Prendere il potere nelle istituzioni non basta se non c'è anche il potere che viene dai movimenti di base.

7. È importante costruire una rete di relazioni con esperienze politiche di altri paesi.

8. Nella gestione dei servizi essenziali la scelta non è solo tra privato e pubblico. C'è una terza possibilità: risorse e servizi trattati come beni comuni e controllati, prodotti e distribuiti dai cittadini in base ai loro bisogni. [748]

Tra gli elementi da sottolineare – oltre i processi di partecipazione, la sperimentazione di un modo diverso della politica democratica, la centralità dei beni comuni come orizzonte politico e giuridico alternativo alla proprietà privata e al pubblico statale – vi è l'impegno degli attivisti e dell'amministrazione di Barcelona en Comù a costruire una convergenza internazionale di esperienze neomunicipaliste simili e accomunate da un rifiuto radicale della governance europea, delle politiche di austerity. Quella che più volte è stata evocata nei *meeting* internazionali come *rete delle città ribelli*.

All'interno di Barcelona en Comú, che è un partito "pesante", e non "leggero" come Podemos, vi è infatti una commissione internazionale che lavora da oltre un anno a una mappatura dei progetti neomunicipalisti esistenti in tutto il globo: da liste civiche nate dal basso che governano alcune città, grandi come Napoli o la cilena Valparaíso o piccole come l'inglese Frome, a progetti che hanno fatto il salto alla politica e che si

[748] Cit. De Mauro G., *Attivi*, articolo su Internazionale.it, 16/03/2017;
Cfr. Russel B. & Reyes O., *Eight lessons from Barcelona en Comú on how to Take Back Control*, articolo su Opendemocracy.net, 08/03/2017

> trovano ora all'opposizione in Comune, come Coalizione Civica a Bologna, Buongiorno Livorno o Ciudad Futura a Rosario in Argentina, fino a movimenti con un'agenda municipalista che non hanno ancora deciso di presentarsi a delle elezioni in Italia, Francia, Polonia, Stati Uniti, Germania, Grecia, Danimarca e un'infinita di altri paesi. L'obiettivo è quello di creare una rete municipalista internazionale.[749]

È il caso dell'incontro internazionale *Fearless Cities* promosso a Barcellona a giugno 2017 che vede la partecipazione di movimenti e aggregati amministrativi da tutto il mondo, per discutere di neomunicipalismo, ruolo delle città e delle politiche urbane nei cambiamenti climatici, ripubblicizzazione e controllo democratico sulla gestione dei servizi, lotta alla povertà e all'esclusione sociale, nuove istituzioni democratiche e processi di partecipazione e democrazia diretta, rapporto con le migrazioni e col tema dell'accoglienza, contrasto alla speculazione immobiliare e finanziaria e programmazione democratica dello sviluppo urbano. L'interesse e l'adesione che suscitano tali iniziative mostrano la molteplicità delle esperienze di neomunicipalismo e permettono di costruire una mappa complessa della loro diffusione territoriale e del loro grado di eterogeneità.

Le città ribelli: commons e nuove istituzioni

Sulla spinta di alcuni percorsi di movimento e di alcune esperienze amministrative si sta costituendo sul piano internazionale un tentativo di convergenza, chiamato in modo evocativo *rete delle città ribelli*.

Anche in Italia troviamo esperienze interessanti in alcune città importanti – tra cui Napoli, Roma, Taranto, Bologna, Pisa, Palermo, Messina – e in molti piccoli centri: piattaforme partecipative neomunicipaliste che hanno fatto propri alcuni strumenti politici – assemblee di quartiere confederate tra loro; piattaforme partecipative per la costruzione di programmi politici di governo e di mobilitazione; *audit* sul debito pubblico e sulle politiche municipali. Il tema

[749] Cit. Forti S., *Oltre il municipalismo: la sfida all'Europa dell'alcaldessa Ada Colau*, su Micromega-online, 21/04/2017

unificante è la decisionalità: la riformulazione democratica dei processi di *decisione* politica su programmi, deleghe, rappresentanze, iniziative. Gli assi fondamentali comuni a queste sperimentazioni sono la produzione di modelli politici e giuridici di governo e autogoverno dei *commons*, e la produzione di nuovi modelli istituzionali orientati alla democrazia reale, cioè a processi partecipativi capaci di articolare un mandato di governo e di amministrazione *dal basso verso l'alto*, di spostare il baricentro della produzione e decisione politica dagli incarichi istituzionali ai soggetti sociali che ne sono interessati.

Nel fare un primo bilanncio sugli appuntamenti che nel 2016 hanno visto i primi incontri tra queste esperienze, tra Barcellona, Napoli e Roma, Francesco Brancaccio, attivista e ricercatore, ha sottolineato che

> Nonostante la diversità dei contesti, da questi incontri sono emersi notevoli punti di *confluenza/convergenza*:
>
> **1.** La possibilità di mettere in rete, o meglio, di *federare* le città ribelli (processo da pensare in modo necessariamente estensivo, coinvolgendo nuovi municipi e nuove città) è la strada privilegiata per rimuovere il blocco, che sul piano dell'immaginazione neoistituzionale, si è prodotto dopo *la débacle* greca. La forma della *federazione* viene individuata come l'unica possibile: alla sovranità si sostituisce l'autonomia, intesa sia come «darsi le regole sa sé» sia come «indipendenza *relativa*»; il tema della rottura delle compatibilità imposte dall'Unione Europea può essere così ripensato, senza rantoli sovranisti o nazionalisti, partendo dal rifiuto del debito delle città. Consolidando così, sul piano orizzonte, forme di contropotere, in grando di accumulare forza, prima di ogni ipotesi di "verticalizzazione".
>
> **2.** Le esperienze neomunicipaliste conferiscono nuova centralità alla *partecipazione*, riportata al suo senso originario di *pars capere*. A differenza del passato, anche recente, la partecipazione non si presenta più come funzione integrativa o compensativa del circuito rappresentativo, ma come istanza immediatamente decisionale, e dunque alternativa alla rappresentanza «fiduciaria». La partecipazione è immediato rapporto/scontro tra «il basso» e «l'alto». Inoltre, il processo partecipativo-decisionale si articola in termini pienamente *tecnopolitici*, se con quest'ultimo termine intendiamo l'incursione nello spazio fisico, digitale e mediatico. La riscoperta del piacere della corporeità, dell'esperienza sensibile, e la costruzione di un ecosistema digitale, segnato da flussi e passioni affermative, sono immediatamente interconnessi.

> **3.** Infine, le esperienze neomunicipaliste stanno ricodificando la tematica dei *commons*, oltre la (falsa) alternativa tra beni comuni naturali e artificiali. I beni comuni urbani sono il prodotto dell'attività sociale. Se il diritto moderno si basava sul grande dualismo tra beni e servizi, oggi è l'attività di uso del bene a determinarne la sua natura. Al di là della titolarità della proprietà, ciè che importa è l'uso che di quel bene viene fatto. In questo modo, il diritto vivente diviene occasione di riunificazione delle lotte metropolitane per il sindacalismo sociale e le istanze democrazia reale. Le assemblee popolari, in prospettiva, dovranno sperimentarsi come prototipi consiliaristi.[750]

La questione dei *commons* è particolarmente connessa ai problemi relativi alla gestione del territorio e delle risorse naturali, e rappresenta pertanto la declinazione locale di un problema generale e globale legato alla trasformazione dei modelli di sviluppo economico, energetico, industriale, urbano. In un lavoro collettivo a cura di diversi autori (tra cui Pezzella, Caminiti, Cacciari, Sullo) intitolato *La repubblica dei beni comuni*, si insiste proprio sulla necessità di superare i dispositivi emergenziali e autoritari che concorrono a una gestione centralistica e oligarchica – nonché spesso fallimentare sul piano della sostenibilità economica, della salute pubblica, dell'efficacia tecnica – dello sviluppo sui territori sottolineando il nesso forte che c'è tra democrazia, territori e beni comuni:

> La gestione dei territori e dei beni comuni richiede il controllo del modo in cui vengono prese le decisioni che riguardano il loro uso, a cominciare dal livello locale. La "seconda tecnica" e l'economia della decrescita - che possono "arrestare" la megamacchina della crescita infinita - sono per loro natura diffuse, molecolari, incardinate nel territorio e nei modi di vita degli abitanti. Esse investono ogni ambito della vita sociale, della mobilità e della produzione dei beni necessari alla conservazione della vita; influenzano anche il modo di gestire gli effetti di tale produzione (i rifiuti, ad esempio), l'abitare, le politiche urbanistiche.
>
> Nel primo decennio del nuovo secolo, in modo crescente benché poco visibile (a causa dello strabismo culturale e dell'asservimento dei media) è sorto un enorme movimento a difesa del territorio e per i beni comuni; oltre a dare tangibili prove politiche, determinando l'elezione di alcuni sindaci e i referendum su acqua e nucleare, esso ha

[750] Cit. Brancaccio F., *Dal diritto alla città alle città ribelli. Né Mafia-Capitale, né Capitale-Mafia*, su Operaviva.info, 30/05/2016

> elaborato una sua compiuta visione della società. Tale visione si è espressa nelle campagne chiamate "consumo di suolo zero", "acqua pubblica", "rifiuti zero", "salviamo il paesaggio", "contro le grandi opere" e altre. Esse sono tutte “locali”, cioè comunitarie, territoriali, "consiliari", estendendo a dimensioni nuove l’antico consiliarismo operaio di fabbrica. Tutte hanno forme di "coordinamento nazionale", che si dedicano prevalentemente alla elaborazione culturale e alla relazione reciproca, rispettando l'autonomia di ogni soggetto[751]

La sperimentazione di piattaforme neomunicipaliste e la costruzione di nuove istituzioni sociali capaci di creare una situazione di *doppio potere* nei confronti delle istituzioni formalmente riconosciute dallo Stato si confronta ovviamente col tema delle politiche pubbliche in materia economica, sociale, di sicurezza, coi problemi collegati alla gestione del patrimonio pubblico, delle reti e dei servizi.

