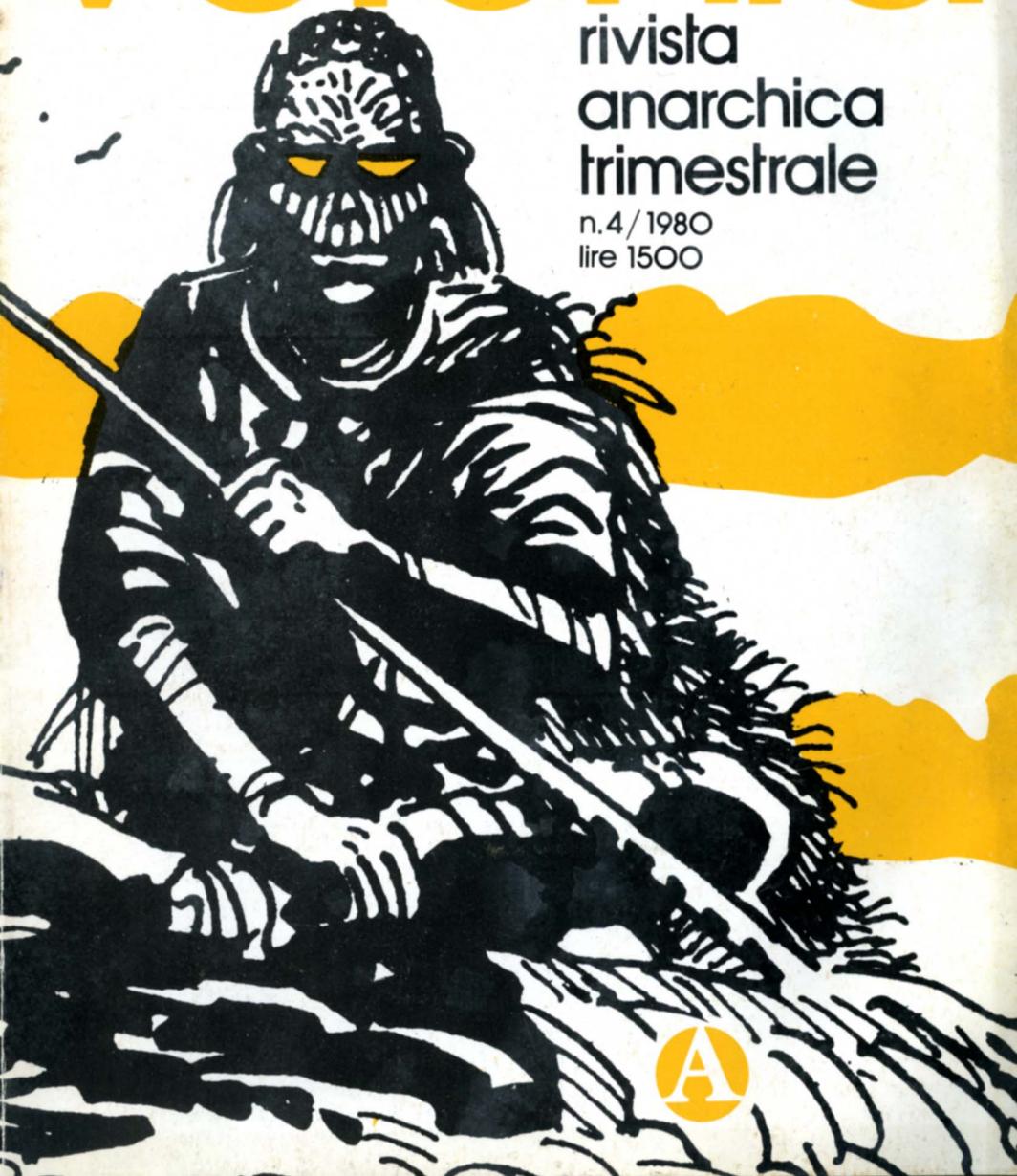


volontà

rivista
anarchica
trimestrale

n.4/1980
lire 1500



analisi delle istituzioni e dell'immaginario
sociale

le nostre idee, i nostri sogni, le nostre emozioni sono
risposte a ciò che lo stato permette, tollera,
impone o proibisce, ma lo stato non è invulnerabile

René Lourau

Lo stato incosciente

EDIZIONI  ANTISTATO



di prossima pubblicazione

In vendita nelle maggiori
librerie. Per eventuali
richieste rivolgersi a:
Edizioni Antistato
Via G. Reni 96/6
10136 Torino

Nel momento in cui la forma-stato passa a scala mondiale, si scopre che l'inconscio, in ultima analisi, è lo stato. Le nostre idee, i nostri sentimenti, le nostre emozioni sono comandate dallo stato. I suoi desideri sono ordini: i nostri non sono che risposte ubbidienti a ciò che esso permette, tollera, impone o proibisce.

Questa azione inconscia dello stato si manifesta essenzialmente attraverso l'applicazione del principio di equivalenza, che porta ogni forza sociale a cercare la sua legittimazione nell'adozione d'una forma simile a quella delle istituzioni esistenti. Così lo stato, fonte di legittimazione delle istituzioni e nello stesso tempo risultato di tutte le legittimità istituzionali, non solo dirige tutta la vita sociale, ma anche ogni innovazione, ogni movimento e spesso anche l'azione rivoluzionaria, in un quadro di equilibri mutevoli, evolutivi o repressivi, ma sempre definiti dall'esistenza sacra d'uno stato, come garanzia metafisica del sociale.

Si può analizzare lo stato? Facendolo, dice Lourau, si corre il rischio d'essere al contrario analizzati da esso. Tuttavia nulla ci vieta di pensare che questa super-istituzione non sia poi così invulnerabile come per molto tempo s'è creduto. In questa sua recente opera, il caposcuola dell'analisi istituzionale, riscopre la prospettiva anarchica.

Coop. Editrice A arl
Sezione Edizioni Volontà - Valdobbiadene (TV)
Autorizzazione Tribunale di Napoli
29441 del 30/12/48
Una copia: 1.500
Abbonamento annuo: 6.000
(Estero il doppio)
Redattore responsabile: Pio Turrone
Redazione e Amministrazione:
«Volontà» C.P. 47
31049 Valdobbiadene (TV)
Versamenti:
C.C.P. 10928315 intestato a:
Francesco Codello
Casella postale aperta
31049 Valdobbiadene (TV)
Stampa: La Coop. Tipolitografica
via S. Piero 13/a - Carrara

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

● Roberto Ambrosoli	FIAT/Sindacato: un conflitto tattico	3
---------------------	---	---

● René Lourau	Autogestione, istituzionalizzazione, dissoluzione	14
---------------	--	----

● Albert Meister	La mistificazione del cambiamento	20
------------------	--------------------------------------	----

● Massimo La Torre	Contro il garantismo?	33
--------------------	-----------------------	----

ISTITUZIONI E IMMAGINARIO SOCIALE

● Franco Crespi	Mediazione, norma potere	67
-----------------	-----------------------------	----

● Piero Flecchia	Le strutture della libertà	79
------------------	-------------------------------	----

● Eduardo Colombo	Il potere del simbolico, la contingenza della legge	96
-------------------	--	----

● Un dibattito	Quale libertà possibile? Il significato universale della libertà	106 114
----------------	--	------------

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Fausta Bizzozzero, Francesco Codello, Luciano Lanza.

Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive

In copertina: Shamael, uno dei sette angeli ribelli, in un disegno di Hugo Pratt.

ai lettori

Con questo numero si chiude il primo anno di Volontà «nuova versione». Possiamo azzardare un bilancio?

Nel presentare il primo numero scrivevamo che intendevamo fare di Volontà uno strumento di lavoro intellettuale più che di propaganda, uno strumento di aggiornamento e di approfondimento culturale anarchico. Questi primi quattro numeri crediamo che rappresentino una risposta adeguata ai propositi. La gamma di tematiche affrontate unita alla costante analisi e interpretazione dell'attualità sono lì a testimoniare il nostro impegno nel tentare una elaborazione capace di andare oltre i facili e consuetudinari slogan. Proprio a questo sforzo di lucidità stiamo finalizzando il nostro impegno redazionale convinti, come siamo, dell'urgenza di formulare una teoria adeguata ai tempi, capace cioè di nutrire, di rafforzare, di stimolare coerentemente la nostra pratica quotidiana, il nostro agire da anarchici.

In questa ottica abbiamo pubblicato anche articoli di collaboratori non dichiaratamente anarchici e che proponevano tesi «ai confini dell'eresia» perchè convinti della necessità di un confronto con filoni di pensiero a noi parzialmente estranei. Questo confronto dovrebbe dimostrare (e crediamo che lo dimostrerà) che l'anarchismo non ha bisogno di ripiegare su se stesso per trovare le ragioni del proprio essere, ma al contrario proprio questo confronto conforta le nostre tesi e rende più efficace il nostro intervento, rendendo altresì possibile l'uscita della cultura libertaria dal ghetto in cui è venuta a trovarsi.

Segnaliamo infine che la parte monografica «Istituzioni e immaginario sociale» è costituita dalle relazioni presentate all'omonimo seminario organizzato dal Centro Studi Libertari «Pinelli» il 10 e 11 marzo di quest'anno. E' questa una pratica che riprenderemo anche sui prossimi numeri per far circolare il più ampiamente possibile il lavoro di approfondimento che il C.S.L. sta portando avanti.

FIAT/Sindacato: un conflitto tattico

Roberto Ambrosoli (*)

Chi ha vinto e chi ha perso? Ora che la lunga, e per molti versi inaspettata, vertenza Fiat si è conclusa, la domanda è di prammatica, ma anche un po' sciocca, perchè la risposta è scontata: ha perso il sindacato. Basta considerare lo scarto tra gli obiettivi di partenza e quelli raggiunti, la spaccatura profonda apertasi nel movimento sindacale in merito alla gestione della lotta (di cui il corteo dei 40 mila, ormai storico, è il sintomo più evidente), gli scoppi di rabbia operaia contro i *leaders* nelle assemblee di ratifica, per convincersene.

Tanto la domanda quanto la risposta, però, hanno il difetto di considerare gli avvenimenti da un punto di vista esclusivamente «militare», condizionando ogni giudizio al computo dei morti e dei feriti lasciati in campo da entrambe le parti. Un po' troppo semplice. Questa è stata una battaglia, ma di quale guerra? Se teniamo presenti le

preoccupate dichiarazioni rilasciate, dopo, non solo dai pontefici sindacali, ma da tutti i rappresentanti della sinistra istituzionale, i cauti distinguo, i tentativi di minimizzazione, le ammissioni autocritiche, ci rendiamo conto che la vertenza è stata qualcosa di più che una semplice «lotta persa»: essa ha rivelato una crisi della struttura del sindacato, tale da postularne, inevitabilmente, adeguamenti e correzioni. Domani, qualcosa cambierà, è sicuro. Ma cosa?

Rispondere a queste domande (assai meno sciocche di quella iniziale, e dalla risposta assai meno scontata) ci sembra più produttivo che analizzare i punti dell'accordo per dimostrare il «tradimento» delle aspettative operaie, o contare i bozzi sulla testa di Carniti per trarne qualche elemento di rivoluzionaria soddisfazione. Più produttivo, ma anche più difficile, perchè ci costringe ad abbandonare il terreno

(*) Redattore delle «Edizioni Antistato» e collaboratore di «A - Rivista Anarchica». È stato redattore della rivista «Interrogations».

agevole delle interpretazioni di comodo, delle contrapposizioni rituali (svendita dei vertici/rabbia operaia), per affrontarne uno ostile, dove le intenzioni e gli obiettivi, i problemi e i nessi, non sono espliciti ed evidenti, ma devono essere decifrati dalle dichiarazioni, dai fatti, dai comportamenti. Tuttavia, altro non si può fare. Un'eventuale evoluzione del sindacato non sarebbe senza conseguenze sull'intero sistema socio-economico, anzi, con tutta probabilità, non sarebbe che un riflesso, un momento, di un'evoluzione del sistema medesimo. Ad ogni sintomo di essa, quindi, è necessario tributare tutta la nostra attenzione, per stabilirne gli effetti sui conflitti sociali e sul nostro intervento, per stabilire se essa apra, ad anarchici e libertari, le porte di un futuro più o meno desolante del presente.

* * *

Se andiamo a considerare il modo con cui ha avuto inizio la vertenza, ci troviamo di fronte ad un primo elemento di difficoltà. Le ostilità sono state aperte dalla Fiat, con l'annuncio dei licenziamenti. Annuncio certamente strumentale e provocatorio, visto che era impensabile poter contare sull'acquiescenza del sindacato di fronte ad un'operazione così improvvisa e di tali proporzioni. Visto, anche, che quei licenziamenti sono stati ritirati senza esitazioni, alla caduta del governo Cossiga, e sono stati definitivamente esclusi dall'accordo poi stipulato. E' facile vedere in ciò, la volontà, da parte della Fiat, di coinvolgere il sindacato in un conflitto

di vasta portata. Assai meno facile, però, è vedere il perchè di questa manovra, è capire quale scopo, con essa, la Fiat si proponesse raggiungere. Problema di importanza non irrilevante, in grado di condizionare, da solo, la valutazione dell'intera vicenda.

Le spiegazioni ufficiali, di entrambi i contendenti, sono di scarsa utilità, a questo riguardo. La Fiat ha parlato di riduzione del personale imposta dalla crisi del settore, il sindacato ha accusato l'azienda di neovallettiani intendimenti punitivi contro il proprio potere. Poco più di slogan propagandistici, da dare in pasto ai mass media. Eppure qualcosa di vero c'è, nell'una e nell'altra motivazione, perchè la crisi dell'auto, componente vistosa di una più generale crisi economica, indubbiamente esiste, e, viceversa, è vero che il sindacato ha visto estromettere dalla fabbrica, con la cassa integrazione, una fetta consistente dei propri quadri di base più attivi, delegati e rappresentanti sindacali. Più che di un falso, dunque, siamo in presenza, in entrambi i casi, di un parziale occultamento della realtà.

Per capirci qualcosa, è necessario affrontare il problema a distanza più ravvicinata. Non è verosimile immaginare che la dirigenza Fiat pretenda di risolvere la crisi da sola, unicamente attraverso la riduzione del numero delle maestranze. La cura dei mali che affliggono la massima industria metalmeccanica del nostro paese postula di necessità l'intervento pubblico, sia per quanto riguarda il sostegno finanziario,

sia per quanto riguarda il controllo della mano d'opera. Per quest'ultimo, in particolare, il ricorso nudo e crudo ai licenziamenti non è proponibile, in un sistema come quello italiano che, a differenza di altri, non sarebbe in grado di assorbirne le conseguenze sociali senza contraccolpi pericolosi per la sua stabilità e, quindi, per l'efficienza delle sue strutture produttive. Un adeguamento di tali strutture si impone, e ciò comporta, inevitabilmente, una riorganizzazione dell'assetto della mano d'opera e anche una temporanea riduzione del numero degli addetti. Ma è necessario che tutto il sistema, non solo la Fiat, si faccia carico della gestione di queste «manipolazioni» sulla mano d'opera, in modo da garantire l'ordinato svolgersi delle operazioni, col minimo di scosse e di conflittualità. Il che significa, in parole povere, che la Fiat ha bisogno di un'istituzione specificatamente preposta all'assolvimento di tale compito. E questa istituzione non può essere altro che il sindacato, che sulla mano d'opera, sia pur con diversi intendimenti, esercita già un controllo capillare.

Queste considerazioni spiegano a sufficienza, a nostro avviso, i motivi della «provocazione» lanciata contro il sindacato, con i licenziamenti e le casse integrazioni. A ben vedere, tutta la manovra ricalca fedelmente, sia pur ad un livello «quantitativamente» più elevato, quella messa in atto dall'azienda all'epoca del licenziamento dei famosi 61. Allora si trattava di indurre il sindacato ad usare con minor spregiudicatezza la conflittualità espressa

dalla base, abbandonando a se stesse le minoranze più critiche per l'efficienza produttiva. Oggi si è trattato di costringerlo, una volta per tutte, a cogestire apertamente la crisi, almeno per la parte di sua competenza, il controllo della mano d'opera. In questa e quella occasione, la tattica è sempre la stessa: mettere il sindacato nella condizione di dover scegliere tra il consenso della base e il riconoscimento dell'azienda, ritorcendogli contro quell'ambiguità di comportamento che gli ha permesso di presentarsi, contemporaneamente come il paladino dei lavoratori e l'interlocutore privilegiato del potere economico. In questa e quella occasione, lo scopo è accelerare l'evoluzione del sindacato verso quelle forme istituzionali che più si confanno all'equilibrio dell'intero sistema di produzione.

* * *

L'imbocco di questa strada, per il sindacato, non è privo di conseguenze. Accettare di cogestire la crisi economica nel settore del controllo della mano d'opera, significa accettare di gestire in prima persona una serie di misure impopolari (licenziamenti, trasferimenti, ecc.) che avrebbero effetti certamente negativi sull'immagine del sindacato presso la base. Un calo di consenso, insomma, capace di condizionare in modo rilevante la natura e gli sviluppi del potere sindacale.

L'attuale potere del sindacato, infatti, è un potere relativamente recente che, proprio per questo, pur essendosi accresciuto senza soste dal '69 ad oggi, non si è ancora

«consolidato» in una forma istituzionalmente ben definita. Non è un vero e proprio potere decisionale, ma, piuttosto, un potere di controllo sulle decisioni prese dalle altre componenti del vertice del sistema, la classe politica e quella economica. E' quindi un potere «indeterminato», al quale non corrisponde una specifica funzione, ma non per questo è un potere modesto: esso è garantito dalla gestione monopolistica (o quasi) della conflittualità sociale, cioè dalla possibilità di «ricattare» continuamente i *partners* politici ed economici con lo spettro dell'instabilità del sistema.

Tale caratteristica del potere sindacale è, contemporaneamente, un vantaggio e un limite, un elemento di forza e di debolezza. Da un lato, la capacità di controllo «indeterminato» consente al sindacato un notevole eclettismo, e gli permette di andare a «ficcare il naso» nelle più disparate «stanze dei bottoni». Dall'altro, però, non gli assicura nessuna certezza di permanenza, nei vari centri di potere raggiunti: fintanto che trae la sua origine unicamente dalla conflittualità, il potere sindacale resta un potere «esterno» al sistema, e come tale viene accettato dai vari interlocutori della classe dirigente. Questo spiega perchè il sindacato sia portato a non accontentarsi di esercitare il proprio potere di controllo, ma tenda, per così dire ineluttabilmente, ad usarlo come passaporto per acquisire altre forme di potere, più radicate nella fisiologia del sistema e quindi più stabili. Il possesso del monopolio della conflittualità è un po' come il pos-

sesso di denaro liquido, che deve essere convenientemente investito, per poter fruttare. Il sindacato ha bisogno di investire la forza di cui dispone, per liberarsi dal duplice affanno di mantenerla continuamente in efficienza e di usarla continuamente per non perdere le posizioni conquistate.

Senonchè, questo tentativo di trovare nel sistema, e non solo nella forza conflittuale, la legittimazione della propria esistenza, deve fare i conti con l'opposizione dei gruppi dirigenziali che già detengono i poteri cui il sindacato aspira. Le funzioni che il sindacato potrebbe svolgere, infatti, sia a livello politico che economico, sono in massima parte già «coperte», e i gruppi che le esercitano non hanno nessuna intenzione di far posto sulle proprie poltrone a concorrenti di provenienza esterna. Soprattutto nell'industria privata (e quindi, a maggior ragione, nei colossi tipo Fiat) ogni tentativo sindacale di intromissione nella gestione diretta del potere (partecipazione alla programmazione degli investimenti, ecc.) ha sempre dovuto cozzare contro la tenace resistenza delle tecnocrazie aziendali.

L'unica funzione che ancora resta «scoperta» è proprio quella a cui la Fiat ha inteso, brutalmente, richiamare il sindacato, con la provocazione dei licenziamenti e delle casse integrazioni: la gestione della mano d'opera. Essa è ormai una funzione fisiologica dei sistemi tardo capitalisti come il nostro, ed è, comunque, l'unica via veramente accessibile per il consolidamento istituziona-

lizzato del potere sindacale. E' una via che il sindacato ha già parzialmente accettato di imboccare (per esempio, con la gestione, praticamente in prima persona, della struttura del collocamento), anche perchè corrisponde ad un'attività che, lo si voglia o no, resta pur sempre la sua attività «d'elezione», quella più connaturata alle sue caratteristiche e alla sua sistemazione sociale. Ma è una via per la quale il sindacato ha sempre cercato di non addentrarsi troppo, per il già ricordato calo di consenso che ciò comporterebbe, ed i riflessi negativi che questo potrebbe determinare sulle sue aspirazioni a poteri d'altra natura. E' bene ricordare, infatti, che, nonostante le opposizioni degli altri gruppi dirigenti, il sindacato non ha mai cessato di considerare sempre «aperta» la propria corsa al potere: come si diceva poc'anzi, la sua capacità di controllo (pur non essendo, da sola, sufficiente a garantire un potere stabile) gli permette di andare a ficcare il naso nelle più disparate stanze dei bottoni. La gestione della mano d'opera, invece, è una funzione esclusivamente burocratica, abbastanza limitata (anche se socialmente importante) in confronto con le altre potenzialità offerte (almeno teoricamente) dalla forza della conflittualità. Soprattutto (qui sta il punto focale di tutta la questione) è una funzione che rischia di chiudere ogni ulteriore opportunità di evoluzione: accettarla, adesso che c'è la crisi, significa vedere diminuire sensibilmente la possibilità di utilizzare la conflittualità, sia per il calo di consenso di base, sia perchè, nella sua

nuova veste, il sindacato si troverebbe costretto ad attenuarla, invece che attizzarla. Insomma, accettare oggi la gestione della mano d'opera può significare *la fine della scalata al potere del sindacato*.

* * *

Così stando le cose, è chiaro che il sindacato, di fronte alla provocazione della Fiat, non aveva altra scelta che accettare la sfida o calare immediatamente le brache e dare *forfait*. L'analisi fin qui condotta, unita alla considerazione di come la vicenda si è poi conclusa, può indurre a ritenere che le possibilità di vittoria erano, già alla partenza, tanto modeste, che i vertici sindacali avrebbero dovuto pensarci due volte, prima di mettere in piedi tutto quel putiferio. Ma è una considerazione che si giova, facilmente, del «senno di poi» (sul quale, bisogna riconoscerlo, è anche basata in parte questa analisi). In realtà, all'apertura della vertenza l'orizzonte non era così fosco come in seguito si è rivelato. All'epoca del licenziamento dei 61, infatti, il sindacato era riuscito a barcamenarsi, accettando sostanzialmente le indicazioni di comportamento date dalla Fiat, ma contenendo, al medesimo tempo, il calo di consenso della base. O, almeno, era convinto di esserci riuscito. Non aveva sospetto (e con lui, molti altri) delle contraddizioni che successivamente sarebbero esplose, e poteva supporre, abbastanza ragionevolmente, di essere in grado di utilizzare, ancora una volta, l'arma della conflittualità per raggiungere i propri scopi. Che, nella fattispecie,

erano di controbilanciare la propria accettazione dello scomodo ruolo di gestore della mano d'opera, con l'ottenimento di un maggior potere di controllo sulle scelte aziendali. A questo mirava la proposta di cassa integrazione «a rotazione», che avrebbe coinvolto il sindacato nella determinazione dei settori più o meno produttivi della fabbrica e l'avrebbe introdotto, sia pur solo «con un piede», nei luoghi delle decisioni «tecniche», nel cuore dell'impero. Inoltre, proprio l'incertezza dell'esito della lotta, e la consapevolezza dei limiti che una sconfitta avrebbe imposto alle sue ambizioni, lo ponevano in una condizione da «ultima spiaggia», e lo spingevano a giocare il tutto per tutto.

Sta di fatto, comunque, che il sindacato ha dato il via alla classica «lotta dura». A questo proposito, circola negli ambienti della sinistra rivoluzionaria un'interpretazione affatto differente, secondo la quale la scelta della lotta dura sarebbe solo l'effetto di una spinta proveniente dalla base, col sindacato costretto, al solito, a cavalcare la tigre per non perdere credibilità. E' un'interpretazione consolatoria, e come tale capace di qualche suggestione, ma non tiene conto della realtà. Aggressive dichiarazioni dei *leaders* sindacali, inviti perentori alla mobilitazione, sforzo propagandistico rilevante (da parte non solo del sindacato, ma anche dei partiti di sinistra, PCI in testa), minacce pubbliche di occupazione (il famoso discorso di Berlinguer), tutto ciò dimostra che è stato il sindacato (e i suoi compagni di strada) a

spingere la base, non viceversa. La gestione *assembleare* della lotta (una novità, indubbiamente) non è stata concessa in seguito ad una richiesta dal basso, ma è stata proposta/imposta dall'alto, fin dall'inizio della vertenza, per garantire partecipazione e coesione. E fintantoché le nubi della sconfitta non hanno cominciato ad addensarsi minacciose, tutte le manifestazioni della conflittualità, anche le più violente, sono state coperte con spregiudicatezza dal sindacato, che ha fatto ombrello alla durezza del picchettaggio, ai pestaggi dei capi che cercavano di entrare, ai blocchi delle merci. Solo dopo, dopo la sconfitta e la contestazione dei *leaders*, il sindacato ha scoperto che c'erano operai «buoni» e «cattivi». Prima no: gli andava tutto bene, purché la lotta proseguisse, purché in essa venisse profusa tutta l'energia necessaria a garantire un esito favorevole.

Certamente, questa lotta dura ha incontrato il favore di una parte degli operai, quelli, per intenderci, che sono stati messi in cassa integrazione e hanno quindi visto balenare lo spettro del licenziamento. Costoro si sono riconosciuti nell'appello del sindacato alla mobilitazione, e hanno creduto di lottare per la difesa del proprio posto di lavoro. Ma ciò era previsto, di sicuro. Anzi, proprio su tale facile previsione il sindacato ha poggiato, all'inizio, le sue speranze di vittoria. Infatti, il coinvolgimento diretto, l'interesse *personale* alla lotta di un elevatissimo numero di maestranze, garantivano di poter scatenare contro la Fiat una conflittualità decisa e com-

battiva, tale da apparire, ancora una volta, come l'arma vincente. Inoltre, tra quei 23 mila, era rilevante la percentuale di delegati di reparto e rappresentanti sindacali, cioè di quadri di base del sindacato, il che contribuiva a confermare l'impressione che tutto collimasse per l'instaurazione di un conflitto a cui guardare con ottimismo.

* * *

Riassumendo sinteticamente il quadro della situazione, si può dire che l'ottimismo del sindacato poggiava sulla fiducia nell'efficienza della propria struttura di base. Tale struttura, complessa e articolata, ha il compito di mantenere il collegamento tra il vertice decisionale del sindacato e la base operaia, assicurando il consenso di questa verso le scelte dei *leaders* e rendendola disponibile ad incanalare la propria volontà conflittuale nelle direzioni imposte dall'alto. Attraverso la struttura di base il sindacato gestisce la conflittualità e realizza i suoi scopi.

Proprio qui si è verificato il cedimento critico, invece. La fiducia riposta si è dimostrata una mera presunzione, e il collegamento tra le decisioni dei vertici e la massa degli operai è venuto a mancare. Di quest'ultima, solo la porzione direttamente interessata alla difesa del posto di lavoro ha accettato senza ripensamenti la lunga mobilitazione, anche perchè (diciamolo) relativamente protetta dalla retribuzione assicurata dalla cassa integrazione. Per gli altri, la maggioranza, il protrarsi doloroso della vertenza ha si-

gnificato una crescente difficoltà a riconoscersi negli obiettivi del sindacato, ai quali si sono sentiti, via via che i giorni passavano, sempre più estranei, fino a che tale estraneità si è tramutata in avversione.

Il maturare di questa situazione è stato avvertito solo parzialmente dal sindacato, che disponeva, come unico strumento di verifica dell'esattezza delle proprie previsioni, solo della sua struttura di base. Guardando agli avvenimenti attraverso la lente di tale struttura, il sindacato ha creduto di poter riconoscere, nella passione con cui i propri rappresentanti partecipavano alla lotta, il sintomo dell'unità e della coesione degli operai. In realtà, i delegati di base e i rappresentanti sindacali (sui quali, in larga misura, ha poggiato l'esecuzione tecnica del conflitto) agivano perchè motivati personalmente, e non perchè «spinti» dall'entusiasmo dei compagni che, a suo tempo, li avevano eletti e riconosciuti. Di più, proprio l'esistenza della motivazione personale ha indotto i quadri di base a volgere lo sguardo unicamente verso il sindacato, considerato come l'unica speranza di salvezza per il mantenimento del posto, e a disinteressarsi dei rapporti con quelli che avevano evitato la cassa integrazione, tanto da non avvertire il progressivo isolamento della loro lotta. E, con essa, l'isolamento del sindacato.

Tale scollamento tra struttura sindacale e base ha raggiunto il culmine con l'episodio dei 40 mila, scesi in piazza per reclamare il «diritto al lavoro»: nell'uso di questo

slogan, normalmente impiegato dal sindacato nelle lotte contro i licenziamenti, e questa volta ritorto contro di esso, che pure, anche stavolta, sosteneva di lottare contro i licenziamenti, è sintetizzata tutta la contraddittorietà della situazione che si era venuta a creare. E il doloroso stupore con cui il sindacato ne ha preso atto, la fretta subitanea con cui, immediatamente dopo quel corteo, si è precipitato a concludere la vertenza, dimostra senz'ombra di dubbio che certi sviluppi non erano stati previsti. Non era previsto, cioè, che la crisi dovesse venire proprio di là, dove il sindacato si riteneva più forte, dove riponeva l'essenza stessa della sua forza: nel controllo della conflittualità. L'«arma vincente» si rivelava improvvisamente inefficace e di difficile utilizzo, portando alla luce una sconfitta assai più generale di quella relativa al singolo episodio.

Il senso di fallimento dev'essersi fatto più acuto quando, dopo l'accordo, si è arrivati alle assemblee di ratifica. Le facce dei *leaders*, insultati, sputacchiati, malmenati, costretti a fughe precipitose, a ingloriose richieste di protezione alla polizia, ci guardano spaurite e angosciate dalle foto sui giornali, con espressione da «Tutto è perduto, anche l'onore». Ma, al di là dei dettagli folkloristici, la contestazione subita è stata certamente meno inattesa del corteo dei 40 mila. Una conferma che ciò che non aveva funzionato a dovere era la struttura di base. Quella stessa struttura di base che ora si rivoltava contro i propri dirigenti. Infatti, chi ha pic-

chiato Carniti, chi ha inseguito Lama, chi non lo ha fatto ma avrebbe voluto farlo, non sono stati anonimi operai incazzati (come amerebbe pensare qualche rivoluzionario alla ricerca di altre ipotesi consolatorie), ma appartenenti ai quadri di base sindacali, incazzati, sì, nel vedersi abbandonare al proprio destino anche dal sindacato, dopo essere stati abbandonati da una buona parte dei propri compagni.

Sarebbe un errore, però, vedere il problema solo come un problema di efficienza «tecnica» della struttura di base. La crisi riguarda non semplicemente l'incapacità della struttura a garantire il collegamento tra base e vertice, ma le motivazioni per così dire «psicologiche» dell'accettazione di tale compito, da parte dei quadri di base, e delle risposte positive della massa degli operai. Non a caso, in quelle officine dove la struttura di base ha in qualche modo funzionato, riuscendo a far accettare agli operai le motivazioni ufficiali dello sciopero, l'accordo raggiunto (così lontano dagli obiettivi) non è passato, o è passato con estrema difficoltà. Invece, l'accordo è stato accettato dove prevaleva la volontà di ritorno in fabbrica, dove cioè l'isolamento dei picchettanti (e quindi, del sindacato) era più rilevante. Una bella contraddizione per il sindacato (e per quanti, intellettuali «democratici» e opportunisti di vario genere, hanno creduto conveniente attaccarsi al suo carro) che si vede legittimato da chi ha rifiutato il suo controllo, e contestato dai suoi più fedeli collaboratori. Una legittimazione e una contestazione

ugualmente imbarazzanti.

* * *

L'esame, testè compiuto, delle contraddizioni scoppiate all'interno del sindacato, ci permette di approfondire meglio il senso di questa sconfitta. Abbiamo parlato, poc'anzi, di una sconfitta più generale di quella, pura e semplice, subita nella vertenza: la sconfitta della conflittualità, come strumento di potere. La crisi della struttura di base, il rifiuto dello sciopero ad oltranza, dimostrano il sopraggiungere, per il sindacato, di una difficoltà ad incanalare la conflittualità sociale nelle direzioni congeniali al raggiungimento dei propri obiettivi. Tale difficoltà si presenta, esteriormente, sotto l'aspetto di una divisione del movimento sindacale in «destra» (chi è stufo delle lotte) e «sinistra» (chi vorrebbe obiettivi più radicali). Ma è una divisione fittizia. Intanto, perchè non siamo affatto convinti che, nel contesto in cui si è manifestata, la volontà di rientro in fabbrica sia stata un'espressione totalmente reazionaria. Inoltre, e soprattutto, perchè è la conflittualità nel suo complesso ad aver dimostrato i propri limiti, e la destra e la sinistra sono solo due aspetti di una medesima crisi.

Le ambizioni cogestionarie del sindacato impongono l'uso di una conflittualità elevata, cui corrispondono sempre meno, man mano che il cammino verso la cogestione prosegue, obiettivi entusiasmanti e di vasta portata. Ciò che, finora, ha compensato il divario, impedendo pericolosi cali di consenso operaio,

è stato l'impegno, da parte del sindacato, a garantire, sempre e comunque, la difesa del posto di lavoro. Impegno importante, in situazione di crisi economica. La vertenza Fiat, invece, ha, per la prima volta, messo seriamente in discussione questo impegno. Sia per i 23 mila posti in cassa integrazione, che si sono visti abbandonati dal sindacato. Sia, anche, per tutti gli altri che, pur non essendo destinati al licenziamento, hanno visto nel prolungarsi della lotta un attacco alla stabilità della Fiat, e quindi alla fonte del proprio sostentamento. E' da costoro, costretti dalla necessità a scegliere tra padrone e sindacato, che nasce la crisi della conflittualità. Il discorso che, in quei giorni, si sentiva fare a Torino era che «... se va in malora la Fiat, andiamo in malora tutti». Un discorso sgradevole, specialmente per dei rivoluzionari. Ma tant'è. La crisi economica ha anche di questi sgradevoli effetti. E il regista occulto di tutta la rappresentazione, quello che ha diretto non solo Lama, o Foschi, ma anche Agnelli, è proprio lei, la crisi economica, che restringe gli spazi di intervento e perverte gli effetti delle azioni per imporre la legge della sua necessità.

La morale della vicenda è che il sindacato ha dovuto imparare a sue spese che il sistema ha dei limiti che non si possono superare, delle compatibilità che non possono essere messe in discussione, pena il collasso. L'uso «scriteriato» della conflittualità si è scontrato con questi limiti, e ha dovuto accettarli: scopo del sindacato è la cogestione del po-

tere, non il suo sovvertimento.

Chi ha vinto e chi ha perso, dunque? Il conflitto è nato perchè la Fiat ha tentato di imporre al sindacato l'accettazione del ruolo di gestore della mano d'opera, e a ciò il sindacato si è opposto, nel timore di vedere interrompersi la propria corsa verso livelli più elevati di potere. Ma è stato battuto, più che dalla «forza» della Fiat, dalla logica delle cose, dalla crisi dei suoi meccanismi di legittimazione, dai limiti imposti dal sistema. La conclusione della vertenza, con la sua pesante eredità di distacco dalla base, lo obbliga ad onorare gli impegni presi e così faticosamente fatti avallare dalle maestranze. Non gli lascia quindi altra alternativa che imboccare, senza reticenze, la strada a cui la Fiat ha inteso richiamarlo, consolandosi con la contropartita dell'istituzionalizzazione del proprio ruolo. Il fatto che, pochi giorni fa, il ministro Fosschi (compensato con la riconferma per la sua opera di mediazione) abbia annunciato la preparazione di due disegni di legge per «l'attuazione dell'accordo», sembra indicare la volontà del sistema di sancire definitivamente questa «nuova» funzione del sindacato, vitale per il mantenimento del proprio equilibrio. Ha vinto il sistema, insomma.

* * *

Se, come pensiamo, quello che abbiamo fin qui analizzato è stato un avvenimento di portata «storica», resta da chiedersi quale influenza esso possa determinare sul prossimo svolgersi dei conflitti sociali.

La strada imboccata dal sindacato è di quelle da cui non si può tornare indietro? In altri termini, la rinuncia, sia pur graduale, all'uso della conflittualità, è definitiva, si da postulare il ricorso, quale strumento d'accesso al potere, alla sola legittimazione dall'alto? Accetterà il sindacato di restare praticamente ingabbiato nell'unica funzione che il sistema sembra disposto a riconoscergli, quella di gestore della mano d'opera?

Siamo nel campo delle ipotesi, ed è quindi assai difficile rispondere. Per di più, nel passato, il sindacato ha dimostrato di saper affrontare con intelligenza e spirito d'adattamento crisi assai gravi (pensiamo al '69, tanto per fare un esempio), ribaltando a suo profitto situazioni inizialmente difficili. Nulla vieta di pensare che anche nella presente occasione riesca, in qualche modo, a fare altrettanto. D'altronde, non è pensabile che decida di subire inerte questo smacco, senza mettere in cantiere qualche tentativo di recupero, non foss'altro per motivi propagandistici.

Nonostante tutto, però, siamo convinti che i margini d'azione siano, oggi, fortemente limitati dall'imperversare della crisi economica, e che un ritorno trionfale al consenso di massa, e quindi all'uso spregiudicato della conflittualità, non sia prevedibile, a breve termine per lo meno. Il che non significa che il sindacato non possa raggiungere maggior potere di quanto, oggi, il sistema gli conceda, ma se ciò sarà, sarà attraverso altri meccanismi di legittimazione. Quali che sia-

no tali meccanismi, è certo che la vertenza Fiat ha avviato un processo di *accelerazione* dell'evoluzione sindacale verso forme di potere più istituzionali, riconosciute giuridicamente, e non solo *de facto*, dal sistema. Un'evoluzione in fondo alla quale, per lontano che possa essere, c'è il sindacato di stato di tipo sovietico.

Questa evoluzione, se è per certi versi imposta dalle necessità di equilibrio dell'assetto sociale, lo priva contemporaneamente di un altro importante fattore di stabilità: l'incanalamento, verso forme non pericolose, della conflittualità dei ceti inferiori. Dove si «sfogherà», la conflittualità, una volta chiusa la valvola di sicurezza dell'uso strumentale di essa da parte del sinda-

cato? La logica vorrebbe, a questo punto, che si verificassero manifestazioni incontrollate del conflitto sociale, non- o addirittura anti-istituzionali, con la riapertura delle speranze rivoluzionarie che tutti noi coltiviamo. E' un'ipotesi non inverosimile. Ma, sullo sfondo, a limitare i nostri slanci ottimistici, c'è la crisi economica, con la sua capacità di complicare le cose, di compromettere le previsioni, con la sua natura di nemico/alleato delle classi dirigenti. E ci viene in mente la Polonia, con il suo sindacato «libero», tutto sommato ancora misterioso quanto a scopi e funzioni, e sulla cui presunta antiteticità al regime aspettiamo di pronunciarci. Chi è l'allievo e chi il maestro, Lama o Walesa?



autogestione, istituzionalizzazione, dissoluzione*

René Lourau (**)

«Quando si scriverà la storia di quest'ultimo decennio, si noterà che tutti i grandi assoluti del pensiero rivoluzionario sono stati egualmente percorsi, sperimentati, fin nelle loro ultime conseguenze: il potere, l'ideologia, l'utopia, il marginalismo, la stessa analisi e, infine, la violenza». Così si esprime Serge July, all'indomani della fine della «Banda Baader». E il vecchio militante del movimento 22 marzo, poi della gauche prolétarienne (maoista) continua: «Oggi tutto avviene come se lo smacco della R.A.F. (Frazione armata rossa) chiudesse per le generazioni contemporanee di Baader e di Raspe, un periodo sperimentale, i cui fallimenti costituiscono un inestimabile sapere. Ed

è questo ciò che senza dubbio spiega la formidabile eco che tali eventi hanno provocato. E' come un libro che si chiude: si può agire di nuovo».

Sebbene la contestazione sia scoppiata prima nelle università americane e tedesche, e si sia successivamente sviluppata anche più a lungo in Italia, la data del 1968 può servire come punto di riferimento per questi dieci anni di sperimentazione rivoluzionaria di cui parla July. Il 1968 è, ben inteso, il maggio francese, ma non bisognerebbe dimenticare i movimenti rivoluzionari che in quello stesso anno fanno la loro apparizione in numerosi paesi, e di cui alcuni, in Messico e soprattutto in Cecoslo-

(*) Capitolo estratto dal libro *Autodissolution des avant-gardes*, Editions Galilée, Paris 1980.

(**) Insegna all'Università di Parigi-Vincennes. E' autore di numerosi volumi di pedagogia, di psicologia sociale e di sociologia delle istituzioni, tra cui: *L'instituant contre l'institué* (Anthropos, 1969), *L'illusion pédagogique* (L'Epi, 1969), *L'analyse institutionnelle* (Editions de Minuit, 1970), *L'Analyseur LIP* (U.G.E. 10/18, 1974), *Le gai savoir des Sociologues* (U.G.E. 10/18, 1977), *Lo stato incosciente* (Edizioni Antistato, 1980).

vacchia, provocano una repressione che non ha niente di simbolico. Il 1968 vede i gruppuscoli avanguardisti superati dal movimento studentesco e dall'azione di vaste masse operaie: contestazione dell'istituto, occupazioni, abbozzi di autogestione. E' il momento dell'appropriazione delle acquisizioni avanguardiste da parte di diversi strati della popolazione - dunque, fatalmente, l'esordio della *mass-media-tizzazione* di questo avanguardismo, la sua volgarizzazione contemporaneamente al suo superamento, la sua generalizzazione, la sua realizzazione e la sua morte in quanto fenomeno ultra-minoritario e di élite. «Della fusione fra il culturale e la politica, della confusione dell'arte e dell'azione, il movimento del maggio è senza dubbio la manifestazione più spettacolare», osserva Alfred Willener (1). In seguito, lo spettacolare cede il posto alla sperimentazione e alla diffusione in profondità, non senza un illecito guadagno dell'avanguardismo classico, sia culturale che politico. Dopo tutto, il 1968 non ha abolito il mercato della cultura e neppure ha concretamente trasformato le principali regole del gioco. Sebbene banalizzata, l'avanguardia resta un prodotto vendibile, anzi un prodotto più vendibile che mai, grazie al suo accesso alle grandi superfici di vendita.