Uno dei problemi più urgenti riguarda la gestione dei servizi pubblici. In particolare in Italia, specie dopo le battaglie dei comitati e la vittoria del referendum contro la privatizzazione dei servizi idrici (giugno 2011) – la cui istituzione è stato uno dei risvolti pratici del lavoro giuridico compiuto dalla commissione Rodotà[752] – la proprietà e la gestione, pubblica o privata, delle reti e delle aziende del ciclo dell’acqua è divenuto tra i temi più caldi e controversi nel dibattito politico e nella società.

Nonostante il referendum, le amministrazioni di diversi enti locali hanno trovato *escamotages* per procedere alla privatizzazione di rami d’azienda e segmenti della gestione dei servizi idrici in diverse regioni e comuni italiani.

Tuttavia esistono esperimenti che vanno in controtendenza. È il caso di Napoli dove la vecchia società (Arin) è stata trasformata in una società a completa partecipazione pubblica (Abc, acronimo di Acqua Bene Comune) con un meccanismo di *governance* che include una partecipazione sociale della

---

[751] Cit. Pezzella M. (a cura di), *La Repubblica dei beni comuni*, su Democraziakmzero.org, Giugno 2012

[752] Cfr. Parisi F., *I “beni comuni” e la Commissione Rodotà*, su Labsus.org, 19/04/2009
Cfr. Montalbano G., *Una nuova commissione Rodotà per i beni comuni*, su MicroMega (http://temi.repubblica.it/micromega-online/), 15/02/2013

cittadinanza nell'esercizio del controllo sulla gestione dei servizi e dell'azienda.[753]

Come ha rilevato giustamente un acuto osservatore a proposito del processo neomunicipalista napoletano rispetto alle condizioni generali:

> Se il *neomunicipalismo* intende se stesso come nuova forma di esercizio della sovranità popolare, esso deve capire che (nei fatti) va a riflettersi sulla legittimità – quanto meno nelle forme attuali – di altri *poteri*, ridefinendone la natura ed il ruolo, e soprattutto l'ambito in cui si esercitano. A partire dalle assemblee elettive. Se infatti le assemblee popolari dialogano direttamente con le amministrazioni, contribuiscono *de facto* a quel processo di svuotamento delle assemblee elettive. Devono porsi quindi la questione del *senso* di queste ultime.[754]

La questione della *legittimità* delle nuove istituzioni del neomunicipalismo impatta sulla *giurisdizione* e sui *poteri* della macchina amministrativa e ridefinisce il ruolo della *rappresentanza*. L'istituto della rappresentanza non viene cancellato, ma di fatto agganciato ad altre pratiche, svuotato della sua sacralità e anche salvato dal proprio fallimento, ritornando a essere uno strumento tra altri con una funzione relativa. Le assemblee, le reti sociali, i processi di autorganizzazione e di lotta rifiutano di porsi in una dimensione subalterna e rivendicativa e assumono su di sé il tema della decisione politica, della proposta, della deliberazione e dell'applicazione del governo della società. Si tratta di una continua sperimentazione che non ha programmi e tappe prescritte ma che si avvale dell'intelligenza creativa e s'incardina sui rapporti di forza che progressivamente essa stessa conquista. Perciò nulla è garantito o scritto sul futuro di questi processi, ed è probabile che molti di essi possano implodere, essere riassorbiti, schiacciati, ma ciò che essi sedimentano nell'abitudine, nelle prassi, nei cambiamenti delle mentalità, nella trasformazione dei luoghi della politica, i segni che lasciano nelle città, non sono facilmente eliminabili, sono anzi qualcosa di irreversibile, il carburante di nuove trasformazioni, la possibilità di nuove sperimentazioni.

---

[753] Cfr. Lucarelli A., *Beni comuni. Dalla teoria all'azione politica*, Dissensi, 2011
Cfr. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza 2011

[754] Cit. Tomaselli E., *Sul 'neomunicipalismo'*, su enricotomaselli.wordpress.com, 27/12/2016

Queste questioni s'intrecciano con la tensione crescente tra lo spazio di autonomia delle amministrazioni locali e regionali rispetto allo Stato. In Italia questa vicenda ha avuto connotazioni storiche particolarmente complesse fin dal processo unitario. Nella sua storia repubblicana le Regioni, costituzionalmente riconosciute, sono state istituite solo nel 1970. Le riforme successive, a fronte di un apparente decentramento federale, costituiscono di fatto la conferma di un modello centralistico dell'amministrazione pubblica sullo Stato, con una divisione di competenze, giurisdizioni che si è tradotta in un caos sul piano della gestione delle risorse. Mentre gli elementi strategici, di pianificazione, e di capacità legislativa autonoma sono in secondo piano. Oggi esiste a livello internazionale un ampio dibattito sul federalismo regionale e sul ruolo strategico dei comuni soprattutto rispetto alle grandi città. Si affacciano nuove proposte interessanti dalla Spagna all'Italia come quella dell'*Unione delle Autonomie* che sostituisce al vecchio e logoro ideale dell'unità nazionale attraverso lo Stato unitario un progetto di unione di formazioni politiche autonome unite tra di loro.[755] La sfida sarà quella, per i movimenti e le amministrazioni, di restituire a queste strategie un orizzonte realmente democratico, e tramutarli in un'occasione di sperimentazione di nuovi modelli istituzionali capaci di rispondere alle sfide del presente: la gestione dei servizi pubblici, le risorse comuni, lo sviluppo urbano, la sicurezza sociale, la salute pubblica, la funzione produttiva delle città, l'appropriazione privatistica e il contrasto alla gentrificazione.

Il carattere delle nuove istituzioni può attingere, come abbiamo visto, a un vastissimo patrimonio tradizionale e di sperimentazioni di forme di democrazia diretta, mutualismo, processi deliberativi, che esistono e si sviluppano dai millenni nella società e che con il grado di socializzazione e di interazione prodotto dalla vita nelle metropoli, dallo sviluppo digitale, dalla scolarizzazione di massa e da altri fattori ad essi collegati assumono possibilità nuove e radicali.

---

[755] Cfr. Ferraro G., Greco O., *Italie. Dalla nazione all'unione. Autonomie e nuovi soggetti sociali*, Rubbettino, 2016

Appendice
L’anomalia napoletana: movimenti sociali, beni comuni e assemblee popolari

La situazione politica della città di Napoli ha suscitato un certo interesse nel dibattito politico per l’anomalia che essa contiene rispetto al quadro nazionale e internazionale. Se complessivamente in Italia dopo il 2011 il livello di partecipazione della movimentazione sociale e del conflitto ha imboccato una fase di riflusso – seppur discontinua e caratterizzata da momenti di riemersione sulla scena pubblica – a Napoli le cose sono andate diversamente. Ritengo non casuale il fatto che il teatro di questa *anomalia* sia uno spazio politico cittadino per i motivi che ho esposto in questa ricerca.

La sconfitta del centro-destra e la dissoluzione del centro-sinistra alle elezioni comunali hanno fotografato una dimensione politica molto aperta e disponibile alla sperimentazione di nuove forme di organizzazione. A mio avviso sul piano delle lotte sono tre i fattori che hanno determinato fortemente questa situazione: 1) la stagione delle lotte contro le discariche e gli inceneritori durante lo stato di emergenza-rifiuti in Campania; 2) il movimento degli studenti e dei precari dell’Onda del 2008, e del 2010 contro la legge Gelmini, il governo Berlusconi e le misure di distruzione del welfare imposte dalla crisi; 3) la permanenza storica delle lotte dei disoccupati organizzati attorno alla rivendicazione del salario. Questi tre fenomeni nella loro complessità hanno contribuito a compromettere il consenso delle forze politiche dell’*establishment* e ad allargare quello delle iniziative autonome dei movimenti, imponendo una modificazione dell’ordine del discorso comune attorno ad alcuni temi chiave: la lotta alla corruzione nel sistema politico-amministrativo, la tutela dell’ambiente e della salute pubblica, la partecipazione democratica alla vita politica oltre la delega rappresentativa.