L'ultra-noto superamento hegeliano, di cui i filosofi si sono riempiti la bocca durante il periodo che precede il 1968, sembra dunque assumere due facce. Da un lato c'è il superamento nell'azione diretta,

nell'avanguardismo militare del tipo R.A.F., Brigate Rosse, Weathermen, Montoneros, Tupamaros, ecc. L'episodio della liquidazione della R.A.F. tedesca, cui si riferisce la valutazione di Serge July, mostra fino a che punto il negativo tende a ritornare verso la positività del «ritorno all'ordine» statale. Ritorno simbolico, e che diviene ben reale quando l'avanguardia militare giunge a conquistare il potere e a esercitarlo anche per poco. D'altra parte c'è il superamento ottenuto tramite la banalizzazione, la generalizzazione, la commercializzazione, la sottomissione discreta o vistosa alla legge del valore. E' l'istituzionalizzazione. Qui ancora il negativo conosce delle curiose disavventure e fatica a restare credibile quando nuota nella positività del mercato capitalista.

Specialista della rapidità di superamento (del nuovo, sempre del nuovo!), l'avanguardismo scopre una forza più rapida di lui: il sistema di «recupero» dello Stato capitalista. La negazione della negazione tarda a manifestarsi. Il negativo si rifugia nei segni, nella moda. La dialettica invecchia bruscamente. Già fortemente danneggiata dai socialismi riformisti alla scandinava e dai socialismi totalitari alla russa o del terzo-mondo, questa progenie di Hegel con cui il giovane Marx aveva contratto un matrimonio di convenienza prende l'andatura di eterna vedova della storia, raccontando a chi vuol capire che se le cose si fossero svolte in un altro modo... Resta il *quotidianismo* che integra superandolo, o supera integrandolo,

vari aspetti dell'avanguardia classica, e tenta di consolidare il suo superamento combattendo la frattura sempre risorgente fra la cultura e la vita di tutti i giorni.

Se l'arma preferita dell'avanguardia estetica e culturale è la produzione d'idee e di forme nuove e se l'arma per eccellenza dell'avanguardia politica è la critica (talvolta servendosi di vere armi) della società istituita, quale sarà lo strumento più tagliente dell'avanguardia quotidianista, se non questo tentativo di sintesi fra la creatività estetica e culturale, da un lato, e, dall'altro, la critica di tutte le istituzioni? E se un superamento è veramente ricercato, al di là della sintesi pura e semplice (e impossibile!), non è forse in un'alleanza fra la critica concreta, pratica, quotidiana – e non più soltanto ideologica – e una creatività non più solamente estetica o culturale, ma sociologica, contro-istituzionale?

Questo strumento, che deve ad un tempo demolire realmente i vecchi rapporti sociali e crearne dei nuovi «qui e subito», viene definito con un termine di conio recente ma già deprezzato: *autogestione*. Vera «arte sociologica», nel senso che questa espressione ha assunto coi teorici e i praticanti del Collettivo d'arte sociologica di Parigi (2): si tratta, nè più nè meno, di *praticare la critica*, invece di farne, come d'abitudine, un complemento teorico, intellettuale, della creatività o della non-creatività degli altri. Se si pensa che dopo più di un secolo, la critica, in tutti i campi, ivi compresi i più estetici, è o tende a divenire so-

ciologica, si comprende come il risultato d'un secolo di avanguardia e la condizione del suo superamento in vista di realizzare concretamente qualcosa che rassomigli alla rivoluzione, sia l'autogestione come sperimentazione *in vivo*, messa alla prova *in vivo* di quanto acquisito dalle scienze sociali (compresa, con ogni evidenza, la fisica e la biologia), di quanto acquisito dal movimento rivoluzionario (comprendente anche i movimenti a carattere religioso o estetico).

Il termine «arma» che è stato utilizzato a proposito dell'autogestione, non è una formula retorica. Significa che l'autogestione, lungi dalle fantasticherie o dalle prospettive positiviste che possono rivestirsi d'una maschera autogestionaria, è principalmente uno strumento di resistenza e di lotta contro l'*istituzionalizzazione* in quanto negazione quasi «naturale» e «fatale» dei movimenti sociali in generale, del movimento che in non importa quale istituzione mette in subbuglio le forme istituite (3).

Negando quel che nega il movimento, l'autogestione è forse l'arma assoluta, finalmente dissotterrata nei cimiteri della dialettica? E' infine questa negazione della negazione che può strapparci dalle reversibilità e dalle spirali infinite in cui s'impiglia la disperazione o la calma rassegnazione delle generazioni post-sessantottarde?

L'itinerario delle diverse varietà di avanguardia – estetico, politico, quotidianista, militare – impone all'analisi una risposta forzatamente ambivalente. Sarebbe assurdo erige-

re in nuova positività un negativo destinato a combattere impietosamente i piccoli germogli del positivo, dell'istituto. Da un lato, l'avanguardia, per l'intenso lavoro di gruppo o organizzativo che lo caratterizza quasi sempre, effettua molto bene questi lavori pratici che io ho collocato sotto il segno dell'autogestione come arte sociologica. Da un altro lato, l'avanguardia, come le minoranze o le masse operaie e contadine che hanno sperimentato l'autogestione nel corso di privilegiati momenti storici, si esaurisce e si distrugge al contatto con le contraddizioni insolubili sollevate dall'esperienza autogestionaria, tanto da quella troppo parziale come da quella troppo generalizzata.

Così, l'arma assoluta non era in fondo che una scacciacani? La dialettica è sempre paralitica, e il negativo l'eterno assente? L'istituzionalizzazione è una forza tellurica, l'equivalente della glaciazione o della deriva dei continenti?

Nel modo di produzione capitalista, monopolista o statale, la risposta è: sì. E' del tutto «naturale» vedere i gruppi avanguardisti russi, alcuni anni dopo il 1917, fondersi in un organismo artistico di Stato, come vedere la maggior parte dei gruppi avanguardisti dei paesi a capitalismo «liberale» negarsi nella moda, nella cultura, e nel mercato culturale.

In queste condizioni, l'autogestione, in quanto progetto di critica e di trasformazione dei rapporti sociali a tutti i livelli della vita quotidiana, è forse un nuovo simulacro del negativo? La risposta, accuratamente

studiata in funzione dei luoghi e delle circostanze, è: no. In effetti, *ogni volta che il contenuto del progetto autogestionario è principalmente o unicamente quello di lotta contro l'istituzionalizzazione*, e che tale strategia di lotta domina tutti gli altri contenuti eventuali del progetto, il lavoro del negativo ha luogo.

Il paradosso, questa volta malettamente «dialettico», è naturalmente che questo tipo di esperienza è condannato ad avere un termine. Ma la relativa brevità, l'obsolescenza necessaria (e non malauguratamente fatale), sono condizioni di validità dell'esperienza. Una volta di più, l'avversario da combattere è l'installazione nella durata, l'istituzionalizzazione larvata, progressivamente invisibile e inanalizzabile da parte degli attori.

Rude avversario: l'aspetto di «fatalità» sotto il quale si presenta quasi sempre il processo d'istituzionalizzazione, definisce il lavoro di resistenza e di lotta contro una tale forza in termini prometeici. L'autogestione, come ha sottolineato Y. Bourdet, diviene la «liberazione di Prometeo». In altri termini, volentieri pessimisti o sprezzanti, è l'utopia.

Ma il contenuto utopico del progetto autogestionario, se è difficile da negare, non è che l'ombra portata dall'istituzionalizzazione minacciante, da incubo, o al contrario sognata, confusamente sperata. E' l'illusione indubbiamente indispensabile, la guaina impugnata dal negativo al fine di renderlo più innocuo, meno pericoloso da maneggiare.

Per sopravvivere almeno per l'arco di una breve esperienza, il micro-socialismo ha bisogno di credere che «l'esterno» lo sopporterà ancora per qualche tempo, o che si lascerà poco a poco convincere. In altri casi, gli attori dell'esperienza, coscienti degli imperativi macrosociali, optano per una mistica del cambiamento individuale, l'unico in grado, ai loro occhi, di modificare il corso della storia. Questo tipo di utopia mistica, se può eventualmente costituire una corazza individuale, si adatta spesso all'istituzionalizzazione vissuta come fatalità metafisica o fantasma psichico (4).

Di fatto, se c'è utopia, questa non potrebbe essere che una componente del progetto autogestionario. Dal momento in cui quest'ultimo trova modo di articolarsi con una teoria politica così evidente e coattiva quale l'istituzionalizzazione, la scelta diviene chiara: o alimentare le ideologie gruppiiste e moderniste che sotto il nome «d'innovazioni sociali» sono sul punto d'essere integrate dal capitalismo in crisi; oppure accettare di morire.

E' in questa prospettiva contro-istituzionale, di critica attiva dell'istituzionalizzazione (definita con l'espressione «organizzazione autoritaria») che Bakunin si collocava, nella sua *Circolare a tutte le federazioni dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, nel 1871. Per lui, l'Internazionale diretta da Marx e i suoi amici, non soddisfaceva le condizioni d'una associazione contro-istituzionale, che preparasse tramite il suo funzionamento interno un modello, un'alternativa alle isti-

tuzioni esistenti: «La società futura - affermava - altro non deve essere che l'universalizzazione dell'organizzazione che l'Internazionale si sarà data. Pertanto noi dobbiamo avere cura di modellare questa organizzazione nel modo che sia il più prossimo possibile al nostro ideale.» E continuava: «Com'è possibile che una società egualitaria e libera esca da una organizzazione autoritaria? E' impossibile. L'Internazionale, embrione della futura società umana, è tenuta ad essere, fin d'ora, l'immagine fedele dei nostri principi libertari e federativi».

«Fin d'ora» ... modellarsi «nel modo che sia il più prossimo possibile»: il principio dell'autogestione come rivoluzione permanente, ivi compreso e dapprima in seno all'organizzazione rivoluzionaria, è chiaramente posto. Ma è pur vero che Bakunin manca di dialettica quando parla d'una «immagine fedele» che l'organizzazione non-autoritaria dovrebbe fin d'ora ... riflettere. Marx si getta nella mischia picchiando sodo, con la sua abituale malafede polemica: «In altri termini - risponde in *Le pretese scissioni nell'Internazionale* (1872) - come i conventi del Medio Evo rappresentavano l'immagine della vita celeste, l'Internazionale deve essere l'immagine della nuova Gerusalemme, di cui l'Associazione porta «l'embrione» nel suo seno». E dà o crede di dare la stoccata al suo rivale, affermando: «I federati di Parigi non avrebbero perso se, comprendendo che la Comune era «l'embrione della futura società umana», si fossero sbarazzati di ogni discipli-

na e di tutte le armi, cose che devono sparire dal momento che non ci sarà più guerra!».

Più avanti, parlando ancora di «questo grazioso progetto di disorganizzazione», che secondo lui è la teoria bakuniniana, Marx amalgama e confonde istituzione e organizzazione. Bakunin non ha mai preteso che l'azione contro-istituzionale supponesse il rifiuto dell'azione armata, nè che la lotta contro l'istituzionalizzazione e il suo principio autoritario esigesse la non-violenza. Al contrario! Organizzare la vita, la produzione, la lotta, è una cosa cui gli anarchici hanno consacrato disparate discussioni ed altrettante esperienze, senza parlare dell'accento ch'essi hanno sempre meso sull'importanza delle statistiche. Altra cosa è accettare come un dato naturale e fatale le forme istituite dal capitalismo e dallo Stato in vista di mantenere la sottomissione e lo sfruttamento delle masse. Lo si è ben visto, più tardi, col capitalismo burocratico russo, coperto dal manto «sovietico», mentre il totalitarismo non poteva instaurarsi che sulla sparizione di quelle forze contro-istituzionali ch'erano i soviet.

L'idealismo di Bakunin presta il fianco all'ironia di Marx nella misura in cui egli trascura di vedere nell'autogestione innanzi tutto il lavoro del negativo. La sua concezione è quella d'un pensiero modellatore, d'un intellettualismo che crede di detenere in anticipo e forse una volta per tutte la verità sociale. Al tempo stesso, egli si rifiuta di comprendere che l'obsolescenza, e quin-

di l'autodissoluzione, sono condizioni assolute dell'esperienza antiautoritaria, autogestionaria.

Il termine associato all'esperienza autogestionaria è dunque la dissoluzione. E ciò sotto due forme possibili: o la dissoluzione pura e semplice, imposta dall'esterno dalle forze del capitale e dello Stato. Oppure l'autodissoluzione che precede la dissoluzione imposta, e presenta il vantaggio considerevole d'essere un atto cosciente, un'analisi, dunque una base di partenza in vista d'altre esperienze fondate non sulla spontaneità o, al contrario, sulla generalizzazione arbitraria, bensì su un sapere cumulativo e operativo.

La sociologia dell'avanguardia produce questa acquisizione teorica insostituibile sul piano della dialettica come su quello della politica: autogestione e autodissoluzione possono ancora testimoniare il lavoro del negativo, e costituiscono a questo titolo le due belle arti sociologiche. ■

(1) A. Willener, *L'image-action de la société, ou la politisation culturelle*, Paris, Le Seuil, 1970.

(2) Cf. Hervé Fischer, *Théorie de l'art sociologique*, Casterman, Paris, o Fred Forest, *Art sociologique*, Paris, U.G.E. coll. 10/18, 1977.

(3) Rinvio al mio libro *Lo stato incosciente*, Milano, Edizioni Antistato, 1980, capitolo III e IV.

(4) In questo senso la religione, sostituita da tutta una corrente psicologica-psicanalitica e psico-sociologica, costituisce uno degli ostacoli più resistente al progetto autogestionario. Per la religione, così come per tutta una concezione psicologista, le strutture sociali sono delle finzioni, dei fantasmi. E volerle cambiare comporta inevitabilmente un grado minore o maggiore di pazzia. E' così che Jerry Rubin o Timothy Leary si mutano in guru.

la mistificazione del cambiamento

Albert Meister (*)

Le pagine che seguono sono la conclusione di un'opera in cerca di editore su ciò che fu chiamato il «modello peruviano», cioè le strutture socio-economiche e socio-politiche instaurate dall'esercito peruviano all'indomani del suo colpo di stato nell'ottobre 1968. Dopo lo studio delle diverse riforme attuate - e in primo luogo della riforma agraria - noi possiamo cercare di intravedere qualche prospettiva a medio termine e di affrontare, con tutti i rischi relativi, la domanda che inevitabilmente si pone: quali tendenze si possono prevedere per i prossimi dieci/quindici anni? Sono perfettamente conscio di quanto sia imprudente la domanda e quanto ancor più lo sia cercare di rispondervi secondo i seguenti fattori acquisiti:

- la trasformazione del modello rivoluzionario peruviano in una variante della gestione territoriale del sistema transnazionale;

- la fine delle riforme e la fase di «digestione» del cambiamento;
- l'impossibilità di un nuovo ordine economico internazionale.

Avventure del modello rivoluzionario peruviano

Si è potuto parlare di modello peruviano nella misura in cui le differenti riforme apportavano soluzioni originali dovute sia a specificità nazionali, sia a particolari congiunzioni di influenze esterne. Ma poichè - e questa è la mia ipotesi - è proprio l'originalità che a poco a poco va scomparendo, ciò che resta delle riforme peruviane non costituisce che una variante, tra molte altre, della gestione territoriale nel quadro transnazionale (1).

Se i cambiamenti apportati dalla rivoluzione del 1968 hanno avuto la funzione storica di liquidare il potere dell'oligarchia terriera e di preparare il terreno alla tecnostuttura, le particolarità di questo pro-

(*) Ricercatore all'Istituto di Studi dei Movimenti Sociali dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi. Autore di numerosi saggi, tra cui: *Socialisme et Autogestion*, Paris 1964; *Le système mexicain*, Paris 1971; *L'inflation créatrice*, Paris 1975.

cesso hanno potuto far credere a un modello originale mentre il loro ruolo non ha potuto essere, in definitiva, che quello di facilitare il cambiamento, sventare le opposizioni, riunire sufficienti aiuti nella fase del cambiamento. Ma noi ci accorgiamo che, in seguito, queste originalità sono abbandonate: la comunità industriale si riduce a una partecipazione individuale agli utili, lo sviluppo della proprietà sociale viene limitato a settori di attività debolmente capitalizzati in cui essa rischia di fare le funzioni delle officine nazionali; i programmi di istituzioni decentralizzate di sviluppo regionale, equivalenti al comune jugoslavo, (2) non superano la fase delle intenzioni; l'ambiziosa riforma dell'educazione ristagna e si limita alla creazione di qualche istituto tecnico.

L'analisi può spingersi oltre. Non soltanto queste specificità sono abbandonate per la strada, ma esse *dovevano* esserlo. Come per l'organismo individuale, così i sistemi sociali, organizzazioni e società, hanno una soglia di tolleranza al cambiamento. Vengono tollerati solo quei cambiamenti che innovano il meno possibile, cioè quelli che non sconvolgono, o quasi, gli equilibri precedenti. Se i riformatori si spingono troppo lontano, i cambiamenti troppo audaci vengono a poco a poco snaturati o svuotati di ogni significato. Questo fenomeno è diverso dalla fase di «digestione» del cambiamento che si esaminerà in seguito, e non è nemmeno semplicemente riducibile alle opposizioni e ai conflitti di classe. Quali siano

state le opposizioni sindacali, padronali o straniere alla proprietà sociale, l'autogestione che essa intendeva instaurare non avrebbe potuto realizzarsi per molteplici ragioni: mancanza di formazione gestoria del personale, divario ancora molto profondo tra attività manuali ed intellettuali, opposizione di una burocrazia pubblica pignola, ecc. Osservando le difficoltà di partecipazione nelle cooperative agricole, che d'altra parte non hanno nulla d'originale, non è difficile immaginare quanto velocemente sarebbe stato snaturato il funzionamento delle istituzioni della proprietà sociale. E ciò che è vero per queste istituzioni lo è altrettanto per altre riforme qualificate come specifiche. (3)

In altri termini, perchè vi sia qualche possibilità di essere adottato e vissuto da coloro ai quali si indirizza, un cambiamento non può essere che minimo, misurato alle loro possibilità reali di adattamento. Si potrebbe anche dire che tutti i discorsi sul cambiamento sociale – e gli innumerevoli programmi e progetti di sviluppo tentati in questi ultimi vent'anni – erano viziati da un ottimismo totalmente irrealistico sulle possibilità effettive di cambiamento così come – non dimentichiamolo con il pretesto che ciò è impopolare – sulla volontà della gente (le sedimentate aspirazioni e desideri di cambiamento). Il problema non mi sembra più il cambiamento, bensì l'inerzia, realtà diversa dall'opposizione al cambiamento e dalla volontà di mantenere lo status-quo. In breve, tenendo conto sia dell'inerzia che di queste opposizioni, appare

evidente, visti gli abbandoni peruviani simili a tante altre esperienze di riforme, questa scoperta: *cambia solo ciò che può essere cambiato*. Simile conclusione è, molto meno di quanto sembri, una ovvietà e non sottovaluta il dinamismo provocato dall'annuncio di grandi cambiamenti per la realizzazione effettiva di piccoli cambiamenti.

Epurata dalle sue originalità più «oltranziste», la via di sviluppo peruviana diviene una *variante dell'unico* processo di modernizzazione mondiale (unico poichè non vi è, o non vi è più, alcuna alternativa al cambiamento all'occidentale) e di accumulazione capitalista (primato del fattore capitale sugli altri fattori di produzione, processo ugualmente unico poichè comune a tutti i paesi).

Come le altre varianti, quella peruviana tende a caratterizzarsi: per un potere forte che controlla gli apparati di stato, per il trasferimento del plusvalore dai settori agricoli a quelli industriali, per un sistema di spiegazioni o ideologie atte a limitare i consumi e a giustificare i sacrifici richiesti ai dominati, per una forte identificazione dell'élite con le decisioni di sviluppo.

Questi quattro caratteri sono necessari al successo; in misure variabili essi appaiono in tutti i paesi in via di sviluppo. In Perù essi erano anche più sensibili nei primi anni del nuovo regime quando le forze armate erano unite, certe del loro buon diritto (4) e mettevano l'accento sulle specificità nazionali. In meno di una decina d'anni il Perù ha recuperato il suo ritardo sul pia-

no delle strutture sociali. La struttura delle classi potrà presto essere paragonata a quella dell'Argentina e del Brasile; essa sarà paragonabile se questi due paesi riusciranno, dopo quindici/venti anni di sforzi, a ritornare sulle conquiste sociali della popolazione operaia e a respingere gli strati inferiori nella marginalità e se il Perù riuscirà a contenere i suoi esclusi e a limitare i consumi delle classi inferiori della popolazione integrata.

In breve, come i dolci e le acque gasate che essi consumano, i paesi si rassomigliano sempre di più, le loro tecno-strutture nazionali sono legate agli stessi investitori stranieri, alle stesse aziende e governi; essi hanno le stesse aspirazioni e pressochè gli stessi livelli di vita; e in tutti esiste un consenso della classe media per escludere gli esclusi. Di fatto, a condizione di prendersi la cura di escludere gli esclusi e di non parlare più di paesi bensì di classi, la classe media tende ad avere visibilmente livelli simili di vita così come la classe superiore.

Sempre di più si manifesta un sistema mondiale unico, ma senza autorità centralizzata nè poteri istituzionalizzati, di integrazione degli integrati e di dominazione degli esclusi, cioè una *gestione territoriale sia delle popolazioni che delle altre risorse*. Certamente alcune varianti sussistono da un territorio all'altro, restano delle specificità nazionali d'origine, uno sviluppo più liberale qui, più statico là. Vi sono anche «territori-problemi» che a volte non accettano più di essere semplici varianti e immaginano un

ordinamento mondiale diverso come quel Cile che il sistema attualmente aiuta efficacemente a dotarsi di una nuova tecno-struttura dopo aver dovuto purgare la precedente nel 1973.

Cambia ciò che può essere cambiato

Quando in un'impresa una fase di rapida espansione non è seguita da un periodo di relativa calma, un tempo di arresto per riprendere fiato e assestarsi sulle nuove condizioni, - effettivi più numerosi, modifica negli organigrammi - vi sono molte probabilità che i successi restino senza domani: spesso il gruppo umano si divide e a volte anche l'istituzione crolla. Le società sembrano non sfuggire a questa sorte (5) essendo questa pausa indipendente dalla tendenza alla snaturazione dei cambiamenti troppo audaci prima evocati. Il Perù accoglie tanto più favorevolmente questo tempo di pausa visto che le basi delle grandi riforme sono gettate e che la crisi obbliga a rallentare il ritmo delle innovazioni. Il residuo di riforme, ciò che non è stato espurgato, giudicato incompatibile con «l'ordine del mondo», deve ora essere corretto, consolidato, rafforzato; una tale stabilizzazione implica come condizione fondamentale la messa in opera di meccanismi capaci di istituzionalizzare i rapporti tra la tecnostruttura e le organizzazioni rappresentanti le diverse categorie di popolazione integrata, prime fra tutte le organizzazioni operaie. In breve, come in Messico dove l'istituzionalizzazione funziona con successo da decenni, si tratta ora il

mantenere la pace sociale più che di innovare.

Nel quadro di questa ipotesi bisogna collocare i contatti tra i militari e l'ARPA, il celebre partito fondato da Haya de la Torre, i lavori per la preparazione di una nuova costituzione, e le elezioni legislative annunciate per il 1980. Questa politica della mano tesa - e singolarmente da parte dell'ARPA, di cui si può supporre che essa annunci il rientro sulla scena politica - non deve portare a pensare che i militari abbandoneranno il potere: tutta la storia peruviana ci mostra, al contrario, che il ritorno dei militari nelle loro caserme non ha mai significato che essi rinunciassero al loro controllo sulla vita politica del paese; riservatezza non significa sparizione e a volte conviene uscire dalla scena per meglio capire ciò che succede!

Al di là dell'abbondanza di gruppi politici e di organismi di difesa di categoria, esiste la possibilità di ritrovare presto, in seno alla popolazione integrata, due grandi tendenze della storia del paese: una tendenza conservatrice rappresentante gli interessi più tradizionali della vecchia destra, della classe media agiata, del piccolo commercio e dei piccoli e medi proprietari terrieri; e una tendenza più liberale, rappresentante gli interessi più innovatori dei tecnocrati, degli industriali e del mondo operaio. Benchè essa non si organizzi in partito, come un tempo, la prima di queste tendenze si richiama al partito conservatore d'altri tempi, partito d'ordine dominato dai grandi proprietari fondiari, mentre la seconda si ispira al parti-

to liberale, portaparola della classe mercantile urbana, degli intellettuali e degli anti-clericali. Malgrado l'interruzione del regime militare e l'avvento della nuova classe dirigente tecnocratica, esisterebbe dunque una certa continuità. Ed è nel giuoco delle contraddizioni di numerose organizzazioni che compongono queste due tendenze e nell'utilizzo, volta per volta, dell'appoggio dell'una contro l'altra, che la tecnostuttura nazionale riuscirà a imporre come misura di interesse generale e nazionale quei politici che meglio corrispondono al suo rafforzamento.

Il prossimo futuro sarà verosimilmente dominato dagli sforzi per limitare i consumi interni a favore delle esportazioni, mezzo principale per ridurre il tasso di inflazione. Il tipo di economia caratteristico al Perù per così lungo tempo, l'economia di estrazione, dovrebbe quindi ancora accentuarsi. Sul piano sociale, come negli altri paesi del continente, si prepara molto probabilmente una lenta erosione dei vantaggi conquistati poco a poco dagli strati salariati urbani negli anni precedenti e considerati come fattori di rincaro della produzione. Da questo punto di vista i vantaggi ricevuti dai cooperatori della riforma agraria saranno direttamente minacciati. Sembra invece meno prevedibile che la pressione per la diminuzione dei costi porti alla soppressione di qualcuna fra le molteplici imprese di stato deficitarie (o al loro passaggio al settore privato, che le gestirebbe senza dubbio più efficacemente) o a tagli negli effettivi pleto-

rici della funzione pubblica: la tecnoburocrazia statale, componente influente della tecnostuttura nazionale, si opporrebbe evidentemente a misure che indebolirebbero la sua influenza e amputerebbero i settori da essa controllati. Al contrario, come già è avvenuto, la tecnoburocrazia di stato rischia di prendere a pretesto la lotta contro la disoccupazione per aumentare ancora l'impiego pubblico e quindi la sua influenza nella vita nazionale.

Infine (malgrado l'ampiezza che esse non mancheranno di assumere sullo slancio di questi ultimi anni di successi in materia di miglioramenti di tenore di vita) sono le rivendicazioni dei salariati, soprattutto operai, che senza dubbio saranno frenate più brutalmente, anche per mezzo di misure poliziesche (divieti, imprigionamenti, ecc.). Ultima di una serie, la recente repressione sanguinosa dei movimenti rivendicativi degli insegnanti ci mostra quanto profondamente sia già stata intrapresa questa via.

Questi colpi di freno alle rivendicazioni delle classi inferiori della popolazione sono sostenute e invocate dagli strati immediatamente superiori, piccoli impiegati e funzionari da un lato, irritati dalla chiusura delle vie di ascensione sociale; artigiani e piccoli commercianti dall'altro, visto che il commercio non prospera più. Per tutta questa piccola borghesia il rischio di impoverirsi è una sorta di decadenza; e se la crisi le impedisce di salire, essa spera almeno di mantenere la distanza con quelli che stanno più in basso. Una specie di pou-

jadismo, facilmente utilizzabile dal potere, si aggiunge allora all'amarrezza attuale degli strati superiori della classe media (commercianti, industriali, quadri, professionisti), stanchi dell'intervento amministrativo (statale) assimilato a quello socialista. Poichè questi ostacoli alla libertà non accennano a diminuire e poichè la ripresa dell'attività economica non è prevedibile per l'immediato futuro, è ragionevole pensare che la svolta di destra innescata dalla destituzione di Velasco nel 1975 e accentuata dalle misure anti-inflazionistiche imposte al governo dal Fondo Monetario Internazionale, non possa che accentuarsi.

Se è vero che il malcontento di questi strati superiori della classe media, dovuto all'inflazione e alla svalutazione delle monete nazionali, ha spesso dato origine a regimi autoritari latinoamericani, è anche vero che proprio questi strati erano stati per lungo tempo i più fermi sostenitori della democrazia e della legalità. Ed ancor oggi, lontani dal reclamare dittature fasciste o regimi autoritari permanenti, essi chiedono un «colpo di ramazza» periodico, una pulizia, affinché ciascuno abbia nuovamente coscienza del suo posto nella società. Certo, una volta sulla scena, lo spazzino - i militari - difficilmente se ne va. Il Brasile e il Cile già ne sono testimoni, paesi in cui queste stesse classi medie protestano contro l'arbitrio e chiedono un ritorno alla democrazia. Il popolo è stato privato delle sue aspirazioni troppo pretenziose, la repressione gioca ora contro lo sviluppo economico e impedisce

una vita culturale interessante. Siamo chiari: per un uomo d'affari di San Paolo (o di Santiago) il «miracolo brasiliano» non è nè il tasso di crescita nè il flusso di investimenti stranieri, bensì questa libertà che ha ritrovato improvvisamente di fare ciò che vuole. In Perù, attualmente, impresari, professionisti, commercianti, quadri del settore privato, medi proprietari, attendono dalla repressione lo stesso miracolo.

Non mi soffermerò su quelli che ho chiamato gli «esclusi», cioè quella metà della popolazione che è analfabeta, sotto-alimentata, senza lavoro fisso; poveri delle città e delle campagne lasciati da parte dalle diverse riforme del nuovo regime (soprattutto dalla riforma agraria che non ha dato loro le terre), non organizzati e esclusi dalla scena sindacale e politica, senza alcuna possibilità di accesso al «banchetto della vita». E se è possibile immaginare che qualche organizzazione del mondo integrato (cioè di coloro che nel sistema hanno un lavoro e, trattandosi della classe operaia, partecipano, anche da lontano, alla scena politica e hanno qualche possibilità, seppure minima, di mobilità sociale), utilizzi occasionalmente gli esclusi come massa di manovra in una manifestazione o come massa d'appoggio per la sua strategia di avanzamento, si può supporre che il potere, forte del consenso generale, non si lascerà superare. La repressione di molteplici sommosse popolari, in particolare quella del febbraio 1975, ha mostrato al «lumpenproletariato» e agli oppositori di sinistra che i militari «non badano

ai dettagli», che tanks e cannoni non sono destinati a rimanere nelle caserme, che il tiro diretto taglia qualsiasi velleità.

Detto questo, i vecchi modi di arginare il flusso dei marginali – le guerre e gli assassini, la fame e le epidemie, le distribuzioni di viveri e di giochi – non saranno senza dubbio sufficienti, altre misure di prevenzione dovranno essere prese. Visto che la popolazione di Lima dovrebbe raggiungere i 4,8 milioni nel 1980 e dovrebbe superare i 12 milioni nel 2000, sembrano inevitabili misure restrittive della mobilità geografica e misure autoritarie di limitazione delle nascite. Dopo tutto se la C.I.A. ha già provocato una epidemia di febbre porcina a Cuba non sarebbe impensabile che prodotti anticoncezionali vengano introdotti nell'acqua potabile (misura già a punto sul piano tecnico). Inoltre la logica che ispira attualmente la distribuzione degli aiuti alimentari a livello mondiale può a sua volta ispirare i politici nazionali ad aiutare dei gruppi locali che saranno favoriti e che quindi sopravviveranno alle carenze o alla fame. Quanto alle inevitabili esplosioni di violenza, saccheggi, sollevamenti, il sistema è fatto per farvi fronte.

Se non esiste più un «modello peruviano», ne esiste però uno che il paese sta seguendo nei confronti degli esclusi: quello della Repubblica dell'Africa del Sud, ma fondato qui sull'apartheid della miseria. E non sarà sorprendente assistere a razionalizzazioni e giustificazioni della via seguita: l'apatia e la passività possono non costituire più delle ac-

cuse, l'autosussistenza può essere incoraggiata, l'indifferenza e l'ignoranza imposte possono costituire un modo di rispettare i valori culturali dei gruppi marginali. Dopo tutto, le espressioni popolari di queste razionalizzazioni del tipo – «sono felici, non hanno bisogni», «sopportano molto meglio il freddo», «essi non chiedono di più» – sono estremamente diffuse e si troveranno sempre specialisti disposti a tradurle in costanti scientifiche credibili, così come per l'apartheid fondato sulla razza. Questo disinteressamento, accompagnato dal suo corollario abituale (la carità e il preteso «dovere» di aiutare i poveri), riflette l'interesse oggettivo della popolazione integrata. Così il tempo di pausa, di «digestione» del cambiamento che si apre ora dovrebbe veder nascere poco a poco istituzioni di aiuto alle bidonvilles (pueblos jóvenes) e ai poveri contadini. L'aiuto ai poveri non era forse, come altri tratti specifici del modello del 1968, un fenomeno contro natura?

L'ordine del mondo, una logica di sfruttamento

Per anni il leitmotiv di molti discorsi e pubblicazioni è stato quello delle «pesanti minacce» incumbenti sui paesi latino-americani: si trattava di sollevamenti di masse, di rivolte e di rivoluzioni a livello di continente. Oggi bisogna constatare che nulla di simile è successo e che la rivoluzione è meno fatale che mai, almeno in America Latina. Ma se le speranze in una esplosione generale sono state deluse in coloro che la auspicavano, l'attesa è stata

efficacemente utilizzata dal sistema transnazionale in costruzione per prevenire un tale danno. Certo si producono qui e là tensioni e conflitti locali interni e tra i vari paesi, ma senza incidere (come i Caraibi) su quello che bisogna chiamare «l'ordine del mondo» - un sistema di sfruttamento e di dominazione che, beninteso, non ha niente a che vedere con il «nuovo ordine economico internazionale» che è una trasformazione dell'umanitarismo dei paesi ricchi.

La mistificazione del cambiamento

Questo ordine del mondo ha dunque la caratteristica di non essere intaccato dai cambiamenti locali e di rafforzarsi rinnovandosi tanto che si può fare l'ipotesi che le cose resteranno quelle che sono, almeno a medio termine, e che non succederà nulla che possa trasformare il sistema transnazionale. I paesi nuovi restano evidentemente «zone di problemi» in uno sviluppo mondiale «armoniosamente disequilibrato» (6); alcuni vedono migliorare la loro posizione (ad esempio i fornitori di materie prime rare), ma senza che questo cambiamento metta in causa (così come avviene per i paesi petroliferi) la posizione dei più ricchi e dei più poveri, nè soprattutto le regole del gioco fra tutti. In breve, nulla autorizza a dire che le cose cambieranno in un senso o nell'altro e ancor meno che esiste una alternativa possibile all'ordine attuale del mondo. (7)

Da questo punto di vista diviene imperativo denunciare la ingenuità di obiettivi proposti a paesi nuovi

da economisti, d'altronde molto lucidi sul piano dell'analisi, come Samir Amin che pronone nè più nè meno a questi paesi di «sbarazzarsi delle società transnazionali e di sostituirlle con accordi fra stato e stato...», di «respingere il progetto della nuova divisione internazionale del lavoro e sviluppare le loro economie sulla base della massima autonomia sociale e tecnologica», di «rifiutare la divisione del Terzo Mondo sulla base lumpen-sviluppo/sotto colonie, ma al contrario di accelerare i processi di costituzione di grandi complessi con la prospettiva di uno sviluppo uguale dei partecipanti». (8)

Questi obiettivi generosi rilevano malauguratamente lo stile «soluzioni per convegni di organizzazioni internazionali» e sono senza alcun legame con la parte politica delle analisi dell'autore. E' altrettanto spiacevole che tali proposte non facciano che rafforzare la mitologia del «nuovo ordine economico internazionale» e le assurdità rinnovate dalla retorica del «dialogo tra i popoli» (9), moderno equivalente del «giusto prezzo» medioevale. Certo queste nozioni non ingannano gli oratori che le utilizzano nelle conferenze internazionali, nelle manifestazioni di show-business politiche, nè quindi i tecno-burocrati nazionali che essi rappresentano. Esse sono destinate alle opinioni pubbliche, ai dominati e per questo è necessario denunciarle.

Un'unica solidarietà: quella della classe dirigente

A rischio di ripetermi, l'errore

consiste, a mio avviso, nel continuare a parlare del paese mentre l'analisi va condotta in termini di classi e di categorie sociali. Il sistema transnazionale è fatto in modo che non esiste più opposizione tra paesi periferici e paesi centrali, nè istituzione nè luogo centrale di potere, bensì una rete invisibile di negoziati e di accordi tra le «antenne locali», manageriali, statali e organizzative di una sola tecnoburocrazia. La classe dirigente è integrata, saldata e divide uno stesso e unico interesse, far durare la sua dominazione sulla classe sfruttata, benchè ciascuna delle sue frazioni, nazionali o funzionali, cerchi costantemente di massimizzare la sua posizione e si trovi dunque in competizione con gli altri.

Per contro le classi dominate sono frazionate in molteplici categorie con interessi opposti e isolate le une dalle altre. A medio termine non è prevedibile alcuna prospettiva di unione dei popoli contro i loro padroni; quanto a una solidarietà delle classi operaie dei paesi ricchi con quelle dei paesi poveri, l'ipotesi stessa sembra, almeno per ora, appartenere più a un racconto di fate che non alla politica-finzione.

Le coalizioni di alcuni paesi fornitori di materie prime rare non sono sufficienti a trasformare l'attuale ordine economico; tutt'al più, come dimostra il caso dei paesi petroliferi in questi ultimi anni, possono trovare un loro spazio. Dopo la fine della seconda guerra mondiale l'ordine economico è rimasto immutato e continua ad essere sot-

tomesso al ciclo dell'inflazione-svalutazione secondo lo schema ben conosciuto: i termini di scambio si degradano, i manufatti importati costano più cari, bisogna soddisfare le domande di aumento dei salari e dei redditi, i costi della produzione aumentano, l'inflazione è difficile da controllare, bisogna svalutare per vendere più vantaggiosamente all'estero, e il ciclo ricomincia. La coppia inflazione-svalutazione sembra il meccanismo regolatore fondamentale ed è della stessa natura della demografia umana o animale (crescita delle popolazioni, poi decimazione per la carestia o per altro flagello). Questa regolazione di base, qualificabile a buon diritto come naturale, fonda l'ordine economico attuale che gli aiuti internazionali, i prestiti a lungo termine, le rendite di coalizione, i fondi di stabilizzazione previsti, ecc. non possono che ammorbidire rinviando a domani gli effetti giudicati nocivi oggi.

Tenendo conto di questo meccanismo e nell'ottica della costruzione del sistema transnazionale, consideriamo un attimo il problema dell'indebitamento dei paesi nuovi. Esso equivale in qualche misura a un investimento di base (nel senso contabile di «spese di primo impianto») necessario alla creazione di «antenne locali» della tecnoburocrazia transnazionale; prestiti, aiuti e assistenza tecnica sono, in effetti, meno destinati ad aiutare i paesi, quindi l'insieme della popolazione, che non i gruppi ristretti capaci di mettere al lavoro queste popolazioni e di gestirle.

La regolazione inflazione-svalutazione è, secondo il ritmo degli interventi, un potente strumento al servizio di queste classi dirigenti, anche se essa sfugge al loro potere. Essa li aiuta in effetti a combattere la pressione incessante delle classi dominate per una divisione meno iniqua delle risorse e del potere. La variante peruviana di questo processo generale ha perfettamente dimostrato come il peso delle restrizioni è innanzitutto sopportato dagli esclusi e poi, progressivamente, dalla classe operaia e dagli strati inferiori della classe media. E' altrettanto comprensibile che una moratoria o un annullamento dell'indebitamento dei paesi meno avanzati non aiuterebbe per nulla a smorzare le pressioni delle classi dominate e rischierebbe anche di minacciare la posizione delle classi dirigenti locali meno solide. Per questo le classi dirigenti più statiche, quelle dei paesi socialisti, anch'esse molto indebitate con i loro colleghi stranieri, non hanno mai domandato una tale clemenza.

Le classi dirigenti più assestate sono quelle in cui il processo di tecnoburocratizzazione è più avanzato, fatto che implica più stretti legami nel sistema transnazionale. La svolta a destra e l'abbandono delle specificità nazionali che facevano della variante peruviana un modello originale significano dunque un adeguamento all'ordine economico attuale, un rafforzamento dell'ordine mondiale. Logicamente questa tendenza implica anche l'abbandono di qualunque partecipazione popolare e il rifiuto di una democra-

tizzazione concepita altrimenti come mezzo di canalizzazione delle rivendicazioni degli sfruttati e di riduzione delle tensioni. La rinuncia alle istituzioni democratiche ereditate dal capitalismo liberale del secolo scorso o il loro mantenimento a titolo di rituale e di cerimoniale senza alcun effetto sulla decisionalità è d'altronde un fenomeno già molto diffuso nei paesi ricchi e non c'è dubbio che l'esempio sarà seguito; lo è già nei paesi vicini al Perù.

La modernizzazione particolare di questi paesi, ancora recentemente considerati come i più avanzati del continente (Argentina, Brasile, Uruguay e Cile), passa precisamente per il rifiuto brutale delle istituzioni imitate dalla vecchia Europa che può permettersi il lusso, lei, grazie anche all'inflazione, di abbandonarle dolcemente. La crisi mondiale è un potente motore di questa modernizzazione istituzionale nel senso che la regolazione inflazione-svalutazione viene resa più drastica. Aggiungiamo ancora che se le classi dirigenti nazionali o tecnoburocratiche partecipi del sistema transnazionale non sono minacciate in quanto classi e al contrario ne escono rafforzate, ciò non significa che alcuni settori di classi (intellettuali, grandi proprietari, ecc.) saranno risparmiate. Non si tratta d'altro che della sistemazione o della sparizione di qualche unità o di frazioni, senza incidenza sul fenomeno generale... nello stesso modo in cui la svalutazione di una o più monete non significa la crisi del sistema monetario mondiale, ma al

contrario ne mostra l'estrema flessibilità e stabilità.

L'apartheid della miseria

Se ci si rifiuta di sognare e di concludere con l'abituale nota ottimista, è necessario respingere le speranze di messa in causa dell'ordine del mondo, dell'alternativa al sistema attuale, del diverso progetto di civilizzazione. La presa di coscienza degli sfruttati li ha raramente uniti, non più di quanto la cattiva coscienza dei dominatori non abbia realmente limitato il loro appetito... anche se a volte essa ha disturbato un po' la loro digestione! Quanto ai diversi socialismi, portatori di speranza nel periodo in cui essi sono all'opposizione, è bene constatare che una volta al potere essi divengono tutti socialismi dell'ordine e allora la teoria della lotta giustifica le peggiori forme di conservatorismo. Non resta dunque che il progetto di sistema transnazionale con la sua tecnoburocrazia unica ma multiforme, i suoi modi di alienazione partecipante e la sua esclusione dei devianti e dei poveri. La prospettiva a medio termine è la realizzazione di questo progetto attraverso il rafforzamento di questo sistema. Ciò non significa che, in seguito, l'uno e l'altro non sviluppino le loro contraddizioni ma noi oggi non siamo ancora sufficientemente usciti dalle contraddizioni di ieri per indovinare quali saranno quelle di domani.