L’elezione di De Magistris non ha però assorbito il potenziale di questa vitalità sociale, che si è espresso in una stagione di continuità dell’iniziativa autonoma sui territori che ha visto moltiplicarsi la nascita, il radicamento e il coordinamento di decine di esperienze di riappropriazione sociale di spazi e luoghi abbandonati, destinati ad uso abitativo, a spazi sociali, a luoghi per la produzione artistica indipendente, ad attività di mutualismo e sperimentazioni di welfare dal basso (mense autogestite, doposcuola popolari, sportelli per il diritto all’abitare, per l’assistenza legale e fiscale, corsi di lingua e assistenza per migranti, polisportive popolari, comitati di quartiere, laboratori artistici, musicali, artigianali, luoghi di formazione e ricerca indipendente). Esperienze eterogenee e distribuite su tutto il territorio cittadino ma che si riconoscono in un orizzonte comune e sono in contatto tramite una ramificata rete di collegamenti tra loro. Ciò ha permesso ai collettivi politici organizzati della galassia dei movimenti sociali di rafforzare la loro capacità di intervento nella città e di continuare a tenere alta la capacità conflittuale dell’opposizione sociale a Napoli. Campagne di contestazione al governo, agli esponenti del Partito Democratico, iniziative di lotta (contro il carovita, gli sfratti, gli sgomberi; contro la guerra, il fascismo e il razzismo; contro la chiusura di ospedali e servizi pubblici), la mobilitazione per lo sciopero sociale, la mobilitazione contro la legge Sblocca-Italia e il commissariamento di Bagnoli, le manifestazioni del Primo Maggio a Bagnoli, l’occupazione simbolica di decine di strutture del patrimonio pubblico e privato contro la speculazione e il degrado. La nascita di comitati di quartiere, gruppi, associazioni, esperienze di auto-recupero di spazi urbani (giardini, parchi, piazze etc.), assemblee di quartiere. Questi elementi rappresentano una nuova vitalità dei gruppi sociali che l’ordine narrativo dell’informazione *mainstream* ha difficoltà a collocare e racchiudere sotto l’etichetta dell’*antagonismo* e dei *centri sociali* se non al prezzo di pesanti omissioni e manipolazioni.

Queste esperienze hanno infatti sedimentato un’*internità* sociale inedita. In alcuni contesti territoriali e sociali hanno progressivamente sostituito le funzioni classiche dei partiti e dei sindacati. Un elemento comune è la tendenza a ricostruire un nesso forte tra *politico* e *sociale*: ad esempio le esperienze di

mutualismo e *welfare autonomo* rifiutano di divenire strutture assistenziali e divengono invece agenti per la costruzione di vertenze, azioni di denuncia e di lotta, piattaforme rivendicative sui servizi pubblici (sanità, trasporti, diritto all'abitare); gli sportelli di tutela legale e fiscale oltre a erogare un servizio divengono agenti di inchiesta sulle condizioni di vita e di lavoro nei quartieri e sul disagio sociale, e promotori di campagne sui diritti individuali e collettivi delle persone socialmente emarginate (migranti, venditori ambulanti, senzatetto, detenuti). Questo tipo di attività ha restituito una credibilità forte a questi attori, aprendo la possibilità di allargare la dimensione politica dell'autonomia. Ciò ha fatto sì che queste esperienze, organizzate attraverso assemblee, collettivi, comitati e in collegamento tra loro, abbiano potuto dar luogo a percorsi di partecipazione politica pubblici in grado di condizionare il dibattito politico cittadino agendo proprio su quel vuoto di idee e di rappresentanza che attraversa i corpi politici tradizionali.

L'amministrazione comunale, incapace di costruire un assetto stabile per la sua maggioranza in consiglio comunale, e aggredita dalle vicende giudiziarie e dagli attacchi politici del Partito Democratico, ha progressivamente allargato il suo impegno nell'interlocuzione e nel riconoscimento politico di queste esperienze, assimilandone contenuti, parole d'ordine e rivendicazioni, su alcune questioni cruciali. Tra queste la vicenda dell'opposizione al commissariamento di governo su Bagnoli, voluto dal governo Renzi e contrastato dai movimenti di lotta e dai comitati territoriali. Tuttavia la maggior parte delle esperienze di movimento (ma non tutte), pur accettando e utilizzando politicamente questo spazio di confronto, si sono rifiutate di farlo precipitare nella classica alleanza politica *di lotta e di governo*, preferendo coltivare non come feticcio ma come strumento di organizzazione e di lotta l'autonomia dei propri contesti decisionali collettivi e l'indipendenza sul piano politico, operando nel confronto con l'amministrazione in maniera selettiva rispetto a obiettivi e strategie.

Nell'estate 2015, alla vigilia dell'apertura della campagna elettorale per le nuove elezioni comunali si è aperto un dibattito. Il rischio intravisto da alcuni era che si palesasse una divaricazione dei posizionamenti politici pericolosa per la

natura di queste esperienze: da una parte settori di movimento e di autorganizzazione disposti a collocarsi direttamente nel percorso elettorale nella coalizione del sindaco, rinunciando alla propria autonomia e costituendo oggetto di misura da pare del sistema della rappresentanza del consenso sociale di queste esperienze nonché fornendo la “stampella sinistra” alla nuova amministrazione attraverso un compromesso tutto soggettivo, senza aprire uno spazio di negoziabilità pubblica dei programmi e degli atti conseguenti; dall’altro la ricomposizione di un’area residuale di espressione del rifiuto del voto e della rappresentanza, senza fare i conti con la dinamica reale dei conflitti e del consenso politico, e senza tradurre quest’opzione nelle sue conseguenze organizzative e politiche, ma agitandola a mero sostegno conservativo della propria identità.

La necessità di costruire una terza via si basava su alcuni presupposti: la necessità di intervenire direttamente nel dibattito politico elettorale rifiutando al contempo la misura e la compatibilità richieste dall’espressione di candidature, e costruendo un discorso politico sui contenuti (programmi e modalità decisionali); la necessità di porre in maniera forte il tema della decisionalità e di sperimentare nuovi processi democratici istituzionali e non formali, basati sulle assemblee e sulla partecipazione diretta; il desiderio di tradurre il consenso disilluso, parziale e disperato di alcuni settori sociali in forza organizzativa, politica, rifiutando la delega come unico strumento di azione politica e ponendo l’accento sull’azione diretta e sull’autorganizzazione; l’esigenza di costruire un’egemonia simbolica e di contenuto nel dibattito politico a partire dall’elaborazione tecnica e politica di alcune problematiche attinenti al governo della città, con l’ambizione di scrivere programmi e mandati di governo dal basso e di dirigerne l’attuazione attraverso un lavoro di pressione fondato su percorsi di partecipazione e di mobilitazione aperti. Dalla condivisione di questi presupposti nacque Massa Critica, un laboratorio politico di sperimentazione e di connessione di pratiche che si riconoscevano in questi orizzonti, senza tramutarle immediatamente né in uno spazio di consenso elettorale né in uno spazio di costruzione soggettiva perimetrata.

La spinta principale è venuta soprattutto proprio da Bagnoli: la lotta contro il commissariamento e per l'attuazione di un programma di riqualificazione urbana basato sulle rivendicazioni dei movimenti di lotta e dei comitati e sugli interessi collettivi degli abitanti, ha spinto gli attori delle mobilitazioni a costituire l'Assemblea Popolare di Bagnoli Libera. Questa assemblea si riuniva periodicamente in plenaria con la partecipazione di centinaia di cittadini e attivisti da tutta la città, e svolgeva parallelamente un lavoro quotidiano di studio, discussione, agitazione, iniziativa di base, costruzione di mobilitazioni, attraverso diversi strumenti partecipativi: tavoli di lavoro tematici, tavoli di coordinamento territoriali, dossier, iniziative di approfondimento e divulgazione, raccolta ed elaborazione di dati, costruzione e condivisione democratica di progetti e piattaforme sui vari temi (lavoro e politiche sociali e occupazionali, spazi sociali, riqualificazione urbana e pianificazione urbanistica, ambiente: in particolare parco verde e spiaggia pubblica, servizi: scuole, trasporti, ospedali e ambulatori).

Attraverso il lavoro di promozione di Massa Critica queste esperienze si sono diffuse in altri quartieri della città: Montesanto, Centro storico, Capodimonte, Sanità, Fuorigrotta, Soccavo, Pianura, Scampia. Ciascuna con proprie caratteristiche specifiche e differenti (tempi e modalità di convocazione, rapporto con le istituzioni di prossimità, qualità e portata dell'iniziativa politica di base, temi oggetto di discussione).

Massa Critica sua volta si è dotata di strumenti di partecipazione e discussione aperti, e ha costruito iniziative pubbliche con l'obiettivo di formulare un programma dal basso per il governo della città e di imporre il riconoscimento delle nuove istituzioni nascenti dalle Assemblee degli Abitanti in diverse zone della città. I tavoli tematici hanno portato a svolgere un lavoro di approfondimento e di proposta politica su alcuni temi chiave (gestione e riqualificazione del patrimonio pubblico, gestione delle aziende partecipate, rifunzionalizzazione dei trasporti, salute pubblica e bonifiche, riqualificazione ambientale, politiche sociali, politiche culturali, accesso ai servizi sociali, tariffe sui servizi pubblici, etc.) e ad affinare le strategie per un controllo dal basso dell'attività istituzionale (audit pubblico, affermazione del diritto d'accesso agli

atti) soprattutto in materia finanziaria, per aggredire il tema del debito e dei patti di stabilità che costituiscono l'attuazione dell'austerity sul piano degli enti locali. In particolare a far emergere alcuni problemi cruciali (il futuro di Bagnoli e dell'area est, la gestione del porto, la gestione della rete e del servizio idrico, la gestione finanziaria del bilancio e il rifiuto della morsa del debito e dei vincoli di bilancio dell'austerity). La capacità di imporre questi temi e anche alcuni punti dell'agenda nel dibattito politico cittadino si è sentita in maniera forte a cavallo delle elezioni. Ad oggi occorrerebbe aprire un bilancio critico dei risultati raggiunti e del profilo dell'amministrazione, nonché delle reali capacità delle soggettività di movimento di tenere aperto il piano della partecipazione e dell'organizzazione in maniera costante e progressiva anche al di fuori della fase di costruzione di Massa Critica e nella fase post-elettorale. Tuttavia l'esperienza di Massa Critica è stata oggetto di attenzione da parte di altre esperienze sul piano nazionale ed internazionale che l'hanno osservata e ne hanno riproposto la dinamica in tante altre città e territori (Roma e Taranto le più importanti in Italia). Si è anche costruita una connessione internazionale con l'esperienza di Barcellona, Madrid e di altre città europee e non. Sicuramente il prodotto più interessante di questa complessa anomalia del rapporto tra movimenti sociali e governo della città è stata la produzione politica e giuridica dei cosiddetti beni comuni.

Successivamente all'occupazione, anzi, la *liberazione* – come rivendicata sui testi di appelli pubblici, volantini, manifesti e articoli – di alcune decine di spazi della città in stato di abbandono, alcune di queste esperienze hanno aperto una lotta per il riconoscimento e il diritto istituzionale all'esistenza e alla moltiplicazione di queste esperienze, dapprima utilizzando tatticamente, in seguito appropriandosene, dei concetti giuridici e politici emersi nel dibattito attorno al tema dei *beni comuni*.

Il caso dell'Ex Asilo Filangieri da questo punto di vista ha costituito un notevole "apripista". Con una serie di atti, delibere in consiglio comunale e in giunta, modifiche dello statuto comunale, recepimento di dichiarazioni d'uso, l'amministrazione comunale ha assunto da un punto di vista giuridico la

disciplina degli "usi civici collettivi urbani" come forma di uso e governo comunitario di tali strutture. Riporto qui uno stralcio del primo comunicato pubblico sulla delibera da parte delle comunità degli spazi liberati:

> Villa Medusa e l'ex Lido Pola a Bagnoli, l'ex Opg (ex Monastero S. Eframo nuovo) e il Giardino Liberato (ex Convento delle Teresiane) a Materdei, l'ex Conservatorio di Santa Fede (Liberata) e lo Scugnizzo Liberato (excarcere Filangieri ex Convento delle Cappuccinelle) al centro storico insieme alla ex Schipa a via Salvator Rosa, non sono assegnati con la delibera n. 446/2016, ma riconosciuti come «spazi che per loro stessa vocazione (collocazione territoriale, storia, caratteristiche fisiche) sono divenuti di uso civico e collettivo, per il loro valore di beni comuni». A partire dalla storica e diffusa mancanza di spazi disponibili alla socialità e di luoghi politici collettivi ed a fronte dei numerosissimi beni disponibili giacenti in stato di abbandono, degrado e sottoutilizzazione, si è riconosciuto nella nostra città che le pratiche di conflitto sociale volte alla riappropriazione diretta e pubblica di questi spazi che oggi chiamiamo "liberati", stanno sperimentando modelli che sono il contrario dell'appropriazione individuale, privatistica e predatoria. Questa delibera riconosce che la necessità di beni comuni è già praticata dalle comunità di abitanti che hanno generato esperienze di socialità nuova e di autorecupero negli spazi altrimenti abbandonati all'incuria ultradecennale e privi di progettualità aperte ai bisogni degli abitanti. […] Questi spazi sono stati riaperti alla vita quotidiana per restituirli alla città e per proteggerli dal pericolo della svendita. È d'altronde tale la nostra idea di beni comuni, che questa e altre delibere precedenti riconoscono "in senso eventuale", in quanto beni che non solo esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali, ma sono comuni in quanto amministrati in forma diretta da collettività/comunità di riferimento emergenti, in assenza di lucro privatistico ed al fine esclusivo di indirizzarli al soddisfacimento di tali diritti. [756]

[756] Cit. *Per una nuova mappa dei beni comuni in autogoverno. Uno, sette, otto, centomila!*, Exasilofilangieri.it, 21/07/2016

Conclusioni

La ricerca sul significato della democrazia oltre lo Stato dimostra che la questione della democrazia è un problema aperto, e che non è affatto un problema per gli "addetti ai lavori", ma anzi un terreno di scontro sulla permanenza o il capovolgimento della piramide che rappresenta l'attuale configurazione oligarchica del governo della società. Un problema che s'incarna nelle condizioni materiali della vita nelle nostre società e nelle sue contraddizioni, nella crisi ecologica, economica, politica del nostro tempo: l'accrescimento delle disuguaglianze e l'istanza di giustizia e diritti sociali; l'accumulazione e centralizzazione dei capitali e il tema della distribuzione della ricchezza; la salvaguardia della proprietà privata e l'emergere del comune nella produzione sociale; l'appropriazione proprietaria e bellica delle tecnologie e delle scienze e la loro liberazione e socializzazione; l'assenza di limiti e di strategie sullo sviluppo e il loro impatto sull'ecosistema e l'esigenza sempre più forte di una riorganizzazione ecologica della società; la crisi delle istituzioni tradizionali della società e dei rapporti sociali e l'esigenza di trovare un nuovo equilibrio tra individuo e società nelle relazioni e nell'etica sociale.

La crisi e il superamento dell'attuale ordine sociale non è un'*utopia* ma la questione all'ordine del giorno, assieme alla crisi della sovranità statuale e alla ricerca di nuove forme dell'organizzazione politica.

La difficoltà di affermare un impianto teorico radicale, coerente, che ripensi i presupposti dell'evoluzione sociale storica, i rapporti sociali, i principi dell'economia, delle scienze sociali, che incarni una coscienza del vivere sociale che abbia una sua dimensione di massa e un suo orizzonte trasformativo, fa sì che questa situazione di crisi si avvicini sempre più al *margine del caos* provocando catastrofi in assenza di alternative. Ma i segnali di singolari controtendenze e di un'evoluzione generale delle intelligenze collettive nella ricerca di nuove forme della prassi sociale esistono, progrediscono, si radicano, ampliano lo spettro delle possibilità storiche, impongono un'attenzione e una riflessione nuova, e il cuore

del problema che essi pongono è proprio l'esigenza di un movimento della società in senso democratico, che sia autonomo e indipendente rispetto allo Stato e alle leggi dello sviluppo capitalistico e alla loro ideologia, dotato di una propria temporalità, di proprie istituzioni, di proprie concezioni del mondo, di proprie culture, linguaggi, mentalità, e di una propria forza. Questa ricerca ha preso in considerazione alcuni processi politici che stanno incarnando queste istanze in modo radicale sia nelle *periferie* del sistema-mondo che nei suoi centri.

In questa ricerca emergono una costellazione di problemi teorici, posizioni, critiche, esempi storici, e una fitta rete di analogie, convergenze, contraddizioni con cui fare i conti per riposizionare teoricamente il problema della democrazia e la sua attualità oltre i limiti del pensiero liberale (Stato di diritto), del pensiero socialdemocratico (Stato sociale) e del fallimento delle loro affermazioni storiche (costituzionalismo, welfare state). A tale scopo ho preso in considerazione e confrontato la problematica attraverso la lettura di diversi autori tra i quali Bookchin, Ocalan, Gramsci, Negri, Marx, Lenin, Horkheimer, Wallerstein, Foucault, Dardot, Laval, Abensour, Rancière, Illich, Castoriadis, Arendt, e una certa interpretazione di Machiavelli e Spinoza; cercando di agganciarla ad alcuni fenomeni e temi di carattere storico-politico quali: l'autonomia zapatista in Chiapas, l'autonomia democratica in Rojava, il movimento Occupy, l'ecologia sociale, la liberazione di genere, la democrazia diretta, il municipalismo, il consiliarismo, l'economia sociale e l'impresa del comune, le vicende della Comune di Parigi e della Repubblica di Kronstadt, l'insurrezione dei sanculotti, le città ribelli. Ho tentato in questo modo di far emergere una fitta trama di reti e costellazioni teoriche, intrecciata con il punto di vista della prassi politica soggettiva.

Sebbene possa apparire strano, possiamo constatare che anche le teorie e la storia dell'anarchismo e della critica libertaria costituiscono oggi un notevole contributo alla questione della democrazia oltre lo Stato, soprattutto alla luce delle trasformazioni e delle vicende storiche del Novecento.