Noi siamo tuttavia abbastanza avanzati per constatare che questi problemi sono comuni a tutti i paesi, ricchi e poveri, che gli imperiali-

smi e le dipendenze si sono diluiti in un'unico sistema d'integrazione-dominazione, che il problema fondamentale acuitizzato dalla crisi, è, ovunque, contenere i poveri. Poiché i padroni sono gli stessi ovunque e pensano e vogliono in modo identico dappertutto, le differenze sono diventate quantitative. Nei paesi ricchi come nei paesi poveri si alza una barriera secondo lo stesso criterio: avere o non avere lavoro, essere nel sistema, e quindi nel consumo, o esserne scartati. Cambia solo la proporzione di popolazione in queste categorie e non è escluso che il sistema faccia appello ai poveri di un luogo per andare a domare una rivolta di poveri o di devianti in un altro luogo. (11)

La portata di tali scambi nell'ordine militare sarebbe, come nell'ordine degli scambi culturali, universale: la lezione data qui porterebbe i suoi frutti altrove e contribuirebbe dunque a consolidare l'ordine del mondo, come non molto tempo fa l'aiuto morale dato ai militari brasiliani ne lasciava sperare almeno altrettanto ai pinochet cileni.

Mentre nei paesi avanzati la disoccupazione diviene un problema ben più esplosivo dell'inflazione, contenere la miseria nei suoi ghetti diviene, nella maggior parte dei paesi poveri ben più importante del tasso di crescita del prodotto nazionale lordo. Nei due casi i dirigenti si contenterebbero spesso anche del semplice status quo. Non toccare gli equilibri esistenti diviene lo scopo principale qualunque sia il tipo di governo: se governo di sinistra o governo di destra significano ancora

qualche cosa nel sistema transnazionale... Per ritornare al Perù, lo sviluppo, la crescita, saranno ciò che resta dopo aver assicurato il mantenimento dello status quo.

Le difficili condizioni del momento rendono più visibile che mai questo imperativo categorico di qualunque potere: durare nel tempo. Il potere non deve più giustificarsi, è sufficiente a se stesso. Ovunque la democrazia era stata un mezzo per la borghesia nascente di farsi il suo posto al sole e le aveva permesso in seguito di instillare i valori della classe media nel popolo e di dargli una promozione tramite la partecipazione al suo potere. I tecnoburocrati sono il prodotto finale di questa ascesa, di questa mobilità e di queste collaborazioni. Essi continuano a utilizzare gli slogans della democrazia ma hanno svuotato le sue istituzioni dei loro contenuti. La democrazia non sembra quindi più necessaria e ciò che ne resta in certi settori è considerata fastidiosa. Prima ancora di avere il tempo di cominciare a rimpiangerla noi ci accorgiamo che ovunque la democrazia è stata un lusso che a volte alcune classi, a volte dei popoli, a volte anche delle imprese o altri gruppi più ristretti hanno potuto offrirsi per un lasso di tempo prima di ricadere di nuovo, nella regola della natura e della necessità.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

NOTE

(1) Con sistema transnazionale io alludo al nuovo sistema di dominazione mondiale che sta nascendo dall'unione di società transnazionali e dalla loro collusione con i tecnobu-

rocrati nazionali dei paesi occidentali, socialisti e del Terzo Mondo. L'emergere di questo sistema nei suoi legami con l'inflazione che ne è contemporaneamente la condizione e il risultato, è stata esaminata nel libro *L'inflation créatrice - Essai sur les fonctions socio-politiques de l'inflation*. PUF, Paris, 1975.

(2) Mi riferisco qui alla comune, perno di qualunque sistema di autogestione, così come esisteva in quello che io chiamo il periodo «classico» dell'autogestione jugoslava, cioè grosso modo il decennio 1950. In seguito la comune vedrà decrescere poco a poco le sue competenze in materia di pianificazione economica per ragioni che in fondo non sono molto diverse da quelle peruviane.

(3) Ad esempio la comunità industriale o sistema di cogestione e di proprietà delle imprese industriali: la società agricola di interesse sociale (SAIS) o sistema di proprietà di gradi settori agricoli e la loro cogestione da parte delle diverse categorie di personale e delle comunità rurali interessate; la nuova scuola cogestita dai suoi funzionari, i suoi usufruttori e i rappresentanti delle comunità locali; i programmi di sviluppo regionale (PIAR e PID) cogestiti dai servizi del piano e dal Ministero dell'Agricoltura con le organizzazioni professionali interessate (sindacati agricoli, cooperative, ecc.)

(4) Il fatto che esse dichiarino ora di voler dividere il potere con i civili mostra i progressi della «cattiva coscienza»: solo i deboli sentono il gusto di dividere!

(5) In tutti i casi è quello che mi aveva insegnato l'esperienza jugoslava in cui l'ardore riformatore infaticabile e incessante dell'avanguardia comunista arrivò a rivoltarsi contro essa stessa e a costituire un serio fattore di stanchezza nella popolazione.

(6) Rilevo questa magnifica espressione in una pubblicazione ufficiale del governo peruviano che si occupa di sviluppo regionale.

(7) D'altro canto converrebbe un giorno affrontare risolutamente il mito e la mistificazione del cambiamento. Una questione come questa - perché le cose dovrebbero cambiare? - è forse meno reazionaria di quanto non possa apparire a prima vista e non merita senza dubbio gli insulti che piovono quando la si pone. Un tale riflesso pavloviano dovrebbe spingere a interrogarci sulle percezioni e le attese del cambiamento, condizionamento sempre attuale - questa può essere

una ipotesi - che viene dall'ottimismo scien-
tista del secolo scorso.

(8) Samir Amin, *La crise de l'impérialisme*,
Ed. de Minuit, Paris, 1975.

(9) Retorica che ha le stesse finalità mistifi-
canti di quelle denunciate a proposito delle
riforme peruviane: quella della scuola libera-
trice esaminata a proposito della riforma del-
l'educazione e quella dell'ecologia intravista
a proposito dello sviluppo dell'Amazzonia.

(10) Se, a giusto titolo, il Perù si preoccupa
delle manovre del Brasile per aprire una fine-
stra sul Pacifico (gli uomini d'affari brasiliani
sono molto attivi in Bolivia, in Cile e in Para-
guay) e se esso teme il riavvicinamento che si
preannuncia, con la benedizione degli Stati
Uniti, tra i tre dittatori del Cono Sud, è bene
osservare che dal punto di vista che qui ci in-
teressa le modificazioni nell'equilibrio geo-
politico continentale non modificheranno
per nulla il sistema transnazionale nè i modi
di inserimento delle classi dirigenti locali nel

sistema. A maggior ragione lo stesso vale per
le modificazioni di frontiera che potrebbero
verificarsi in seguito a un conflitto con l'E-
quatore sulla base delle regioni contestate
nell'Amazzonia.

(11) Il reclutamento di soldati cubani per
l'Angola può mostrare la via ad altri paesi del
continente e si possono facilmente immagi-
nare contingenti latinoamericani impegnati a
difendere la «libertà» sui campi di battaglia
dei futuri Viet-Nam. Un simile mercenario-
to era stato praticato dalla Svizzera per tre seco-
li con felici risultati sul piano della riduzione
della popolazione attiva e della modernizza-
zione psicologica dei sopravvissuti che torna-
vano nel paese. Per paesi troppo distanti dai
paesi ricchi, come nel caso del Perù, per farvi
emigrare lavoratori con gli stessi scopi, il
mercenario non è da scartare. La creazione
di compagnie di «caschi blu» dell'ONU ha
d'altronde già preparato gli spiriti a questa
eventualità.



contro il garantismo?

Massimo La Torre (*)

L'intento di questo scritto è di mettere in relazione la concezione garantistica della libertà con il movimento della trasformazione sociale, considerato che più volte è stato negato il loro collegamento e si è concepito il loro rapporto in termini di scontro (di guerra). Ciò sia da parte di coloro che si fanno sostenitori dell'attuale stato di cose, che da parte di quanti esprimono a gran voce il loro «desiderio di rivoluzione». E' accaduto ed accade, pertanto, che il garantismo venga interpretato solo come una variante del costituzionalismo, o come una delle facce di questo. Sull'altro versante la trasformazione sociale, vista in termini duramente oppositivi ai diritti civili così come questi sono stati elaborati dal regime politico borghese, viene espropriata di un bagaglio di sperimentazione di libertà, di modo che la prospettiva del cambiamento viene trascinata, ed è stata trascinata, verso la spirale della barbarie terrorista e totalitaria. L'una e l'altra posizione stanno tra loro in rapporto speculare poiché si rimandano la

medesima definizione del garantismo come costituzionalismo ovvero come tecnica del Potere. Questa è l'immagine sulla quale convergono l'estremismo tardo-marxista di Antonio Negri e il liberalismo conservatore di Jean-Marie Benoist.

Negri sostiene che non avrebbe potuto aversi costituzionalismo *democratico* (di cui il garantismo è un elemento) se non in presenza del modo di produzione capitalistico, che per il suo espandersi e per il suo stesso costituirsi richiedeva ambiti protetti di libertà: i diritti civili sono l'espedito giuridico per la manifestazione del conflitto che è al cuore del capitalismo. «Senza il capitalismo il costituzionalismo non sarebbe mai stato democratico. Solo il capitalismo offre un terreno dinamico allo sviluppo degli equilibri costituzionali. Gli equilibri divengono proporzioni, rapporti. Ma con la crisi del capitalismo, conseguentemente, il costituzionalismo deve vuotarsi del suo contenuto dinamico e quindi del suo contenuto democratico» (1).

(*) Lavora nell'Istituto di Filosofia del Diritto nell'Università di Messina. E' collaboratore della stampa anarchica.

Questa tesi è una versione ulteriore della convinzione marxiana che la sfera politica si dà solo come 1) sovradeterminazione rispetto al rapporto di produzione; 2) forma dell'economico (ciò che Negri chiama «costituzione materiale»). Di conseguenza il costituzionalismo (come il garantismo che «è la stessa cosa del costituzionalismo, considerato prevalentemente dal punto di vista delle procedure») è sottostimato e condannato: 1) perchè specchio sovrastrutturale del capitalismo; 2) ma anche in quanto *forma*, astrazione separata dalla materia, mediazione scissa dalla socialità immediata ruotante attorno alle forze produttive. «La divisione fra comunismo e costituzionalismo non consiste in «uso» diverso ma in attività fungenti, elementari, fondamentali, del tutto divergenti. Non c'è possibilità di utilizzo. Il costituzionalismo è un sistema di utilizzo di valori di scambio, il comunismo è un sistema di valori d'uso.» Questa seconda critica, basata sulla nozione di mediazione o di «rappresentazione», attacca la forma in quanto tale, ed è dunque estensibile dal costituzionalismo ad ogni ordinamento giuridico-istituzionale *separato*. Direi pure ad *ogni* ordinamento giuridico, posto che questo richiede in società che non siano assolutamente semplici, di fronte a un minimo di complessità delle relazioni sociali, l'elemento della specificazione formale. Così, ad esempio, in Henri Lefebvre la critica della rappresentanza politica si fa critica della «rappresentazione» e l'Istituzione-«rappresentazione» viene ricondot-

ta, rifacendosi a Marx, entro lo spazio dell'Ideologia. Ecco come Lefebvre descrive la formazione dello Stato borghese: «Nel corso della lunga gestazione che prepara gli eventi rivoluzionari si verificano numerose dissociazioni. Si scindono allora (...) valori (l'individuale) e istituzioni (lo Stato), tra i quali si frappongono delle rappresentazioni. I rapporti *immediati* perdono la loro antica priorità, e prevalgono le *mediazioni*, con i rapporti commerciali, i mercati ed i mercanti, i circuiti monetari e le banche, le istituzioni specializzate» (2). Il pensiero sopra riportato di Antonio Negri che traccia la differenza tra costituzionalismo e comunismo attraverso l'opposizione valore di uso - valore di scambio, si rifà proprio alla nozione di «rappresentazione» come momento determinante della servitù dell'uomo (concepita principalmente come *alienazione*, reificazione, vittoria del lavoro morto sul lavoro vivo). Il valore di scambio costituisce la formalizzazione - rappresentazione - astrazione del valore di uso, di maniera che questo risulta alienato, stravolto, e finalmente negato. Analogo processo si svolge nel passaggio dal lavoro alla merce. La soluzione, dunque, viene ravvisata non nella formulazione di una nuova migliore rappresentazione, più fedele alla materia rappresentata, ma nell'eliminazione dell'elemento formale, della mediazione - istituzione - rappresentazione. Il comunismo sarà così la società del valore di uso, dell'*immediatezza* e della *trasparenza* dei rapporti sociali.

Il ragionamento è ancora il seguente: i diritti civili costituiscono un particolare atteggiamento del costituzionalismo (sovradeterminazione specifica del modo di produzione capitalistica), ovvero dell'Organizzazione politica (forma della società produttiva, mediazione istituzionale alimentata dall'immediatezza del rapporto di produzione). E segnatamente del costituzionalismo democratico, che aderisce all'espressione dinamica, progressiva, del capitale («L'individualismo possessivo, il senso capitalistico dell'appropriazione hanno formato, nel periodo eroico del capitale, le tavole dei diritti dell'uomo»). Da ciò discende che nessun uso liberante, positivo, può farsi dei diritti civili e del garantismo: rispetto ad essi la sola relazione possibile è la guerra. A maggior ragione oggi che la sovradeterminazione costituzionale, in seguito all'evoluzione e alla crisi del capitalismo, ha mantenuto unicamente il suo secondo aspetto: l'essere pura forma, pura mediazione, puro comando, sganciato dalla sua base produttiva. Il Potere si dà nello Stato tardo-capitalista esclusivamente nella forma e quindi come violenza, la società politica non ha più dietro di sé la società civile (3). La relazione possibile è la guerra 1) perché il costituzionalismo è comunque la sovrastruttura della struttura capitalistica («... quando il capitale fa di qualsiasi concetto di democrazia il vuoto involucro del costituzionalismo, la rottura non può che essere portata più a fondo - costituzionalismo e comunismo in una situazione di guerra»); 2) perché nello Stato

tardo-capitalista si dà come vuota violenza («Il pensiero negativo della borghesia, fra Nietzsche e Weber, la metodologia di Krisis, ci hanno ben condotto fino a percepire la vuotezza ontologica del potere nella sua figura costituzionale. Ma solo il punto di vista di classe può giungere ad apprezzare giustamente la potenza di questo vuoto, e quindi a comprenderla nell'unica situazione metodologicamente corretta, quella della guerra»).

Da parte sua Benoist riprende del costituzionalismo l'anima tradizionalista e conservatrice ed afferma l'urgenza «di ritornare oggi a Montesquieu e a Burke, al loro paesaggio popolato di differenze e di collegamenti». Il suo discorso, interno alla logica della composizione del potere, tende a collegare senza soluzione di continuità il regime politico dell'Ancien Régime e lo Stato liberale, così che può bene enunciare la similitudine della relazione esistente tra Monarca e Ordine Giudiziario (i «Parlamenti») al tempo di Re Luigi con la dinamica contemporanea tra esecutivo e legislativo. Secondo questa interpretazione, l'indipendenza del giudice non marca rispetto al diritto di «remontrance» quella rottura che si è soliti individuare. «Sebbene il diritto di rimostranza, mediante il quale la giustizia reale giungeva a controllare e a limitare l'esercizio del potere esecutivo, provenisse dalla medesima fonte dello Stato, il re, da cui dipendevano i parlamentari, nondimeno si può intendere come il suo uso da parte del Parlamento illustrasse la funzione di separazione

dei poteri: vi era questo qualcosa di origine reale che limitava l'esercizio del potere del sovrano, e ricordava soprattutto che il re, perché di diritto divino, ammetteva oltre la legge divina un limite umano al suo potere» (4).

Qui il costituzionalismo si impianta sulla formazione aristocratica della società, ovvero sulla società vista come necessariamente dimidiata dall'ineguaglianza ma al tempo stesso organicamente ricomposta perché avvolta da una trama di privilegi che non trascurano nessuna sua regione. Di conseguenza Benoist spiega la divisione dei poteri non nel senso di una distinzione degli organi o dei soggetti titolari della potestà pubblica, ma come diversificazione funzionale dei compiti istituzionali: «E', in effetti, in termini di funzionamento relativo che bisogna ormai intendere, caso per caso, la relazione *separata* del legislativo e dell'esecutivo, dell'esecutivo e del giudiziario».

Il ragionamento che è sottinteso al primo punto di vista (quello di cui Negri è una delle varianti avanzate) è fondato sul concetto di *democrazia borghese*. Si sa quello che questa costituisce per il pensiero marxista, e per parte dell'anarchismo: un feticcio, una maschera totemica dietro la quale il potere cela il suo orribile volto di torturatore. Pertanto non c'è da stupirsi (secondo tale ragionamento), è nelle cose, se dalla democrazia borghese si passa al fascismo, e dal fascismo nuovamente alla democrazia, a secondo degli interessi della classe dominante. Anzi, dal punto di vista rivolu-

zionario, si giungerebbe a questo paradosso: è tanto meglio il tanto peggio. C'è da augurarsi un regime biematicamente reazionario, il quale strappando finalmente allo Stato la maschera democratica svolgerebbe una funzione altamente educativa sulla coscienza antiautoritaria delle masse, mentre uno Stato che si atteggiasse a tutore delle libertà potrebbe pericolosamente addormentare tale coscienza («da un punto di vista politico uno stato garantista sarebbe forse più pericoloso di uno stato non garantista») (5).

La visione del garantismo in termini di «libertà borghese» affonda le sue radici in una visione economicista del sistema sociale: lo Stato si configura allora come semplice strumento nelle mani della classe proprietaria dei mezzi di produzione («il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese») (6). Del resto, se l'alienazione dell'uomo è inscritta essenzialmente, sia pure «in ultima istanza», nell'economico, la differenza tra un regime liberale ed uno dittatoriale, ma entrambi basati su rapporti di produzione capitalistici, è nulla: essi sono oppressivi in eguale misura. Dunque, la squalificazione del garantismo e il dispregio della «libertà borghese» implicano nel marxismo la tesi della relazione struttura-sovrastuttura, e perciò Borghesia-Stato; e nell'anarchismo il giudizio sullo Stato considerato una volta per tutte cifra del dominio, istituzionalizzazione della gerarchia sociale. Ogni Stato è oppressione: è

grazie a questa tesi fondamentale che ha ragione d'essere il pensiero libertario. Ma il dire che ogni Stato è oppressione talvolta diviene obnubilante, se non si accompagna ad una analisi attenta di quello che ciascuno Stato è concretamente nel momento dato. Possiamo dire che se lo Stato è per quel che concerne la sua *qualità* sempre identico a sè stesso, cioè è in essenza oppressivo, la sua *quantità* varia a secondo delle diverse forme che assume. O, per adoperare una distinzione coniata da Giulio Chiodi, il quale enuclea tre forme principali-elementari di potere: 1) il Principe (il potere violento); 2) il funzionario (il potere giuridico); 3) l'Ideologo (il potere ideologico) (7), il nocciolo dello Stato è costituito comunque dalla figura del Principe: nello Stato *al principio è la violenza* (8).

Per chi pensa il politico come dimensione onnicomprensiva o in termini di sovrastruttura, per chi concepisce la mediazione istituzionale come fatto sempre costrittivo-autoritario dell'immediatezza sociale (9), è naturale che il garantismo si rovesci nel suo contrario, poiché il garantismo è avvertito come vuota parola e le conclamate «garanzie» in granparte carta bollata e «marche cicerone» che rivestono di legalità l'illegittimità intrinseca del Potere. Però il problema del garantismo è problema non di forma ma di sostanza, o meglio, ammesso che la forma è necessariamente connessa alla sostanza, è la questione della forma più aderente e più libera, e non ha riguardo soltanto ad un pacchetto di misure processuali ma alla

stessa dinamica della società. Allora, non è tanto questione di repressione quanto di azione, non tanto di dissenso quanto di consenso. Il garantismo non va considerato, almeno non in maniera esclusiva o preponderante, dal lato del Potere, quanto dal lato della società, e rispetto all'individuo non in termini negativi (per ciò che impedisce) ma in termini positivi (per ciò che consente e rende possibile).

* * *

Con la rivoluzione borghese e la formazione dello Stato di diritto la classe capitalista ascendente ottiene una vittoria decisiva: isola la zona politica della società e libera di conseguenza la società da quella somma di vincoli feudali (politici in maniera eminente) che ne impacciavano il movimento e lo sviluppo, preconstituendolo e regolandolo a priori. Quei vincoli (si pensi, ad esempio, al fedecomesso) contrastavano l'iniziativa imprenditoriale, la libertà dell'industria e del commercio; essi erano l'espressione di un corpo sociale omogeneo nel quale il fenomeno conflittuale assumeva i caratteri della patologia. Così lo Stato come forma separata, come «zona della politica», prende corpo grazie allo sprigionamento nel terreno sociale delle nuove energie industriali, ossia del conflitto assunto dentro la fisiologia del sistema.

E' la famosa separazione tra Stato e società civile. Lo Stato si costituisce appieno concentrando la forza e l'amministrazione nelle sue mani,

proseguendo lungo un percorso che era stato già intrapreso dallo Stato assoluto, il quale aveva individuato tra i suoi più decisi avversari la classe degli antichi feudatari (10). Ciò che qui mi interessa sottolineare è tale separazione tra società civile e società politica, od anche e meglio tra società e potere politico, inesistente nel sistema feudale. Dunque, lo Stato liberale è una zona della società borghese, non è la sua forma complessiva. La legittimazione dei comportamenti sociali non passava in essa esclusivamente attraverso la forma politica; lo Stato si assumeva invece il compito di arbitrare i conflitti interni alla società civile.