Le analisi, le critiche, i punti di vista differenti presentati in questa ricerca ci permettono però di delineare alcuni elementi di convergenza sulle caratteristiche

di un'idea di *democrazia oltre lo Stato* e sulle configurazioni pratiche che essa va assumendo all'interno di alcuni processi come *autonomia*, *confederalismo*, *neomunicipalismo*. È possibile elencare brevemente le principali idee scaturite da questo lavoro:

- l'idea che Stato e democrazia siano due realtà distinte e in contraddizione, che lo Stato sia in fondo nemico della democrazia, in quanto espressione del dominio di classi, gruppi sociali, di un'*oligarchia* sulla stragrande maggioranza delle persone;
- che la soluzione liberale al problema della libertà politica dell'individuo e dell'esercizio democratico e quindi moltitudinario del potere, cioè l'istituzione della rappresentanza politica, costituisca storicamente una degenerazione della politica democratica;
- che la democrazia si sviluppi principalmente al di fuori dello Stato, nelle istituzioni autonome della società, nei suoi conflitti, che l'integrazione dello Stato democratico e la sua espressione economica, il tentativo di salvare il rapporto capitalistico dalla sua irrazionalità distruttiva ponendo dei limiti al suo sviluppo e dei correttivi sociali ai suoi effetti, e la costituzione formale e materiale di questi rapporti siano una contraddizione storica con dei limiti importanti e oggi più evidenti che mai;
- che lo Stato sia una realtà storica transeunte;
- l'idea che la democrazia non coincida né con la rappresentanza né con il diritto ma che essa sia la potenza della prassi politica di farsi diritto, istituzione, di immaginare e inventare le proprie forme sociali, e che questa *democrazia sociale* s'identifica con la proposizione di una *democrazia del comune*, cioè una democrazia in cui la sfera politica sia immanente alla società e non trascendente;
- quindi che la possibilità dell'invenzione e della produzione di un *diritto del comune* e di *istituzioni del comune* capaci di superare la dimensione duale tra Stato e mercato, e il fondamento del diritto borghese, cioè la proprietà privata, delle sue istituzioni, cioè l'individuo portatore

formale di diritti quali *libertà* e *uguaglianza*, sia oggi un terreno di sperimentazione democratica fondamentale;

- l'idea che l'avanzamento della democrazia coincida con la capacità di trasformare la società e che oggi i capisaldi di questa trasformazione sono inseriti in un nuovo paradigma che assume i principi etici, politici e istituzionali e gli strumenti dell'ecologia sociale come orizzonte di transizione dello sviluppo economico e sociale, della liberazione di genere e la distruzione del sistema patriarcale, del superamento della gerarchia, della democrazia diretta, delle istituzioni municipaliste, del meccanismo confederale come associazione paritaria di aggregati politici sulla base di uno schema pattizio di reciproco sostegno, di un apporto mutualistico e solidaristico per lo sviluppo economico, la tutela dei diritti, il perseguimento di obiettivi di sviluppo sociale, dell'autogoverno e dell'autodifesa come riappropriazione da parte della società delle capacità di difendersi e amministrarsi rifiutando di creare a questi scopi un corpo sociale con interessi separati da quelli della società, come nelle burocrazie e nelle tecnocrazie;
- l'idea che la democrazia debba essere estesa al lavoro e alle relazioni produttive, che un controllo democratico *dal basso verso l'alto* sullo sviluppo economico e sulla gestione dei servizi sia necessario, ma anche che la democrazia sia estesa alle relazioni sociali come etica e modalità di socializzazione tra individui, generi, etnie e gruppi diversi;
- l'idea che la democrazia non sia un modello o uno status ma un processo fatto anche di sperimentazione, e che la base di questo processo sia l'autonomia, cioè la capacità dei soggetti di queste sperimentazioni di determinare e modificare le regole del suo funzionamento, di creare nuove istituzioni senza fondare alcun potere oppressivo e separato ma relazionandosi con processi sociali diversi e difendendo l'autonomia di ciascuno;
- che la dimensione municipale sia la scala organicamente più conforme a questi indirizzi, come dimostrano gli esempi storici, tra i quali quelli

presi in considerazione in questo studio, e come sostenuto da un approccio ecologico alla politica e dalle teorie municipaliste.

La ricerca svolta può far emergere una riflessione critica che ci permette di inquadrare in un'ottica differente il problema della democrazia.

Innanzitutto ci permette di individuare storicamente e ontologicamente il suo soggetto adeguato alla configurazione attuale della dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione: la moltitudine, i molti in quanto molti, non riducibile ad alcun concetto ipostatizzante (popolo, nazione) ed eccedente sia rispetto ai concetti sociologici e giuridici (cittadinanza, etnia, categoria, ceto), sia in qualche misura eccedente rispetto alla semplificazione del concetto di classe legato ai rapporti di produzione; la moltitudine comprende ed eccede questi concetti nel senso che la sua definizione non si risolve in alcuno di essi.

In secondo luogo ci permette di riconoscere i suoi attributi: la capacità di disobbedienza e di insurrezione di fronte al potere costituito, la capacità di cooperazione sociale produttiva e riproduttiva, la capacità di produrre autonomamente istituzioni e prassi sociale.

In terzo luogo ci permette di delineare la sua temporalità: non inscritta in alcuna forma di legge della necessità storica, indeterminata e creativa.

Infine ci permette di ipotizzare i capisaldi di una strategia per la sua affermazione: la ripresa degli strumenti del consiliarismo applicata all'unicum dell'autogoverno della produzione e riproduzione sociale e della strutturazione spaziale e temporale dello spazio pubblico come *vita in comune* attraverso l'esercizio della democrazia diretta; l'istituzione autonoma di imprese della cooperazione sociale collegate sul piano politico; il piano municipalista come scala fondamentale del suo spazio di azione; il piano confederale come scala superiore di coordinamento; il rifiuto e l'esodo dalle forme della rappresentanza; la sperimentazione di una ristrutturazione ecologica della società e dell'economia; il mutualismo come istanza di regolazione delle relazioni sociali applicato all’organizzazione tecnica e politica del lavoro e delle infrastrutture nella sfera della riproduzione sociale (alimentazione, abitazione, educazione, formazione,

cura, assistenza, mobilità); la rivendicazione dell'eguaglianza sostanziale attraverso la lotta contro la concentrazione della proprietà privata nei monopoli e oligopoli, e contro la concentrazione del potere politico nelle burocrazie e tecnocrazie finanziarie e militari; la sottrazione di spazi e tempi di vita al dominio del mercato e dello Stato; la creazione innovativa di forme di vita e di relazione; la creazione di nuove istituzioni sociali e la riappropriazione della capacità di produrre autonomamente diritto da parte dei soggetti sociali.

Mentre il lavoro di ricerca volto a determinare una concezione autonoma della democrazia come capacità di esercizio del potere costituente, della trasformazione rivoluzionaria della società e delle sue possibilità, dei suoi obiettivi, dei suoi limiti costituiscono il compito di una moderna teoria democratica, la costruzione concreta di queste ipotesi costituiscono invece il compito della prassi democratica, cui spetta e spetterà come sempre di determinare e verificare possibilità reali, effetti, limiti della prima.

Difendere la democrazia significa per noi oggi difendere la sua potenza e quindi affermarla nelle sue possibilità reali nella prassi politica scoprendo che essa altro non è che la nostra vita che scopre sé stessa, in cui noi ci scopriamo, in quanto esseri sociali e animali politici, come ciò che siamo e sempre siamo stati, e in questa scoperta determiniamo noi stessi e il nostro destino.

Bibliografia

Letteratura primaria

AA. VV., *Il pensiero critico di fronte all'idra capitalista. Partecipazione della commissione sesta dell'esercito zapatista di Liberazione Nazionale*, iemme edizioni, 2015

Abensour M., *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008

Anderson B., *Comunità immaginate , Origine e diffusione dei nazionalismi*, prefazione di Marco d'Eramo, Manifesto Libri, 1996

Arendt H., *Sulla rivoluzione* (1963), Einaudi, Torino 2006

Arienzo A., Borrelli G. (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro singolarità desiderio*, Cronopio, Napoli 2015

Arrighi G., *Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1996

Beck U., *Seconda modernità, in Libertà o Capitalismo? Varcare la soglia della modernità*, Carocci, Roma 2001

Benedict Anderson, *Comunità immaginate , Origine e diffusione dei nazionalismi*, prefazione di Marco d'Eramo, Manifesto Libri, 1996

Benveniste È., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, in partic. vol. I: *Economia, parentela, società*; e vol. II: *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976

Benveniste È., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976

Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, 2005

Bodin J., *I sei libri della Repubblica*, 1576

Bodin J., *I sei libri dello Stato*, I, 1, trad. it. M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964

Bookchin M., Bookchin D., Taylor B., Le Guin U. K., *The Next Revolution. Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*, Verso, 2015

Bookchin M., *Democrazia diretta*, Elèuthera, 2015

Bookchin M., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, 2010

Bookchin M., *La crisi ecologica. Le sue radici nella società. Problemi e soluzioni*, Bohémiens, Ragusa 1995

Bookchin M., *Per una società ecologica*, Elèuthera, 1989

Bookchin M., *Post-scarcity Anarchism*, AK press, 2004

Bookchin M., *Società, politica, stato*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989

Bookchin M., *Spontaneità e organizzazione*, Edizioni del c.d.a., Carrara 1977

Borrelli G., *La politica dei comunisti nei primi scritti di Karl Marx: tra governo repubblicano e dittatura di classe*, in Musto M. (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filolofia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2006

Castoriadis C., *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995

Castoriadis C., *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Elèuthera, 2001

Castoriadis C., *Potere, politica, autonomia*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989

Chignola S., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, 2014

Clastres P., *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, Verona 2003

Crouch C., *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2015

Dardot P. & Laval C., *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, 2015

Dardot P. & Laval C., *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, DeriveApprodi, 2016

Dardot P. & Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi 2013

Del Lucchese F. (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, 2010

Deleuze G., *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2002

Derrida J., *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994

Di Marco G. A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmit*, Guida, Napoli 1999

Engels F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1979

Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998

Ferraro G., Greco O., *Italie. Dalla nazione all'unione. Autonomie e nuovi soggetti sociali*, Rubbettino, 2016

Filippini M., *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Carocci, Roma 2015

Formenti C., *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo*, DeriveApprodi, Roma 2016

Foucault M., *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998

Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001

Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, 2015

Foucault M., *La questione del liberalismo*, in *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001

Foucault M., *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001

Foucault M., *Studiare la ragion di Stato*, in *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001

Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli 2005

Foucault M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993

Godwin, *Enquiry concerning political justice*, Penguin Books, London 1976,

Gorz A., *Capitalismo, socialismo, ecologia*, trad. it., Manifestolibri, Roma 1992

Gorz A., *L'uscita dal capitalismo è già cominciata*, in Id., *Ecologica*, trad. it. F. Vitale, Jaca Book, Milano 2009

Gramsci A., *La città futura*, in *Scritti giovanili*, Torino 1958

Gramsci A., *Concetto di 'nazionale-popolare'*, in *Quaderni dal carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. 3, quaderno 21

Gramsci A., *Controllo operaio*, su *L'Ordine Nuovo*, 1921; in *Scritti politici II, Il Biennio rosso, la crisi del socialismo e la nascita del Partito comunista, 1919-1921*, Editori Riuniti, Roma 1967

Gramsci A., *Dove va il partito socialista?*, su *L'Ordine Nuovo*, 1920; in *Scritti politici* II, *Il Biennio rosso, la crisi del socialismo e la nascita del Partito comunista*, 1919-1921, Editori Riuniti, Roma 1967

Gramsci A., *L'Ordine Nuovo*

Gramsci A., *Quaderni dal carcere*

Gurvitch, *L'idèe du droit social*, Recueil Sirey, Paris 1932

Hardt M., Negri A., *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010

Hardt M., Negri A., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma 1995

Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

Hardt M., Negri A., *Moltitudine*, trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004

Hirschman A. O., *Lealtà Defezione Protesta*, Bompiani, Milano 1982

Hobbes T., *De cive* (1642), Editori Riuniti, 2014

Holloway J., *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intramoenia, 2004

Holloway J., *Crack capitalism*, DeriveApprodi, 2012

Horkeimer M., Adorno T., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976

Horkheimer M., *La teoria critica di ieri e di oggi* (1967), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

Horkheimer M., *Lo Stato autoritario* (1942), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

Horkheimer M., *Marx oggi* (1968), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

Horkheimer M., *Riflessioni sull'educazione politica* (1963), in *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979

Illich I., *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, 2010

Illich I., *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, 2008

Illich I., *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Neri Pozza, 2013

Illich I., *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli editore, 2005

Illich I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Boroli Editore, 2005

Kant, *Critica del Giudizio*

Kelsen H., *Essenza e valore della democrazia*, trad. it., Giappichelli, Torino 2004

Kelsen H., *Il problema del parlamentarismo*, in Id., *La Democrazia*, Il mulino, Bologna 1998

Kelsen H., *La democrazia*, Il mulino, Bologna 1998

Kelsen H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, 1994

Klein N., *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Bur Biblioteca Univ. Rizzoli, 2008

Laclau E., *La ragione populista*, Laterza, 2008

Lenin V. I., *L' imperialismo fase suprema del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1964

Lenin V. I., *Sul diritto di autodecisione delle nazioni*, trad. it. in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965

Lenin V. I., *V Le basi economiche dell'estinzione dello Stato*, in *Stato e Rivoluzione*

Locke J, *Trattato sul governo*

Lucarelli A., *Beni comuni. Dalla teoria all'azione politica*, Dissensi, 2011

Luxemburg R., *The National Question*, a cura di Davis H., Monthly Review Press, New York 1976

Malatesta E., Merlino F. S., *Anarchismo e democrazia. Soluzione anarchica e soluzione democratica del problema della libertà in una società socialista*, La fiaccola Candilita, Ragusa 2015

Malon B., *La Comune di Parigi*, Samonà e Savelli, 1971

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999

Marucci A., *Camminare domandando. La rivoluzione zapatista*, DeriveApprodi, Roma 1999

Marx K., *Critica del diritto statuale hegeliano*, (a cura di Finelli R. e Trincia F. S.), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983

Marx K., Engels F., *Anti-Dühring*, Rinascita, Roma 1950

Marx K., *La guerra civile in Francia*

Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*

Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, *Prefazione*, 1859

Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), in Marx K., Engels, F, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti

Mattei U., *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, 2011

Muñoz Ramìrez G., EZLN *20 e 10. Il fuoco e la parola. I dieci e i venti anni dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale*, Carta/Yema, 2004

Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, ManifestoLibri, Roma 2002

Ocalan A., *Guerra e Pace in Kurdistan*, Iniziativa Internazionale "Libertà per Ocalan - Pace in Kurdistan", 2013

Ocalan A., *Confederalismo Democratico*, Iniziativa Internazionale "Libertà per Ocalan - Pace in Kurdistan", 2011

Ocalan A., *La Rivoluzione delle Donne*, Iniziativa Internazionale "Libertà per Ocalan - Pace in Kurdistan", 2013

Ocalan A., *La Road map verso i negoziati. Scritti dal carcere Vol.3*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2014

Ocalan A., *Oltre lo Stato, il potere e la violenza. Scritti dal carcere*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2016

Ocalan A., *Scritti dal carcere. Gli eredi di Gilgamesh. Dai sumeri alla civiltà democratica. Vol. 1*, Edizioni Punto Rosso, 2011

Ocalan A., *Scritti dal carcere. Il PKK e la questione Kurda nel XXI secolo. Vol. 2*, Edizioni Punto Rosso & Iniziativa internazionale, Milano 2013

Ocalan A., *The Roots of Civilization*, Pluto Press, London 2007

Pirou G., *Neo-Liberalism, Neo-Corporatism, Neo-Socialism*, Parigi 1939

Pocock J.G.A., *Il momento machiavelliano*, Il mulino, Bologna 1980

Ragona G., *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Laterza, 2013

Rancière J., *Il disaccordo: politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007

Rancière J., *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007

Rescigno U., *Costituzione italiana e Stato borghese*, Savelli, Roma 1977

Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, trad. it. V. Gerratana, Einaudi, Torino 2010

Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*

Salvadori M. L., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino 1973

Scattola M., *Teologia politica*, Il Mulino, 2007

Schmitt C., *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984

Schmitt C., *Parlamentarismo e democrazia*, Marco, Lungro 1998

Schmitt C., *Premessa* (1963), a *Il concetto del politico* (1932), in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972

Schmitt C., *Teologia politica* (1922), in Schmitt C., Gianfranco Miglio P. S. (A cura di), *Le categorie del "Politico"*. Il mulino, Bologna 1972

Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, DericeApprodi, Roma 2001

Spinoza B., *Trattato politico* (1677), Ets, 2011

Streeck W., *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013

Tocqueville, *La democrazia in America*, Utet, Torino 2007

Tonnesson K. D., *La Défaite des Sans-Culottes*, Presses Universitaires d'Oslo, Clavreuil 1959

Tronti M., Negri A. (a cura di), *Guerra e democrazia*, Manifestolibri, Roma 2005

Vaccaro S., *Anarchismo e modernità*, BFS edizioni, Pisa 2004

Vaneigem R., *Lo Stato nonn è più niente, sta a noi essere tutto*, Nautilus, 2011

Virno P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002

Volpi F., *Storia della filosofia*, III, Laterza, RomaBari

Wallerstein I., *Il capitalismo storico*, Einaudi, Torino 1985

Wallerstein I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, trad. it., 3 voll., Il Mulino, Bologna 1995

Wallerstein I., *Prefazione*, a Ocalan A., *La Road map verso i negoziati*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2014

Weber M., *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1970

Zibechi R., *Il paradosso zapatista. La guerriglia antimilitarista nel Chiapas*, Elèuthera, 1998

Letteratura secondaria

Abensour M., *Hanna Arendt. Contre la philosophie politique*, Sens&Tonka, Parigi 2006

Abensour M., *I paradossi dell'erosimo rivoluzioario*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989