Mentre nell'ordinamento feudale i rapporti delle classi si davano nella forma del *dominio*, essi erano cioè immediatamente politici, ed il padrone era immediatamente potere politico; con la formazione di una zona separata della Politica e con la parallela monopolizzazione della violenza concentrata nelle mani dello Stato, i rapporti di classe vigenti nell'ordinamento borghese si danno nella forma del *contratto*, essi sono cioè immediatamente economici, ed il padrone non è subito potere politico. In quest'ultima situazione allo Stato spetta una funzione di arbitro, di compositore del conflitto, di garante del rispetto del contratto stipulato dalle parti in regime di libera concorrenza. Mentre nel sistema feudale il potere politico penetra alle fondamenta l'organismo sociale, rendendolo omogeneo e compatto perchè uniformemente politicizzato; il sistema bor-

ghese col concentrare (e delimitare) la zona del potere politico (con la formazione dello Stato centralizzato) spacca la società, perchè la rende difforme (il pubblico e il privato nuovamente si scindono) e sussume il conflitto: 1) *all'interno del sistema* a) tra società civile e società politica; 2) *all'interno della società civile* a) tra liberi venditori e compratori di forza-lavoro e di prodotti di consumo; b) tra liberi e concorrenti venditori di forza-lavoro e di prodotti di consumo; c) tra liberi e concorrenti compratori di forza-lavoro.

Nessuno qui vuole sostenere che lo Stato liberale fosse veramente neutrale. Tutt'altro, esso interveniva pesantemente nei conflitti di classe, facendo pendere bruscamente la bilancia dalla parte del capitalista. Deve ricordarsi, a questo proposito, la natura strettamente censitaria della rappresentanza politica nello Stato liberale, e quindi la visione della società civile come dell'aggregato dei proprietari. In questo senso lo stato liberale era veramente lo Stato della Borghesia, in quanto la società civile di cui esprimeva l'istanza politica era interamente società di borghesi. Ciò che si vuol sostenere è che lo Stato liberale non pretendeva di esaurire dentro di sé tutta la socialità, tutta la ricchezza dei comportamenti sociali. E nemmeno pensava alla regolamentazione (come prescrizione normativa) di questi comportamenti, che erano lasciati al libero gioco del mercato, a quella «mano invisibile» ritenuta di per sé sufficiente strumento di conservazione dell'ordine borghese. Dunque lo Stato come

«guardiano notturno». Che poi i servi della gleba divenuti proletari pagassero la loro libertà con lo sradicamento, l'emarginazione e la più terribile miseria, ciò qualifica socialmente ed eticamente la società borghese ma non sposta i termini del rapporto che questa intratteneva con la forma Stato.

La trasformazione della società civile da società di proprietari in società di masse, con l'avvento del movimento operaio e con il miglioramento economico-culturale della condizione delle classi lavoratrici via via che le feroci esigenze dell'accumulazione primitiva di capitale venivano scemando, il modello originario dello Stato liberale (Stato censitario, e di conseguenza più o meno fedelmente rappresentativo) entra in crisi, e con esso la stessa dinamica dei processi della rappresentanza politica. Dalla prima guerra mondiale in poi si sa quel che è avvenuto. La guerra che è uno «stato» estraneo all'universo ideologico della borghesia (non è forse «borghese» colui che non veste una divisa?) esalta il ruolo dello Stato, e d'altra parte la guerra moderna esalta il ruolo delle *masse* (nel senso più deteriore, di intrupamento, che può avere questa parola). Oggi la guerra è *totale*, non rispetta più la distinzione tra «militare» e «civile».

La guerra da un lato militarizza (dunque *statalizza*) l'intera società, e dall'altro mette in moto (dunque *mobilita*) masse imponenti, che nella divisa acquistano coscienza di sé, una identità come corpo collettivo. Inoltre le commesse militari legano sempre di più i destini della grande

industria alle decisioni del potere politico-militare, e non più viceversa. La guerra rivaluta la figura e lo «status» del *guerriero*, e lo autonomizza, lo rende indipendente dall'oro del mercante di cui è stato finora il servo armato. Ed infatti uno dei motivi conduttori del fascismo come del nazional-socialismo è l'odio del militare frustrato verso il suo padrone, verso il ricco cui deve la propria uniforme di gala: l'odio del tenente Wilhelm Lohse vero il banchiere ebreo Efrussi (11).

Lo stato si impadronisce gradualmente della gestione industriale, pian piano assume in proprio il ruolo che prima era del capitalista classico, quello della vignetta grasso col cilindro e il sigarone. E là dove non è lo Stato che si impadronisce dell'impresa rilevandola, quasi sempre per salvarla (è il '29), è l'impresa che tende sempre più a somigliare allo Stato. La struttura delle società per azioni fa sì che proprietà e gestione si vadano a separare, e che la gestione connotandosi come «amministrazione», «burocrazia» infine, venga plasmata sul modello gerarchico della pubblica amministrazione.

La separazione tra società civile e società politica si attenua, si fa indistinta, attraverso tutta una serie di graduazioni che vanno in direzione del progressivo sovrapporsi delle due dimensioni. A ciò contribuisce il carattere «sociale» assunto dallo Stato sulla spinta delle rivendicazioni del movimento operaio e sulla crisi propria dell'assetto liberistico (selvaggiamente concorrenziale) del capitalismo. Lo Stato si presenta

come garante non più delle regole del gioco (che si svolge fuori delle sue mura) ma del benessere dei cittadini e delle condizioni generali di vita; non più *guardiano* ma *creatore* delle libertà civili: si afferma l'idea che «il governo può e deve considerarsi uno strumento per assicurare ed estendere le libertà individuali» (12). Pensioni, assicurazioni, assistenza sociale, istruzione obbligatoria, sovvenzioni pubbliche, e così via, allargano a dismisura l'area delle competenze dello Stato, con il parallelo dispiegarsi delle funzioni dell'Amministrazione (13). Non è un caso se oggi in Italia il numero più alto di addetti al lavoro sia nel settore terziario.

A queste modificazioni strutturali e funzionali dello Stato corrispondono rilevanti mutamenti istituzionali. E' il totalitarismo che nasce sotto varie e diverse forme. Stalinismo, fascismo, o New Deal, il loro numero di matricola è identico: 1984. La seconda guerra mondiale in un certo senso segna una battuta di arresto, dato che i vari totalitarismi si affrontano con ferocia e si dissanguano a vicenda (e con loro milioni di esseri umani). E poi la ricostruzione, il boom del dopoguerra, l'industrializzazione di zone periferiche del mondo occidentale (come l'Italia), danno vigore ad una rinnovata iniziativa imprenditoriale, e la «*Afluent Society*» sembra rilanciare il mito di un neoliberalismo riveduto e corretto.

La nostra Costituzione è il documento notarile di questa situazione: il compromesso tra lo Stato sociale e il liberalismo. Vi sono previsti

una somma di diritti (*sociali*) prima accuratamente esclusi dalle carte liberali: l'individuo infatti viene preso in considerazione non più solo come *singolo* ma anche in rapporto «alle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità» (art. 2). Vi è proclamata oltre all'uguaglianza davanti alla legge (uguaglianza formale) l'uguaglianza sostanziale che è compito proprio dello Stato realizzare (art. 3); la proprietà privata è garantita ma si sottolinea la sua *funzione sociale* (art. 42). Non si hanno, però, nella Costituzione del 1948 norme equivalenti a quelle degli artt. 18 e 21 della Legge Fondamentale (*Grundgesetz*) della Repubblica Federale Tedesca (Bundesrepublik Deutschland).

* * *

L'art. 18 della *Grundgesetz* prescrive la perdita dei diritti fondamentali (di espressione del pensiero, di stampa, di riunione, ecc.) per quanti ne *abusano* «per combattere l'ordinamento fondamentale democratico e liberale». L'art. 21, secondo comma, a sua volta così recita: «I partiti, che per le loro finalità o per il comportamento dei loro aderenti tentano di pregiudicare od eliminare l'ordinamento fondamentale democratico e liberale o di minacciare l'esistenza della Repubblica Federale di Germania sono costituzionali...». Ed accade così che il Tribunale Costituzionale Federale (Bundesverfassungsgericht), competente a giudicare sulla costituzionalità dei partiti politici, nel 1952 e

nel 1956 decreti lo scioglimento rispettivamente del S.R.P. (neonazista) e del K.P.D. (il partito comunista).

«Lo Stato rinuncia alla sua tradizionale posizione di neutralità; di fronte a minacce concrete alla propria esistenza, si difende e – per dirla con una felice espressione del Bundesverfassungsgericht – appare come una *Streitbare Demokratie*, una democrazia pronta a combattere i propri nemici» (14). Lo Stato perde la sua neutralità basata sull'accettazione del conflitto sociale e dell'autonomia della dimensione sociale. Quando tale autonomia viene a cessare, nel momento in cui lo Stato risucchia la società, esso da arbitro si fa parte, padrone: è anzi il Padrone. Dall'autonomia del sociale si passa all'autonomia del politico.

Lo Stato liberale si trasforma in *streitbare Demokratie*, Democrazia «militante» (priva di conflitti), Democrazia omogenea e compatta, e precipita nello Stato di Guerra: il conflitto (ineliminabile) non passerà più lungo l'asse del sociale, lungo una linea per così dire orizzontale (all'interno del Sistema), ma si dispiegherà verticalmente (al di fuori del Sistema) tra lo Stato e i suoi nemici che divengono l'insieme dei comportamenti sociali che sfuggono alla formalizzazione statale, o che in una situazione data risultano con essa incompatibili. Il conflitto, connesso intimamente all'essere della socialità umana, non ammesso e soffocato, cova e riesplode sotto le spoglie della Guerra, non importa se interna o esterna, civile o milita-

re: esso che era prima una manifestazione della libertà viene piegato ai disegni del Dominio e si fa Barbarie. Lo Stato, in quanto organizzazione politica gerarchica tendenzialmente compatta e uniforme, in quanto tendenzialmente *streitbarer Staat*, lo Stato è la Guerra all'interno ed all'esterno del suo territorio: «... tutti gli Stati, da quando ne esistono sulla terra, sono condannati ad una lotta perpetua: lotta contro le loro proprie popolazioni che essi opprimono e rovinano, lotta contro tutti gli Stati stranieri, di cui ciascuno non è potente che a condizione che l'altro sia debole; e poiché essi non possono conservarsi in questa lotta che aumentando ogni giorno la loro potenza, così all'interno, contro i propri sudditi, che all'esterno, contro le potenze vicine, – ne risulta che la legge suprema dello Stato è l'aumento della propria potenza a detrimento della libertà interna e della giustizia esterna.» (15).

Quando si parla di garantismo si parla proprio di questo: della legittimità del conflitto; e non già del pur fondamentale «habeas corpus». O meglio: l'«habeas corpus» è un effetto dell'accettazione del gioco conflittuale, dell'autonomia del sociale (non però *dal* sociale), del ruolo paradossalmente neutrale dello Stato. Garantismo è, cioè, quella proposizione che sta in cima alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, e che viene ripresa dall'art. 16 della Costituzione del 1791, e che suona così: «Ogni società in cui la guarentigia dei diritti non è assicurata, né determinata la separazione dei poteri,

non ha punto costituzione» (la sottolineatura è mia). Ciò significa che i diritti di libertà e l'ordinamento liberale costituiscono un *prius* rispetto alla forma costituzionale. Ciò significa riaffermare la priorità del diritto naturale, di un modello giuridico razionale dedotto dalle aspirazioni generalmente umane, sul diritto positivo, e dunque la legittimità del conflitto, il suo ingresso nel Sistema.

Che tale fosse l'opinione della borghesia rivoluzionaria è testimoniato anche dal fatto che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* è separata dalla carta costituzionale vera e propria, e ne costituisce il precedente logico-temporale e il fondamento giuridico. La libertà dell'individuo è dichiarata ed affermata di per sé: sulla base unica e sola del diritto di natura, e non già dalla Costituzione formale. Questa viene dopo, sia nel tempo sia nella gerarchia delle fonti.

La forma legale *posterius* rispetto alla vigenza dei diritti propri dell'uomo e del cittadino, e lo dimostra appunto la priorità della *Dichiarazione* rispetto alle Costituzioni e alle leggi ordinarie. I diritti pubblici soggettivi vengono realizzati soprattutto dai cittadini, i quali costituiscono il corpo principale deputato a vegliare affinché quei diritti non siano violati. E sono ancora i cittadini gli agenti principali della loro reintegrazione nel caso della violazione. Si pensi ad un'istituzione della Rivoluzione liberale ormai caduta nel dimenticatoio, la *Guardia Nazionale*, che voleva attenuare il

monopolio della violenza esercitato dallo Stato attraverso l'Esercito, ed affermare il principio della non delegabilità della difesa dei diritti del cittadino: «Un altro dei grandissimi benefici dell'assemblea costituente è l'istituzione della guardia nazionale: in un paese dove solo i soldati sono armati e non i cittadini, non può esistere nessuna libertà durevole» (16).

Si ha che la coppia *Dichiarazione dei diritti-cittadino* ha la meglio su quella Legge-giudice. Ovvero, vi è nell'organizzazione politica del liberalismo rivoluzionario una zona giuridica ritenuta fondamentale la quale è formalizzata attraverso la *Dichiarazione* e sottoposta al controllo del cittadino, il quale si attiverà direttamente di fronte ad una loro violazione. Le altre parti del territorio giuridico sono invece formalizzate dalla Legge e sottoposte al controllo del giudice. «Alcune massime astratte che l'erudizione di Blackstone aveva desunte dallo spirito della Costituzione inglese vennero messe innanzi come diritti originari innati, inalterabili dell'uomo, ai quali occorre appena d'essere formulati in una dichiarazione perché siano validi. Ma il pensiero che tali diritti fondamentali hanno d'uopo di essere trasferiti in legge, d'essere applicati in una giurisdizione di organi permanenti, rimaneva estraneo alla nazione. *Per far valere quei diritti basta, secondo l'opinione generale, il volere e la forza del popolo.*» (17) (la sottolineatura è mia).

La concezione del giudice come unico garante delle libertà, e dunque di una libertà tutta risolta nella

legge, è propria della costruzione dottrinale tedesca del «Rechtsstaat». Nella concezione rivoluzionaria delle «guarentigie» dell'individuo rispetto alle costanti potenzialità oppressive (assolutiste) del potere politico, la difesa è esterna alla Legge, alla forma giuridica, e si risolve nel *diritto di resistenza*.

La differenza tra il liberalismo rivoluzionario e la teorica del Rechtsstaat sta nel diverso ruolo che nelle due dottrine assume la forma legale: nell'una essa non esaurisce l'intero sistema giuridico che rimane un sistema aperto tramite il riconoscimento ai comportamenti sociali in sé considerati di una vera e propria giuridicità, nell'altra la legge costituisce la griglia che filtra la giuridicità di questi comportamenti, ed il sistema pertanto è chiuso. Inoltre nella moderna teoria democratica dello Stato di diritto compare un ulteriore elemento di differenziazione. Tra liberalismo e democrazia lo spartiacque è l'analisi e il giudizio sulla natura del potere politico, e dunque l'atteggiamento verso questo. Il liberalismo diffida del potere politico perché lo considera come potenzialmente oppressivo, facile a scivolare nell'arbitrio, e costruisce di conseguenza una barriera, un muro di contenimento dell'aggressività statale con la proclamazione di una serie di libertà negative tutt'intorno alle prerogative di governo. I diritti del cittadino nel regime politico liberale sono, per fare una similitudine, come una casa costruita a ridosso di un pendio (lo Stato) che minacciosamente sovrasta la costruzione e può sempre

franare; per evitare allora lo smottamento, bisogna contenere il terreno in pendio stringendolo di cemento (le libertà negative).

Il fatto che questo muro di contenimento si sia dimostrato inadatto allo scopo, perché comunque troppo gracile per fare fronte alla mole del pendio, può mettere in luce la contraddizione insita nell'idea liberale del Governo come male minore ma necessario, e segnalare che la consapevolezza della natura al fondo assolutista del potere politico vi era appannata e non sufficientemente sviluppata, ma non caricare di doppiezza un'istanza antiautoritaria sinceramente avvertita. Nel pensiero democratico la diffidenza verso la crescita delle attribuzioni statali viene a cadere, probabilmente in seguito all'equazione tracciata tra interesse pubblico (troppo spesso e troppo pesantemente sacrificato nel liberalismo) e interesse di Stato. Qui l'analisi è rivolta non tanto al *come* si governa, quanto a *chi* governa, cosicché il giudizio sul potere politico si risolve nella conta dei detentori di questo. La libertà viene costruita come libertà *positiva*, come possibilità di partecipazione alla gestione del potere. Per la teoria democratica non è tanto questione di dighe contro il potere, quanto degli strumenti del potere: questi devono essere tali da dare a tutti la possibilità di governare.

Maggiori assonanze col pensiero democratico ha la teoria del Rechtsstaat; infatti nell'uno e nell'altro caso per vie diverse lo Stato tende a divenire il centro di imputazione di tutti i comportamenti sociali,

la giuridicità a farsi tutta intera legalità, e il Diritto Legge.

* * *

Con l'avvento dello Stato democratico, che si sostituisce a quello liberale attraverso l'estensione del diritto di voto e l'intervento dei partiti politici di massa, l'atteggiamento rispetto alla carta costituzionale cambia. Poiché lo Stato è sempre più caricato di funzioni sociali, la carta che lo fonda e lo regola acquista una maggiore importanza. E dopo l'esperienza dei fascismi che avevano potuto affermarsi senza formalmente cambiare una virgola alle rispettive costituzioni (si pensi allo «Statuto Albertino» vigente anche durante il «ventennio»), i giuristi si sforzano di attribuirvi un maggior rigore formale. La Costituzione della Repubblica Italiana è, ad esempio, una costituzione *rigida*, le sue norme cioè hanno un'efficacia superiore a quella della legge ordinaria, e la loro revisione richiede una procedura differente, più complessa e «garantita», rispetto al procedimento di approvazione della legge ordinaria. Ma Costituzione rigida vuol dire ancora *Grundnorm* (norma fondamentale), norma che dà la forma all'intera società ed alla quale tutti i cittadini devono assoggettarsi senza possibilità di contestazione.

Il concetto di *Grundnorm* è stato elaborato da Hans Kelsen, il quale volendo spiegare l'intero sistema giuridico in termini di *dover essere* («sollen»), si trova a risalire di nor-

ma in norma fino a questo culmine dell'ordinamento. Ma qui non ci si potrà più richiamare al «dover essere», ad un meccanismo interno all'ordinamento giuridico, poiché la *Grundnorm* è tale perché è tale. «L'ordinamento giuridico non è (...) un sistema di norme giuridiche di egual gerarchia e che si trovino situate l'una vicino all'altra a un medesimo livello, ma è un ordinamento a gradi, composto di differenti strati di norme giuridiche. La sua unità è data dalla concatenazione risultante dal fatto che la produzione e quindi la validità dell'una risale all'altra la cui produzione è a sua volta determinata da un'altra, un regresso che sbocca infine nella norma fondamentale, nella regola ipotetica fondamentale e quindi nel fondamento supremo di validità che costituisce la base dell'unità di questa concatenazione produttiva» (18). Ovvero la *reine Rechtslehre* (dottrina pura del diritto) è costretta a fuoriuscire da una concezione totalmente formalistica del diritto verso riferimenti sociologici e politici. Il «dover essere» formale, che spiega il diritto attraverso il diritto, la norma inferiore mediante la norma superiore, si ferma dinanzi alla *Grundnorm*, che può essere spiegata solo con l'evasione dal campo rigidamente circoscritto del diritto positivo: ritornando alla società dunque, ed intaccando il fine della purezza della costruzione giuridica (19).

Kelsen ritiene che ogni sistema giuridico sia un ordinamento coattivo, e che in quanto tale il diritto non possa che essere unitario e uni-

co. I diversi sistemi giuridici si dispongono come sottosistemi del sistema generale che è il diritto internazionale. A differenza di Gurvitch per il quale il diritto internazionale (come il diritto sindacale) costituisce un esempio eminente di «diritto sociale» (20) e il campo privilegiato del pluralismo giuridico, il giurista praghese per dare compiutezza logica alla sua dottrina deve ricostruire il diritto internazionale non più come diritto pattizio, come somma della pluralità dei vari sistemi, ma come vero e proprio ordinamento coattivo con le sue vere e proprie sanzioni (la rappresaglia e la guerra). Il diritto internazionale diviene il diritto principe, ed i diritti nazionali dei sottosistemi, norme secondarie. Lo Stato diviene «un ordinamento giuridico parziale derivato immediatamente dal diritto internazionale» (21). «Due complessi di norme apparentemente diversi possono costituire un sistema unitario; o nel senso che un ordinamento si presenta come subordinato all'altro in quanto l'uno trova nell'altro, cioè in una norma dell'altro, il fondamento della sua validità e quindi la sua norma fondamentale (in senso relativo), la determinazione fondamentale della sua produzione; oppure nel senso che entrambi gli ordinamenti risultano equiparati fra di loro, cioè reciprocamente delimitati nella loro sfera di validità. Questo presuppone però un terzo ordinamento più elevato che determini la produzione degli altri due, li delimiti reciprocamente nelle loro sfere di validità così, anzitutto, li coordina» (22). Non potrebbe esservi più

chiara negazione del pluralismo giuridico, e affermazione più netta del carattere necessariamente gerarchico (quindi coattivo) del fenomeno giuridico.

Oggi, e ritorniamo a ciò che si intende per garantismo, la Costituzione viene interpretata secondo lo schema Kelseniano. L'intento è di spiegare la Democrazia in termini puramente formali, e il suo rapporto col resto del sistema giuridico (e del sistema sociale) in termini gerarchici. Si risale di norma in norma fino alla Costituzione, e qui ci si arresta. Il rapporto con la società, che pure è esplicitamente contenuto nello stesso concetto di costituzione, viene sottaciuto, e la libertà viene tutta risolta attraverso questa serie di disposizioni disposte piramidamente. Si tace sulla *costituzione materiale*, sul fatto incontrovertito che qualsiasi carta costituzionale, sia pure la più vasta e dettagliata, non può esaurire la categoria delle norme costituzionali. Si pensi alla fondamentale rilevanza degli usi nell'ambito del diritto parlamentare; l'esempio classico di tale rilevanza ci è fornito dalla complessa procedura, in gran parte regolata dagli usi, che gli organi costituzionali adottano per aprire, controllare e risolvere le «crisi di governo».

In questo lo Stato italiano si rivela molto più formalista della Repubblica federale tedesca, il cui *Bundesverfassungsgericht* per misurare il tasso di costituzionalità di un partito, o l'eventuale «abuso» dei diritti fondamentali, utilizza il concetto di «ordinamento fondamentale liberale e democratico» (23), che

rappresenterebbe la sostanza o meglio lo spirito della *Grundgesetz*. In Italia è sufficiente la Costituzione come carta, come *Grundnorm*, a qualificare l'ordinamento come democratico, mentre nella Germania federale è piuttosto l'organizzazione della società il parametro della democraticità dell'ordinamento, o anche l'ideologia professata e perseguita. Così in Germania si ricorre, per spiegarsi la Costituzionalità, ad un criterio sostanziale-ideologico; in Italia ad un metro di adeguamento formale.

* * *

Non corrisponde al vero che di questi tempi il potere politico si vesta di panni garantisti. Accade semmai il contrario, se da più parti si tende a dipingere la società dello Stato democratico in termini «organici», come comunità organica in cui la pregnanza dei valori collettivi rigetta il conflitto ai margini dello spazio sociale. E' questa, ad esempio, l'interpretazione di Giuliano Amato (24), una interpretazione che riecheggia motivi della germanica *Gemeinschaft* (25), la quale facendo il paio con concetti come quelli di *Volk* e di *Reich* veniva ampiamente utilizzata dall'Ideologia nazionalsocialista (*ein Volk, ein Reich, ein Führer*).

In qualche appello di uomini politici e di intellettuali di Partito sembra di risentire le parole di Robespierre, il quale, avendo la Convenzione deciso di consacrare le cinque ultime giornate dell'anno re-

pubblicano a valori sociali, tra i quali l'intelligenza, ottenne di mutare la festa dell'intelligenza in festa della virtù, e di far celebrare questa prima della festa del genio: la dove si vede che l'atteggiamento laico, razionale e critico (l'intelligenza), mal si confà alle esigenze del Potere. I sistemi politici per legare a sé i soggetti sociali necessitano di una trama di simboli aggregativi (l'Ideologia), la cui forza di attrazione dev'essere direttamente proporzionale all'intensità del potere esercitato, e il cui tasso di formalizzazione risulta invece inversamente proporzionale alla loro forza attrattiva. Ecco perché quando il Potere parla di virtù, di salvezza o di rivoluzione, è certo che si prepara a nuove invasioni di territorio sociale. Il Garantismo processuale, se anche affonda le sue radici in una teoria dello Stato, si presta poco a ricompattamenti totalitari della società attorno al potere politico, per essere (trascurando anche i suoi contenuti liberali) manifestazione del fenomeno giuridico positivo, di un fenomeno sociale cioè assai formalizzato. Alla fin fine il diritto positivo, in quanto formalizzazione avanzata, si presenta come un impaccio, un limite al Potere che tende alla totalità e dunque alla confusione con i soggetti sociali. Più che la Legge (come diritto positivo) è la *legalità sociale* che manipolata, e torniamo al concetto di *virtù*, può assicurare al Potere il gusto di dirsi anche individuo. Ciò ritenuto, può spiegarsi il costante stato di illegalità in cui versa il Potere nei Paesi del «Socialismo Reale», il quale sistematica-

mente viola o disapplica la propria stessa Legge.

Nè oggi la classe politica italiana ama dirsi «garantista», se, come scrive Scalfari, che di questa classe è attento interprete, bisogna per salvare la Democrazia sfoltrire sfrondare disboscare la foresta garantistica entro la quale si annidano i *nemici* dello Stato: il decreto «antiterrorismo» come il Napalm. Riappare, nei discorsi dei politici e dei giuristi più sensibili alla congiuntura politica, la categoria amico-nemico (*Freund-Feind*) coniata dal massimo teorico nazionalsocialista della politica Carl Schmitt. Il ragionamento che si fa, e che già è stato applicato alla materia dell'extradizione (si veda la sentenza della *Chambre d'Accusation* di Parigi in merito all'extradizione di Franco Piperno, e l'arringa dell'*Avvocato generale* della *Chambre* (26)), è il seguente: i diritti civili, primo fra tutti la libertà personale, sono garantiti se ed in quanto il soggetto che ne è titolare si riconosce nel quadro istituzionale, se essi sono dunque una *professione di lealtà*. Se ciò non avviene, se il soggetto è un «terrorista» (la doppia equazione «dissidente» - «sovversivo» - «terrorista» è ormai un *luogo comune* del potere (27)), questi può essere colpito al di fuori delle garanzie proprie dello Stato liberale.

D'altro lato, ed è questa l'idea-forza contenuta nella proposta dell'«*espace judiciaire européen*», cara a Giscard d'Estaing, lo Stato Democratico viene considerato per definizione esente da involuzioni autoritarie, dalla possibilità di un suo farsi

oppressivo. Poiché nelle Democrazie occidentali il Diritto e lo Stato vengono identificati tout court, ogni Stato democratico diventa per definizione Stato di diritto. Devono cadere, di conseguenza, quelle barriere, quelle «garanzie» a favore dei cittadini che erano il risultato della diffidenza di fondo (costitutiva del pensiero liberale) rispetto alla forma politica statale. Alla sola condizione che lo Stato sia democratico, il Diritto viene a coincidere con lo Stato, la sfera giuridica combacia perfettamente con la sfera politica, e la sfera politica con quella morale (28). Così concepita la Democrazia, non più veramente Stato di diritto se non nelle celebrazioni compiaciute di regime, si presenta agli occhi dell'osservatore disincantato come una nuova versione di Stato etico: in essa infatti è lo Stato lo strumento, la sede, l'agente della realizzazione dei valori etici fondamentali. Mentre nello Stato liberale la libertà si fa al di fuori di esso, e tendenzialmente contro di esso, nello Stato democratico è proprio l'apparato statale lo strumento; la sede, l'agente della realizzazione della libertà.

A giustificare l'«*espace judiciaire européen*» vi è ancora la trasposizione sul piano processuale di questa tesi, collegata alla concezione dello Stato democratico come assiomaticamente Stato di diritto: la negazione del conflitto che non sia meramente istituzionale o istituzionalizzato. Si accetta il conflitto, così come la lotta tra le classi, ma lo si vuole ricondotto entro canali istituzionali. L'azione politica deve pas-

sare attraverso i Partiti, e di riflesso attraverso la costellazione di organismi elettivi sparsi sul territorio e deputati a produrre e gestire il consenso, ed a diffondere l'Amministrazione, la Burocrazia su tutto il tessuto sociale. Il conflitto sociale deve ridursi a concorrenza, termine questo che nell'attuale quadro sociale che vede la dimensione economica tendenzialmente coincidere con la dimensione politica va considerato su un piano pubblicistico (politico): concorrenza tra corporazioni politiche. Ma nella concorrenza resta un traccia, vistosa per altro, di un modo privatistico di mettersi in relazione: si è che l'economica assorbito nella sfera pubblica vi ha copiosamente trasportato la concezione privatistica del profitto come interesse particolare.

La lotta di classe deve passare attraverso i Sindacati e darsi nella forma della concorrenza (cogestione). Il recente licenziamento dei sessantuno lavoratori della FIAT è sintomatico, in quanto non costituisce un attacco al Sindacato come organizzazione della mediazione in fabbrica, e della concorrenza nella gestione industriale, quanto l'intimazione ai tentativi di lotta autonoma a riconvertirsi in azione sindacale. E che così è, che il Sindacato è l'Istituzione della lotta operaia, lo conferma il giuramento di fedeltà alla Costituzione e la dichiarazione di ripudio della violenza in tutte le sue forme che il Sindacato ha richiesto ai sessantuno licenziati come condizione all'assunzione da parte sua della loro difesa legale. E ritorniamo alle garanzie processua-

li: sol chi si riconosce *eticamente e politicamente* nella Costituzione ha diritto nella difesa, e può esercitare validamente i diritti che la Costituzione pone (29). L'*intelligenza* deve farsi *virtù*, altrimenti è solo *intelligenza col nemico*. Posto che il dovere di fedeltà alla Repubblica è prescritto dalla Costituzione (art. 54), quale può essere il significato del *giuramento* di fedeltà? Ancora una volta il passaggio dall'*intelligenza* alla *virtù*, il coinvolgimento ideologico, stimolare cioè il cittadino ad un atteggiamento attivo rispetto all'Istituzione e non semplicemente negativo: si richiede l'iniziativa, l'azione del cittadino, e non più il suo «pati», l'astensione.

Dentro la categoria amico-nemico «*tertium non datur*», l'alternativa non è data ed è anzi perseguita penalmente. Nel discorso del «o con me o contro di me» che è il discorso della guerra, la neutralità è sospetta, va violata anzi perchè impossibile, «contro natura». La logica amico-nemico, come le mascelle di una tagliola, scatta ogni volta che un «terzo» vi passa in mezzo. Questi è destinato a dibattersi, preso irrimediabilmente nella morsa, fino a morire dissanguato. Per sfuggire alla tagliola bisogna schierarsi, sfuggire la neutralità come la peste, piegare la propria identità alla forma dei due bracci dentati. Non si può soltanto «osservare», bisogna schierarsi e schierarsi significa mobilitarsi: «Nella coppia *instauratasi* – *amicus/hostis* – non basta affermare di essere contro il terrorismo, contro gli eretici, occorre *dimstrarlo*

schierandosi con l'ortodossia, il Potere» (30).

Nello Stato della borghesia rivoluzionaria è il diritto di libertà (che trova il proprio fondamento esclusivamente nella natura umana) che produce le carte costituzionali; oggi negli Stati democratici sono queste carte che creano i diritti dell'individuo, il quale *esiste* allora solo in virtù di un riconoscimento superiore. Potrebbe con norma costituzionale decretarsi la mancanza, l'*assenza* degli individui. Non esiste un ordinamento che sia libero in quanto sostanzialmente tale, ma un ordinamento che la Costituzione dichiara libero. Non si ha un ordinamento libero se non è la Costituzione ad affermarlo come tale. E l'affermazione del «capovolgimento dello Stato in santuario della libertà e della istituzionalizzazione della libertà come repressione conduce alla graduale dissoluzione della libertà politica come controparte della pretesa dello Stato al dominio; tendenzialmente diviene la divisa di battaglia dello Stato contro i cittadini (...). L'ordinamento libero divora i propri figli ed edifica nello Stato il regno della libertà, innanzi a cui i diritti di libertà politica possono pretendere di valere solo nella misura in cui non collidono con l'ordinamento libero dello Stato» (31).

I termini del rapporto Potere-individuo, così come veniva configurato nel pensiero liberale, vengono capovolti: non sono più i cittadini a dovere essere garantiti dalla tendenza assolutistica del Potere (il quale, fosse pure il più liberale e il più limitato, ha una naturale pro-

pensione a farsi Impero), quanto invece il Potere a doversi difendere dalla tendenza antiautoritaria dei cittadini e dal loro bisogno di libertà. «Di conseguenza, in ultima analisi, i cittadini non hanno diritti di fronte allo Stato, ma è l'ordinamento libero che li ha di fronte ai cittadini (...). Una conseguenza ulteriore (...) sta nel fare dello Stato il portatore del diritto fondamentale dinanzi ai cittadini: in quanto fiduciario delle libertà dei cittadini esso fa uso di tutte le libertà affidategli contro coloro che non adoperano la loro libertà nel senso dell'ordinamento libero» (32).

Si giunge, infine, nella Repubblica federale tedesca a costruire il *diritto di resistenza* non in funzione antistatale ma in funzione antisovversiva, non a difesa della società contro possibilità autoritarie dell'Ordinamento, ma a difesa dell'ordinamento contro possibilità liberatarie della società: come un cannone la cui bocca tradizionalmente puntata contro il Potere venga ora girata contro l'individuo. Recita l'art. 20, comma IV, della *Grundgesetz*: «Tutti i tedeschi hanno diritto alla resistenza *contro chiunque tenti di sovvertire l'ordinamento vigente*, se non sia possibile altro rimedio». Siamo ben lontani dalla teorizzazione del diritto di resistenza fatta dalla borghesia rivoluzionaria: per questa la resistenza trovava il proprio fondamento non nella lesione dell'Ordinamento in quanto tale, ma nella lesione dell'area di libertà del cittadino alla quale l'Ordinamento doveva essere finalizzato e dalla quale riceveva la necessaria

qualificazione. Questo perché la nozione di libertà non veniva chiusa entro le ripide mura degli articoli di un Codice, ma posta alle radici della vita sociale dei cittadini. Vi era insomma, nella configurazione rivoluzionaria del diritto di resistenza, la coscienza dello scarto tra il sociale e il giuridico, e dunque l'attenzione a che questa seconda dimensione non acquistasse eccessiva autonomia. Nella teoria liberale l'Ordinamento rimanda a un corpo di diritti precedenti, così come la Costituzione rimanda alla *Dichiarazione dei diritti*; esso richiede una ulteriore qualificazione per legittimarsi. Nella teoria della *streitbare Demokratie* l'Ordinamento basta a sé stesso, può fare a meno di aggettivi, poiché esso trova la propria legittimità in sé stesso, nella norma o nello spirito di questa inteso come astrazione dell'enunciato di legge (l'«ordinamento liberale e democratico» cui fa riferimento la *Grundgesetz*).

* * *

Rifacendoci a quanto scrive Danilo Zolo (33), possono individuarsi quattro elementi caratteristici del presente assetto istituzionale, quattro fenomeni politico-sociali che marciano la costituzione materiale dello Stato nel capitalismo maturo: 1) La caduta delle funzioni rappresentative del potere legislativo; 2) L'evoluzione del diritto penale a) verso istituti di legislazione eccezionale che stracciano il principio di legalità e la teorica garantista b)

verso un controllo sociale informale e diffuso ed un sistema di sanzioni positive (34); 3) La tendenza dei Partiti politici e dei Sindacati a farsi «corporazioni pubblico-private», ovvero propaggini dell'esecutivo; 4) La diffusione capillare di organi rappresentativi su tutto il territorio sociale (vedi gli organi collegiali nella scuola, i consigli di fabbrica, i consigli di quartiere, i consigli nelle caserme, i vari organi elettivi nella pubblica amministrazione, ecc.), ovvero la formazione dello Stato Totale.

Il punto uno ha come contraltare la dislocazione del potere nell'esecutivo e nelle varie corporazioni pubblico-private, con una probabile fuga di potere reale verso dimensioni trans-nazionali (ad esempio, la C.E.E., o il sistema dei blocchi, o le multinazionali) (35). D'altra parte la caduta delle funzioni rappresentative del legislativo ha come conseguenza la decadenza della forma Legge come normazione generale ed astratta, e se la Legge decade pure l'istituto del reato, così come è concepito dallo Stato di diritto, entra in crisi. Le barriere formalistiche della Legge infracidiscono nella palude dei concreti provvedimenti amministrativi. Un indice della destrutturazione della funzione legislativa è il fatto che la stragrande maggioranza delle leggi della Repubblica Italiana vengono approvate mediante il procedimento «decentrato» (ovverossia dalle commissioni «in sede deliberante») (36), riducendo ad un simulacro il momento di pubblico dibattito e confronto che è alle radici dell'istitu-

zione parlamentare. Col procedimento decentrato, che viene introdotto in Italia dagli artt. 15 e 16 della L. 19 gennaio 1939 n. 129 che sopprimeva la Camera dei Deputati ed istituiva in sua vece la *Camera dei fasci e delle corporazioni*, la discussione e l'approvazione della legge si spostano anche formalmente dall'assemblea legislativa pubblica ad una ristretta cerchia di professionisti della politica teleguidata dalle diverse centrali partitiche.

Il punto due comporta una profonda modificazione della politica criminale del sistema, sempre più trasferita in forme *amministrative* (anche quando sono gestite dal giudice) e secondo la logica amico-nemico (che implica il principio della *responsabilità collettiva*) e non più secondo quella della responsabilità individuale e della tassatività e legalità delle figure di reato e della tipologia delle pene. Il controllo sociale, nella teorica liberale rigidamente formalizzato e delimitato, tende ora a farsi informale e a diffondersi sull'intero territorio sociale; e tutto ciò di pari passo con la modificazione della funzione classica del diritto penale. Questo non va verso il suo «tramonto» nel senso che perde il suo connotato di intervento violento sull'uomo, piuttosto si carica di funzioni positive che sembrano progressivamente soverchiare quelle negative assunte nella sua fissazione nello Stato di diritto. Il diritto penale assume rilevanti funzioni *promozionali* che pongono in ombra la sua tradizionale funzione deterrente e di repressione. Poiché lo Stato «assistenzial» («socia-

le») può funzionare soltanto con la corresponsabilizzazione dei cittadini ai suoi meccanismi *operativi*, all'obsoleta norma negativa (cui si accompagna per assicurarne l'osservanza una misura o sanzione negativa) si sovrappone una rete di norme positive dirette a sostenere la mobilitazione e l'attivazione in senso politico («politico» nel significato di «partecipazione all'Amministrazione»), alle quali si accompagnano sanzioni positive («premi», «incentivi») (37). E', inoltre, importante segnalare che attraverso l'uso di norme e sanzioni positive passa una concezione integrativa, anti-conflittuale, del diritto. Il passaggio dallo Stato liberale allo Stato sociale è marcato dalla differente funzione del diritto nelle due forme politiche: nell'uno repressiva, strumento di controllo; nell'altro promozionale, *strumento di pianificazione*. «Definire la funzione promozionale del diritto (cioè farne risaltare lo scopo «in positivo», vale a dire incoraggiare comportamenti ritenuti utili attraverso incentivi, premi e ricompense piuttosto che scoraggiare comportamenti ritenuti dannosi attraverso pene) significa però sottolinearne ed esaltarne la funzione integrativa, significa, al limite, usare come presupposto della propria analisi un concetto della società come sistema di rapporti integrati o integrabili» (38).

Il punto tre fa dei Partiti e dei Sindacati innanzitutto degli *apparati ideologici* produttori di simbologie di aggregazione, mastodontiche agenzie di produzione del consenso che tendono a scambiare

(ideologicamente) il senso della corrente della decisione politica: questa è di fatto *discendente*, dispiegata dall'alto verso il basso, ma è compito dell'Ideologia, della simbologia aggregante, invertirne il senso: la corrente si tramuta in *ascendente*. Non bisogna dimenticare le parole di Platone: «Se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello stato» (*Repubblica*, 389b) (39). Questo punto merita una particolare attenzione se, da più parti, il nostro Stato è stato definito *Stato dei Partiti*. Sopra si è detto che questi costituiscono delle «propaggini dell'esecutivo», e ciò è vero per un verso per il loro carattere di agenzie ideologiche e per altro verso perché essi forniscono lo specifico terreno di coltura di una nuova classe dominante con connotati suoi propri e con una sua vera e propria «coscienza». Non sarebbe un paradosso sostenere, nell'attuale erosione degli steccati delle classi e nel frastagliato disporsi della gerarchia sociale, che se vi è un gruppo sociale il quale abbia veramente «coscienza in sé e per sé», se esiste una *classe*, questa è la *classe politica*.

Infine il quarto punto, che realizza una specie di sistema di Soviet all'incontrario, coinvolgendo nella gestione di porzioni del Potere l'intera popolazione. In questo senso della Democrazia può parlarsi di Stato Totale. Lo Stato contemporaneo che si fa chiamare «sociale» per il suo interventismo diretto a tutte le zone della società non può più basarsi su un comportamento nega-

tivo, di *astensione*, dei cittadini, necessità della loro *azione*, della partecipazione delle masse, del loro totale coinvolgimento. Una conferma di quest'assunto, abbiamo visto, ci viene dalla trasformazione di prospettiva del sistema penale nel sovrapporsi della funzione promozionale (positiva) alla funzione repressiva (negativa). Può accadere, allora, che settori della classe politica auspichino la realizzazione di un programma autogestionario, ma di *autogestione dello Stato* si tratta, dove la scissione funzionario-cittadino tende a scomparire, non nel senso che la prima determinazione si annulla, ma al contrario che si moltiplica per il numero degli abitanti. Si avvera la profezia di *Stato e Rivoluzione*: «Censimento e controllo: ecco l'essenziale, ciò che è necessario per l'organizzazione e per il funzionamento della società comunista *nella sua prima fase*. Tutti i cittadini si trasformano qui in impiegati salariati dello Stato, costituito dagli operai armati. Tutti i cittadini diventano gli operai e gli impiegati *d'un solo* «cartello» di tutto il popolo, dello Stato» (40).