Adorno T. W., *Che cos'è la teoria critica*, 1969

Agostino, *De Civitate Dei*

Angiolini V., *Costituzione tollerante, costituzione totale ed interpretazione della disciplina della libertà*, in Romboli R. (a cura di), *La tutela dei diritti fondamentali davanti alle Corti costituzionali*, Torino, 1994

Arendt H., *Imperialismo totalitario. Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, seguito da: Castoriadis C., *La sorgente ungherese*, Il Sottovoce, Genova, 2006

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988

Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rizzoli (Bur), Milano 1986

Asor Rosa A., *Scrittori e popolo*, Savelli, Roma 1976

Azzariti G., *Critica della democrazia identitaria*, Laterza, Bari 2005

Badiou A., *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Cronopio, Napoli 2004

Balibar È., *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993

Barberis M., *Introduzione*, in Kelsen H., *La democrazia*, ed. it., Bologna,1995

Bedeschi G., *Teoria critica della società,* in *Enciclopedia delle scienze sociali,* Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1998

Bonfil Batalla G., *Utopia y revoluciòn: el pensamento polìtico contemporaneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981

Caserta M., *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma, 2005

Castoriadis C., *L'enigma del soggetto*, Dedalo, Bari 1998

Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris 1975

Castoriadis C., *La logica del magma*, in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

Castoriadis C., *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Le Seuil, Paris 1990

Crozier M., Huntington S. P., Watanaki J., *The Crisis of Democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975

Deleuze G. & Guattari F., *Mille piani*, Istituto Enciclopedia Italianna, Roma 1987

Deleuze G., *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata 2000

Derrida J, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994

Diderot, *Enciclopedia*

Esposito R., *Libertà in Comune*

Fioravanti M., *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino, 1993

Foucault M., *La volontà di sapere*. *Storia della sessualità* vol. 1, Feltrinelli 2013

Foucault M., *La governamentalità*, in *Aut-aut*, 167-168 (1978), 28

Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Einaudi, 2013

Getzler I., *L'Epopea di Kronstadt 1917-1921*, Einaudi, 1982

Hall S., *Appunti sulla decostruzione del "popolare", in Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Mellino M., Meltemi.edu, 2016

Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965

Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976

Horkheimer M., *Teoria critica*, 2 voll., Mimesis, 2014

Ibàñez T., *Anarchismo in movimento*, Elèuthera, 2015

Illuminati A., Rispoli T., *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, DeriveApprodi, Roma 2012

J. Baschet, *La scintilla zapatista. Insurrezione indigena e resistenza planetaria*, trad. it. G. Regoli, Elèuthera, Milano 2004

Kant I., *Critica del giudizio*

Latouche S., *La sfida della decrescita*, ed. l'Altrapagina, 2008

Lazzarato M., *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, 2013

Lazzarato M., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, 2011

Le Bot Y., *Il sogno zapatista*, Mondadori, 1997

Lefebvre H., *La rivoluzione urbana*, Armando Editore, Roma 1973

Lefort C., *Democrazia e rappresentazione*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989

Lefort C., *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972

Lizcano E., *Un nuovo Paradigma* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

Luxemburg R., *La rivoluzione in Russia* (1905), *Sciopero di massa, partito e sindacati* (1906), *La tragedia russa* (1918), *La rivoluzione russa. Un esame critico* (1918), in *Scritti scelti*, Milano 1963

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999

Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France 1952-61*, Bompiani, Milano 1995

Natella A., *Libri capaccesi 2012-2014. Politicastoriaantropologiafilosofia*, 2014

Pankratova, *I Consigli di fabbrica nella Russia del 1917*, Roma 1970

Petitot J., Rosenstiehl P., *I sistemi acentrici* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

Polanyi K., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974

Pomarici U. (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto. Selezione di voci*, Giappichelli 2013

Prigogine I. *Ordine e disordine* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

Rancière J., *Aux bords de la politique*, La Fabrique, Paris 1998

Schmitt C., *Teoria del Partigiano. Integrazione al concetto del Politico*, Adelphi, 2005

Schurmann R., *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger*, Il mulino, Bologna 1995

Sintomer Y., *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente*, Ediesse, 2009

Sintomer Y., *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Dedalo, 2009

Soboul A., *Los sans-culottes: movimento popular y gobierno revolucionario*, Allianza Editorial, Barcelona

Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes: I'ts Basis and it's Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1996

Tigüera S. S., *El zapatismo y la democrazia popular en Nuestra América*, in Chomsky N., Tigüera S.S., Dìaz P, Dussel y Diaz, *Chiapas insorgente: cinco ensayos sobrel a realidad mexicana*, Txalaparta Editorial, Navarra, 1995

Tonnesson K. D., *La Défaite des Sans-Culottes*, Presses Universitaires d'Oslo, Clavreuil 1959

Vaccaro S., *Il cerchio e la rete* in *Volontà. Il pensiero eccentrico, Volontà. Laboratorio di ricerche anarchiche*, N. 4/91 – 1/92, A cooperativa arl, Milano 1992

Vaccaro S., *Repliche conformi*, in *Volontà* 4/89, Editrice A, Milano 1989

Varoufakis Y., *I deboli sono destinati a soffrire? L'Europa, l'austerità e la minaccia alla stabilità globale*, La nave di Teseo, 2016

Wallerstein I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, trad. it., 3 voll., Il Mulino, Bologna 1995

Wallerstein I., *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974;

Wallerstein I., *The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Academic Press, New York, 1980;

Wallerstein I., *The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*, Academic Press, San Diego, 1989; tr. It. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., Il Mulino, Bologna 1978; 1982; 1995;

Weber M., *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino

Weber M., *Sulla Russia 1905-6/1917*, Bologna 1981

Documenti

Arendt H., *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, su «MicroMega», n. 3, luglio-settembre 1987, p. 109

Avallone G., *La prospettiva dell'ecologia-mondo e la crisi del capitalismo*, su Effimera.org, 29/02/2016

Baldin S., *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, su Visioni LatinoAmericane - rivista del Centro Studi per l'America Latina, N. 10, Gennaio 2014

Baron D., *La Communitas secondo Roberto Esposito*, su Filosofiaenuovisentieri.it, 29/05/2013

Bar-On T., *Dal marxismo al nazionalismo alla democrazia radicale; la sintesi di Abdullah Öcalan per il 21esimo secolo*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Becchi P., *Disastri ambientali, Amadeo Bordiga e l'economia della sciagura del capitalismo*, su ilfattoquotidiano.it, 22/01/2017

Bellusci F., *Cornelius Castoriadis, la democrazia oltre la crisi*, su Doppiozero.com, 30/01/2015

Berardi F., *Dopo l'Unione Europea*, su Effimera.org, 05/03/2017

Biel J., *Assemblee cittadine,dalla nuova Inghilterra al Rojava*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Biel J., *Bookchin, Ocalan e le Dialettiche della Democrazia*, tr. It. Acerbo M., *Oltre ai baffi cosa avevano in comune Bookchin e Ocalan? Lo spiega Janeth Biel*, su ReteKurdistan.it 19/01/2015

Bordiga A., *Omicidio dei morti*, su *Battaglia comunista*, n.24, 1951

Bordiga A., *Piena e rotta della civiltà borghese*, su *Battaglia comunista*, n.23, 1951

Borrelli G., *Il pensiero politico di Karl Marx*, intervento per la Società di studi politici, c/o Istituto italiano per gli studi filosofici, 23/03/2015

Brancaccio F., *Dal diritto alla città alle città ribelli. Né Mafia-Capitale, né Capitale-Mafia*, su Operaviva.info, 30/05/2016

Caccia B., *Comunità politiche senza sovrano*, su Ilmanifesto.it, 18/08/2016

Chignola S., *Il governo e la città*, Euronomade.info, 23/08/2016

Ciccarelli R., *Pierre Dardot e Christian Laval: «Il populismo è la parola del nemico»*, su Il Manifesto.it, 28/01/2017

Cideci - Unitierra, San Cristóbal de las Casas, Chiapas 28 maggio 2017, Congresso Nazionale Indigeno, Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale, *L'ora è giunta*, su Cooperazione Rebelde Napoli, yabastanapoli.blogspot.it/, 01/06/2017

CNI, http://www.congresonacionalindigena.org/

Congresso della Società Democratica (Dtk): Autonomia Democratica, *Congresso per una Società Democratica (DTK): PRESENTAZIONE D'UN PROGETTO PER UN KURDISTAN AUTONOMO E DEMOCRATICO* (con una Prefazione di Prof. Dr. Norman Paech) , Gennaio 2011, su uikionlus.com

Dardot P., relazione alla conferenza *Crisi delle democrazia e nuovi populismi*, presso il Primo Festival DeriveApprodi, Roma, 25-27/11/2016

Dauvè G., Nesic K., *L'essenziale sull'essenziale*, da *Lettre de Troploin* n.10 (novembre 2009), su ilmarxismolibertario.wordpress.com, 27/12/2012

De Mauro G., *Attivi*, articolo su Internazionale.it, 16/03/2017

Dirik D., *Building Democracy without the State*, su ROAR Magazine Roarmag.org, 18/03/2016

Dirik D., *Il femminismo e il movimento di liberazione kurdo*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Fernández-Savater A. (a cura di), *"Non ci rappresentano?": Jacques Rancière ed Ernesto Laclau discutono su "stato" e "democrazia"*, su Effimera.org, 06/05/2017

Festa F., *I confini del populismo. Su Laclau e le ambivalenze di un significante vuoto*, su OperaViva.info, 21/11/2016

Forti S., *Oltre il municipalismo: la sfida all'Europa dell'alcaldessa Ada Colau*, su Micromega-online, 21/04/2017

Gasparello G., *Dai Municipi Autonomi alle Giunte di Buon Governo: il cammino dell'autogoverno nelle comunità indigene zapatiste*, Unisi.it/cisai, 2004

Ghelfi A., *Ecologie del comune*, su Effimera.org, 25/05/2017, Testo scritto in occasione del seminario Ecologie Politiche, tenutosi a Firenze nei primi di Maggio 2017

Giovannelli G., *Tirannia e democrazia*, su Effimera.org, 09/03/2016

Goldkorn W., *Da Bauman a Diamanti, viaggio al termine della democrazia. Avanza l'idea che con la globalizzazione sia finita un'epoca iniziata con l'Illuminismo. E dopo? Ecco le diagnosi*, su Espresso.repubblica.it, 29/12/2016

Gonzales Athena M., *Strade di pensiero colonizzatrici; Suggerimenti per una epistemologia femminista*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Graeber D., *Tutte le economie sono essenzialmente economie umane o, quali sono le condizioni materiali che produrrebbero il genere di persone che più vorremmo avere come amici?*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Grasso D. (Corrispondenza per Infoaut e Radio Onda d'Urto da Qamishlo, Rojava), *Rojava: come si fa rivoluzione?*, su Quieteotempesta.blogspot.it, 29/05/2016

Guerra A., *La Rivoluzione dell'anonimato. Sull'intelligenza politica della Comune di Parigi*, su Operaviva.info, 28/05/2017

Guneser H., *Nuovi concetti; Confederalismo Democratico – Autonomia Democratica*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Harvey D., *Dalle Comuni Parigine al Rojava*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Haval X., *La terza via del Rojava: il modello delle comuni e delle cooperative*, su Dinamopress.it, 15/12/2016

Holloway J., Hardt M., *Creare il "comune", incrinare il capitalismo Uno scambio di lettere tra Michael Hardt e John Holloway*, trad. It. su Democraziakmzero.org, Febbraio 2013, da Elviejotopo.org, Marzo 2012

Holloway J., *La quarta guerra mondiale e come vincerla; Un tributo ai curdi e agli zapatisti*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Infoaut.org (Dall'inviato di Infoaut e Radio Onda d'Urto a Qamishlo, Rojava), *Rojava: come si crea un processo rivoluzionario*, su Infoaut.org, 28/05/2016

Inwinkl N., *L'economia solidale pensa l'altra Spagna*, su comune-info.net, 30/11/2016

Lampo N., Piga A., *Gli zapatisti incontrano la scienza. Un dialogo con Laura Espasa Besalù su ConCiencias, il festival delle scienze per l'umanità*, su Dinamopress.it, 11/04/2017

Liguori G., *Il Gramsci di Salvadori*, su Gramscitalia.it

Lydon C., *Noam Chomsky: Neoliberalism Is Destroying Our Democracy. How elites on both sides of the political spectrum have undermined our social, political, and environmental commons*, Thenation.com, 02/06/2017

Martini R., *La crisi della democrazia tra rappresentazioni ed economia biopolitica. Note per una discussione critica*, su *Tigor: rivista di scienze della comunicazione* - A. III (2011) n.1 (gennaio-giugno)

Mezzadra S., *Oltre la pura politica. Discutendo "Guerra alla democrazia" di Dardot e Laval*, su Euronomade.info, 28/12/2016

Montalbano G., *Una nuova commissione Rodotà per i beni comuni*, su MicroMega (http://temi.repubblica.it/micromega-online/), 15/02/2013

Moriche J. F., *Podemos ante el Segundo Vistalegre*, su Hoy.es, 09/02/2017, trad. it *Podemos verso il secondo Vistalegre*, su Euronomade.info, 09/02/2017

Negri A., *Pour en finir avec la souveraineté?*, su Euronomade.info, 14/12/2016

Ocalan A., *Il Terzo Dominio. Estratti Ragionati Del Memoriale Difensivo Presentato Alla Corte Europea Per i Diritti Umani*, su Uikionlus.com, 27/03/2010

Ortiz I., Burke S., Berrada M., Cortes Saenz H., *World Protests 2006-2013*, Iniziative for Policy Dialogue, Columbia University, Settembre 2013

Parisi F., *I "beni comuni" e la Commissione Rodotà*, su Labsus.org, 19/04/2009

Pezzella M. (a cura di), *La Repubblica dei beni comuni*, su Democraziakmzero.org, Giugno 2012

Pierantoni A. G., *L'esperienza Boliviana (dal Venezuela attraverso la Bolivia): Plurinazionalismo e Empowerment della Comunità*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Piperno F., *Sul populismo: ovvero della lotta per riappropriarsi di parole rubate dal nemico*, Euronomade.info, 25/05/2017

Populismo, in Treccani.it – Vocabolario Treccani on line, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011

Primo comunicato della Cordinadora de defensa del agua y la vida (Cochabamba, dicembre 1999)

Profumi E., *La democrazia diretta ci salverà*, su Left, 07/01/2017

Profumi E., *Rinnovare la democrazia da sinistra. Ecco come*, su Left, 07/01/2017

Raparelli F., *La democrazia del tumulto*, Globalproject.info, 06/12/2010

Raunig G., *Confluences. The molecular revolutionary force of the new municipalismos in Spain*, trad. eng. Mulvaney K., su Transversal.at, Settembre 2016

Ricciardi M., *La democrazia dopo la democrazia. Dardot e Laval e la possibilità di un «comune politico»*, su Connessioniprecarie.org, 31/12/2016

Russel B. & Reyes O., *Eight lessons from Barcelona en Comú on how to Take Back Control*, articolo su Opendemocracy.net, 08/03/2017

Sisto, D. (s.d.), *Teologia politica*. Tratto (2015) da Lessico di etica pubblica: http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologiapoliticadavidesisto/

Stanchev P., *Dal Chiapas alla Rojava: qualcosa di più di semplici coincidenze*, su autistici.org/terrarivolta, 21/07/2015

Stefanini M., *Bolivia: Evo Morales e il modello costituzionale indigenista*, su Limes, 07/04/2010

Street S., "El zapatismo chiapaneco y la democracia popular en México" - Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), (1995), *La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia.* Washington: revistachiapas.org.

Tabacchini M., *Le astuzie del Leviatano*, su Doppiozero.com, 06/03/2014

Tomaselli E., *Sul 'neomunicipalismo'*, su enricotomaselli.wordpress.com, 27/12/2016

Tomba M., *Concetto di comunità in Marx. Note sulla traduzione di un termine*, Unipd.it

Tronti M., *Per la critica della democrazia politica*, Relazione al seminario della Rete per l'Autoformazione di Roma (Scienze Politiche, 12 dicembre 2007)

Tronti M., *Per la critica della democrazia politica*, Relazione al seminario della Rete per l'Autoformazione di Roma (Scienze Politiche, 12 dicembre 2007)

Üstündağ N., *Relazioni di Potere; Stato e Famiglia*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Venturi P., Zandonai F., *La condivisione è economia di mercato*, su Chefare.com, 03/04/2017

Venturini F., *L'ecologia sociale e il mondo non-occidentale*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 Aprile 2015, su Uikionnlus.com

Vercellone C., *Le istituzioni del comune come posta in gioco della crisi. Verso un Welfare del comune*, su Euronomade.info, 03/06/2016

Yilmaz S., Youssef A., *Il Rojava sfida le norme di classe, genere e potere*, intervista condotta con il Dr. Amaad Yousef, Ministro dell'Economia per il Cantone di Efrîn in Rojava, da Sedat Yılmaz e apparsa in Özgür Gündem, su Uikionlus.com, 09/01/2015

Yılmaz ha parlato con il dottor Yousef che ha preso parte ad una conferenza organizzata dal Congresso della Società Democratica (DTK) nella città di Van, il mese scorso. Il

tema della conferenza è stato l'"Economia Democratica".

YPJ fighters in Serekaniye, Rojava, *'Every free woman is a free country': YPJ statement for International Women's Day*, su kurdishquestion.com, 06/03/2017

Zibechi R., *La transizione che non vediamo*, Articolo pubblicato su La Jornada, trad. It. su comune-info.net, 21/03/2017

Zibechi R., *Il capitalismo è potere, non economia*, Articolo pubblicato su La Jornada con il titolo *El capitalismo es poder, no economía*, trad. It. su comune-info.net, 07/05/2017

Zibechi R., *L'era dell'ingovernabilità*, Traduzione a cura della redazione di Cronache Latinoamericane. Da Raùl Zibechi, *La era de la ingobernabilidad en America Latina* pubblicato il 28/04/2017 su La Jornada

Zibechi R., *Quando la sinistra è il problema*, trad. it. su Comune-info.net, da Brecha.com.uy, 28/04/2017