Il rapporto società-Stato non si risolve positivamente (in direzione libertaria) sovrapponendo le due dimensioni. Se non fosse un paradosso troppo esposto all'equivoco, mi sentirei di condividere l'affermazione di Pio Marconi secondo il quale l'URSS sarebbe un esempio di «società senza Stato» (41). Marconi ha dello Stato la concezione formalista di centro di decisione politica trasparente tipica del liberalismo, che imputa al *legislativo* la trama o il

momento terminale delle decisioni politiche rilevanti. E dunque, osservando che gli organi costituzionalmente (formalmente) deputati a mettere in moto il processo politico (identificato secondo un'ottica formalista nella produzione delle leggi) nei regimi del «socialismo reale» in realtà non decidono granchè, egli è portato a concludere che il potere è altrove, nel Partito, nella tecnoburocrazia: quindi fuori dallo Stato. Lo Stato è però anzitutto Amministrazione, *esecutivo* (è forse il caso di ricordare che lo Stato moderno nasce con l'imposta), e poco (o niente, secondo il caso) centro trasparente di decisione politica. La trasparenza, come la verità, non è dello Stato, perché non lo è del Potere, il quale è sempre e comunque menzogna e segreto. Dire Ragione di Stato è dire un'altra ragione, che si qualifica appunto, rispetto ai valori dell'uomo comune e ai suoi criteri di condotta, per essere menzogna, malafede, segreto.

Mi sentirei allora di condividere quell'affermazione, ma riempiendola di contenuti assai differenti. Se il Potere tende a farsi Impero, lo Stato tende a farsi Società, a superare lo scarto che lo divide dalla spontaneità delle relazioni sociali. Se l'Impero (42) è l'obiettivo della massima *estensione* (l'universalità) del Potere, lo Stato-Società è l'obiettivo della sua massima *intensità*. Può dirsi che il grande sogno dello Stato è di estinguersi come ente istituzionale separato differenziato dalla società e di venire introiettato a livello individuale da ciascun cittadino. Il rapporto di comando così non pas-

serebbe più all'interno del sistema sociale, tra società politica e società civile, ma dentro l'individuo stesso reso irrimediabilmente schizofrenico nell'interiorizzazione della dinamica servo-padrone: l'individuo non avrebbe più uno statuto distinto da quello dello Stato. Così, per Lenin, può parlarsi di estinzione dello Stato quando il senso della disciplina e dell'autorità è talmente penetrato nel sistema caratteriale degli individui (al punto di costituirne un «abito»), e questo Super-Ego si sia gonfiato tanto, che il comando esteriore sia divenuto superfluo (43). Se una differenza fondamentale esiste tra i sistemi *dittatoriali* (alla latino-americana, per intenderci) e i sistemi *totalitari* (così come, ad esempio, si realizzano nei Paesi dell'Est europeo), è proprio nella propensione di questi ultimi alla *anonimità* e all'*autocinesi* (44).

Riconsiderando il rapporto società-Stato, quando si parla di società senza Stato come di società liberata deve intendersi pertanto non una società che abbia «democratizzato» (diffuso / popolarizzato / anonimizzato) la funzione politica senza averla in precedenza modificata fino a farne cosa diversa in essenza (e non solo in quantità), ma una società che abbia liberato la socialità spontanea degli individui ripristinando la reciprocità dei comportamenti sociali. La funzione politica qui, nella reciprocità dei comportamenti sociali, diviene qualcosa di assolutamente opposto alla rete di relazioni che fanno capo alla istituzione Stato e all'Ideologia, che vi presiede.

Una ulteriore critica al garantismo proviene da quanti ritengono che gli elementi di rigidità della situazione politico-sociale siano tali che gli Stati non possano che prendere decisioni verso direzioni ferreamente prestabilite (45). Non vi sarebbe, perciò, per gli Stati alcun margine di discrezionalità. Mentre un tempo quando erano possibili scelte politiche «alternative» l'assetto democratico forniva ai cittadini un certo margine di movimento e di autonomia, oggi questo non è più dato. La Democrazia si fa nella forma del consenso «a posteriori» (non più «a priori»), ovvero su scelte obbligate e già compiute. Il consenso non è più un «input» del sistema politico, ma un «output»; non è il consenso che contribuisce all'esistenza e al funzionamento del sistema, ma è il sistema che provvede a produrre il consenso necessario alla sua esistenza e al suo funzionamento. Così, se nello Stato liberale il consenso aveva una origine extrastatale, nello Stato sociale il consenso è una funzione dello Stato (46). In questa situazione il dissenso, qualora si faccia appello alle garanzie che il sistema stesso appronta, *si risolve in consenso*.

L'analisi della rigidità dell'attuale assetto politico certamente coglie nel vero, ma è troppo perentoria. Ciò che mi pare sfugga a questa analisi è il rapporto intercorrente tra il metodo democratico applicato alla società politica e lo stesso metodo operante nell'ambito della società civile. Se il primo è una delle

possibili forme di governo dell'uomo sull'uomo, il secondo merita di sfuggire ad un giudizio affrettato. Se il primo (il metodo democratico applicato alla società politica) attiene all'organizzazione dello Stato e dei suoi meccanismi di decisione politica, il secondo (il metodo democratico applicato alla società civile) si invera nella vita quotidiana di tutti noi. D'altra parte il primo aspetto segna un momento statico della società (la sua istituzionalizzazione), il secondo aspetto segna un momento dinamico (il conflitto, la trasformazione). Pertanto, se il primo momento ci è estraneo in quanto costituzione del meccanismo gerarchico, il secondo momento è nel cuore stesso della tensione alla trasformazione sociale. Il terreno propriamente politico, il terreno delle Istituzioni, se ci è estraneo, non può esserci indifferente, per il semplice fatto che le forme di organizzazione del Potere si ripercuotono immediatamente nella nostra vita quotidiana. Ad esempio, un potere diviso opererà rispetto al territorio sociale una pressione minore di quanto non farebbe un potere indiviso, un potere teocratico è fornito di risorse simboliche maggiori di quelle a disposizione di un potere laico, e così via.

A questo proposito è interessante richiamare una tesi di Alberto Melucci sull'ambivalenza della dimensione politica: questa si articola da un lato come Dominio, dall'altro come consenso che apre spazi all'iniziativa autonoma degli individui e dei gruppi. Se riconosciamo come nostro campo visivo l'intero sistema

sociale e non il solo spazio politico, e di conseguenza la peculiarità della logica del sistema, potremo comprendere «che i processi di rappresentanza e di decisione non sono interamente piegati alla logica del dominio, ma rispondono ad esigenze di sistema e funzionano secondo meccanismi specifici, necessari all'articolazione delle società complesse» (47).

Ma se il politico ha due facce considerato in rapporto al sistema (*sociale*), un'eguale ambivalenza manifesta il garantismo: «Salvaguarda gli interessi dominanti, perché questi sono strutturalmente iscritti nella neutra funzionalità delle garanzie formali, che come è noto non sono mai puramente «tecniche». Ma nello stesso tempo crea spazio per l'espressione delle «domande sociali» (48). Si ponga attenzione al concetto di sistema qui espresso: la società non è mai riconducibile interamente alla logica del politico ed il suo funzionamento non vi è totalmente subordinato. Ecco spiegato il perché ad una azione del politico corrisponde una reazione del sociale che a quella si adatta nel quadro delle compatibilità del sistema. Qui è la base di ogni speranza rivoluzionaria, poichè il sistema sociale non può mai essere ricondotto alla dimensione politico-istituzionale, così come il tutto alla parte. Altrimenti, la rivendicazione dei diritti civili avanzata dal dissenso nei paesi dell'Est europeo non avrebbe alcun senso, al di fuori di un'ennesima ipocrisia del Potere: l'unica prospettiva concreta sarebbe dunque il ribaltamento totale ed

immediato dell'esistente. O questo (la totalità e l'immediatezza della trasformazione sociale) o la condanna (comunque camuffata e motivata) alla servitù. Ma, mi chiedo, *su cosa* farebbe leva questo ribaltamento se tutto l'esistente è dominato dalla dimensione politica, se il sistema sociale e il politico sono la stessa cosa? Se il sistema sociale fosse tout court lo Stato, avrebbe ragione Bernard-Henri Lévy a dire che l'Individuo è l'altro nome del Padrone (49).

Inoltre, quelle libertà troppo di frequente sbrigativamente liquidate come «borghesi» attengono invece all'esistenza di ogni individuo, ne rendono la vita vivibile, ne riconoscono la dignità. Tali libertà, intese come libertà fondamentali che stanno dietro e al di sopra della norma di legge (sia questa ordinaria o costituzionale), sono il segno della possibilità del conflitto e della trasformazione. Certamente, la libertà in quanto posta autoritativamente diviene *concessione* là dove lo Stato trasferisce nei soggetti privati quei diritti che non appartengono loro in origine ma che sono propri della potestà pubblica; o nella migliore delle ipotesi è *autorizzazione*, dove i diritti civili sono propri dei soggetti privati ma necessitano, affinché possano essere efficaci ed operanti dell'intervento e della garanzia dello Stato: ed è l'ipotesi giusnaturalistica dello Stato liberale. Ma nell'uno e nell'altro caso gli effetti pratici non cambiano: per dirla con Stirner il libero si degrada in *liberto*. Il problema, allora, non è tanto di rigettare la sostanza di tali libertà, quanto,

usando questa volta un'immagine di Marx, di rimetterle sui piedi, dal verso giusto cioè.

Il problema del garantismo, fuori da un'ottica strettamente statalistica, si pone in una doppia direzione: da un lato sostenere sempre la possibilità della trasformazione sociale, del conflitto, e quindi il primato della società su qualunque formalizzazione, e tanto più sulla formalizzazione statale; d'altro lato richiamarsi sempre ad un diritto che è già negli individui, nel loro statuto, perché no?, *naturale*, e rispetto al quale il diritto positivo non può che essere posteriore e inferiore: una specificazione ed una applicazione. Il diritto contro la legge, come la società contro lo Stato: questa è la prospettiva libertaria. Dentro di essa garantismo significa tentativo costante di ampliare gli spazi di autonomia dell'individuo: *libertà come tensione* (50). Queste mie righe, se hanno un senso, lo traggono dallo «sforzo» di inserire la riflessione sul garantismo «(...) in un orizzonte più ampio della mera problematica giuridica, come elemento essenziale di una rinnovata riflessione sull'azione collettiva» (51). Qui, insomma, si vuole innanzitutto ricordare la sostanziale omologia di questa serie di concetti: garantismo - pluralismo - conflitto - trasformazione sociale.

Oggi, mentre lo Stato dei Partiti tende ad esaurire al proprio interno ogni possibilità di partecipazione attiva alla vita sociale e tramonta la grande speranza rivoluzionaria sesantottesca, il garantismo è un mezzo per mantenere sempre aperta la

strada della trasformazione sociale. Fuori di ciò, fuori della tensione libertaria (chè questo è per me garantismo: «un garantismo degli uomini e delle lotte contro ad un garantismo della carta bollata e delle schede» (52), tra Partito armato e Stato corporato non vi è che la barbarie. Negli anni ottanta, negli anni dello Stato della crisi e della fine della società opulenta, dinanzi alla rigidità della Politica, che ha sempre meno margini di manovra perchè si va facendo *totale*, e dinanzi alla rigidità dei comportamenti sociali che è la loro ricchezza, vera unica vittoria di questi dieci anni che sono la nostra storia, *la tolleranza non è più repressiva* (53).

NOTE

(1) A. Negri - *La norma rivoluzionaria. Sempre nel rompicapo della transizione. Appunti*, in «Critica del diritto» anno V n. 14 maggio-agosto 1978. Bisogna però aggiungere che in un successivo scritto Negri si pronuncia «per un garantismo operaio» e afferma che «oggi battersi in termini garantistici è valido e rivoluzionario» considerato che «l'interesse alla libertà politica e al pluralismo nell'espressione del pensiero e alla verità nella gestione dei conflitti (e nella regolazione del conflitto)» è «definitivamente assunto dentro l'attuale composizione della classe operaia e del proletariato» (*Per un garantismo operaio*, in «Critica del diritto» anno V n. 15 settembre-dicembre 1978).

(2) H. Lefebvre - *Lo Stato* vol. 4 (*Le contraddizioni dello Stato moderno*) - Dedalo, Bari 1978, p. 67.

(3) «Nella misura in cui la realizzazione del profitto è imputata allo Stato, la società civile scompare. Si dissolve non perché le categorie della rendita e della disoccupazione scompaiono ma perché la loro qualificazione riporta direttamente allo Stato. Si dissolve perché le regole di mercato, che pure permangono e talora sembrano rafforzarsi, possono esistere (questo è il nuovo della situazione) uni-

camente attraverso la mediazione qualificante dello Stato. *L'autonomia del politico si schiaccia e riduce a puro fatto tecnico, senza alcuna ragione materiale di classe, quando l'intreccio col profitto delle altre forme di reddito sociale trapassa da momento autonomamente fondato nel sociale a momento qualificato dell'azione di Stato.* (...) A questo livello dello sviluppo capitalistico - e delle lotte operaie che lo determinano - la società civile viene dopo lo Stato; l'autonomia del politico è quindi solo la riproduzione ideologica di un assetto morto. Di contro, la realtà dello Stato è esaltata, non come sede di impossibili mediazioni bensì come centro di imputazione totale dell'agire sociale, come momento di qualificazione predefinita di questo» (A. Negri - *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* - Feltrinelli, III ed., Milano 1977, pp. 30-31).

(4) J.-M. Benoist - *Revenir à Montesquieu* (texte extrait d'un recueil sur les intellectuels et la démocratie, à paraître prochainement aux Presses Universitaires de France), in «*Le Monde*» 4 mars 1980.

(5) Così, tra i tanti, sostiene in un'intervista Gabriele Fuga, avvocato anarchico (*Tra repressione e garantismo*, in «A - rivista anarchica» anno X n. 1 febbraio 1980). Per una illustre ascendenza di questa opinione si legga Vittorio Alfieri: «... che non vi essendo alla tirannide altro definitivo rimedio che la universale volontà e opinione; e non potendosi questa cangiare se non lentissimamente e incertamente pel solo mezzo dei pochi che pensano, sentono, ragionano, e scrivono; il più virtuoso individuo, il più costumato, il più umano, si trova pur troppo sforzato a desiderare nel suo cuore che i tiranni stessi, col l'eccedere ogni ragionevole modo, più rapidamente e con maggiore certezza cangino questa universal volontà e opinione» (*Della tirannide* (1789), ed. B.U.R., Milano 1949, pp. 95-96).

(6) K. Marx-F. Engels - *Manifesto del Partito comunista* - Editori Riuniti, Roma 1977, p. 58.

(7) Alle quali Chiodi fa corrispondere due contraltari dislocati nello spazio del suddito: 1) il buon cittadino (che accetta la legge come corpo di regole che comunque tengono insieme la collettività; atteggiamento simbolizzato da Socrate che accetta la morte seppure ingiusta decretatagli secondo quelle leggi che egli riconosce); 2) l'anarchico (figura

simmetricamente oppositiva del Principe: colui che nega completamente il Potere). La tripartizione Principe Funzionario Intellettuale è la traduzione soggettivata della tesi per cui nel sistema politico «La violenza, l'ideologia e il diritto sono i tre ambiti fondamentali in cui si colloca il suo effettivo esercizio» (cfr. G.M. Chiodi - *La menzogna del potere* - Giuffrè, Milano 1979).

(8) Sulla violenza come fatto primordiale e costitutivo del Potere si veda anche: Errico Malatesta - *Il programma anarchico* (1920), ora in *Gli anarchici* (a cura di G.M. Bravo) vol. I, Utet, Torino 1971. In questo scritto malatestiano l'opposizione Dominio-Servitù viene colta all'origine come rapporto *vincitori-vinti*. Di eguale avviso è Proudhon quando collega il sorgere della proprietà al «diritto del più forte»: «Dal diritto della forza sono derivati lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, altrimenti detto la servitù, l'usura, o il tributo imposto dal vincitore al nemico vinto, e tutta questa famiglia così numerosa di imposte, gabelle, regalie, corvè, taglie, affitti, locazioni, ecc., ecc., in una parola la proprietà» (*Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840); edizione Garnier-Flammarion, Paris 1966, p. 293).

Scrive in proposito Franz Hoppenheimer: «Lo Stato (...) è un'istituzione sociale, imposta da un gruppo umano vincitore su un gruppo sconfitto, con il solo scopo di regolare il dominio del gruppo vincitore su quello conquistato e di assicurarsi contro la rivolta interna e gli attacchi esterni» (*Der Staat* - Fischer, Stuttgart 1954); cit. in: Tom Bottomore - *Politica e società* - Il Mulino, Bologna 1980, cap. IV, nota 8, p. 124.

(9) Diversamente da Lefebvre, dal marxismo situazionista (che si rifà al giovane Marx) e da quello più accentuatamente economicista, Mario Tronti (rifacendosi alla tradizione leninista), pur individuando nella mediazione un fatto intrinsecamente autoritario - «la direzione e la mediazione, cioè l'autorità» (*Introduzione a: Il Politico* (antologia di testi a cura di M. Tronti), vol. I, tomo I, p. 3) - non ne preconizza l'estinzione ma la assume e la recupera (come ontologia dell'azione umana nella società) nell'ambito della pratica del movimento operaio: «Il movimento operaio è la fine della politica, o è la politica incarnata nelle masse? (...) Morte della politica o politica di classe?» (ibidem, p. 8). La risposta è

decisa: «La via è quell'altra. Confidate in Dio, ma tenete le polveri asciutte! Machiavelli... ma con gli *ironsides*» (p. 12). Da questa impostazione non poteva non derivare una squalificazione dei diritti civili: «... è un fatto (...) che l'unità e la concentrazione del potere, e cioè la realtà del potere sovrano, viene prima e *fonda* la libertà, la sovranità, la proprietà stessa dell'individuo borghese» (p. 7).

(10) Tocqueville, infatti, grazie alla propria lucida coscienza di aristocratico riesce a prevedere gli sviluppi totalitari dello Stato liberal-democratico ed a sottolineare la continuità tra lo Stato post-rivoluzionario e lo Stato assoluto, continuità colta soprattutto nel ruolo progressivamente preponderante della Centralizzazione e dell'Amministrazione: «I primi sforzi della Rivoluzione avevano distrutto questa grande istituzione della monarchia (la feudalità, n.d.t.); essa fu restaurata nel 1800. Non sono, come si è detto più volte, i principi del 1789 in materia di amministrazione pubblica che hanno trionfato a quell'epoca e dopo, ma anzi, al contrario, quelli dell'ancien Régime che furono tutti rimessi allora in vigore e vi permase. Se mi si domanda come questa porzione dell'ancien Régime ha potuto essere così trasportata intieramente nella nuova società e incorporarsi ad essa, risponderò che, se la centralizzazione non è affatto perita nella Rivoluzione, è che essa stessa era l'inizio di questa rivoluzione e il suo segno; e aggiungerò che, quando un popolo ha distrutto nel suo seno l'aristocrazia, corre da sé stesso verso la centralizzazione. Bastano allora molti meno sforzi per precipitarlo su questa china che per trattenerlo. Nel suo seno tutti i poteri tendono naturalmente verso l'unità, ed è solo con molta arte che si può giungere a tenerli divisi. la rivoluzione democratica, che ha distrutto tante istituzioni dell'ancien Régime, doveva dunque consolidare questa e la centralizzazione trovava naturalmente il suo posto nella società che questa rivoluzione aveva formato così che si è potuto facilmente prenderla per una delle sue opere». (A. de Tocqueville - *L'ancien Régime et la Révolution*; cit. in: J.P. Mayer - *Alexis de Tocqueville et son oeuvre*, introduzione a «A. de Tocqueville - *De la Démocratie en Amérique* - Gallimard, Paris 1968, pp. 19-20).

(11) V. Joseph Roth - *Das Spinnennetz*; trad. it. Bompiani, Milano 1976.

(12) John Dewey - *Liberalism and Social Action*; trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1946, p. 6.

(13) «Apro a caso degli almanacchi piemontesi, i *Palmaverde* che ho nella mia libreria: 1848: anno fatidico: il Ministero degli Esteri ha un primo ufficiale, sei capidivisione, tre segretari, undici sottosegretari, ventuno applicati, un cassiere, due scrivani; quello degli Interni due primi ufficiali, sei capidivisione, cinque capisezione, undici tra segretari e sottosegretari, cinque applicati, sedici scrivani; le Finanze hanno un primo ufficiale, tre capidivisione, sedici tra segretari e sottosegretari, quattro applicati, diciotto scrivani; i Lavori Pubblici hanno in tutto diciassette impiegati, il giovane Ministero dell'Istruzione ne ha sei. Dal tempo di Vittorio Amedeo II, in centocinquant'anni, la burocrazia dev'essere rimasta pressochè immutata.

Salto all'almanacco del 1861, l'anno della costituzione del regno. Il Ministero degli Esteri ha quattro capidivisione, cinque capisezione, nove segretari, quattordici applicati; quello degli Interni, organizzato su sei divisioni e un ispettorato delle carceri, è salito a 186 impiegati; quello delle Finanze ha un segretario generale, un ispettore generale, tre direttori generali, conta già 270 impiegati, più un corpo di tecnici addetti al catasto, che raggiungono le 382 unità. Il Ministero dei LL.PP., che comprende poste, telegrafi e ferrovie, ha quattro direttori generali, e tocca le 296 unità; il Ministero dell'Istruzione non ne ha che ottantotto.

Nel 1884 il Ministero degli Esteri ha settanta impiegati; quello degli Interni è rimasto su per giù alla cifra del 1861; per gli altri Ministeri i dati mi mancano, chè gli almanacchi non registrano più gli impiegati di grado inferiore a quello di ragioniere o di archivista, ma anche con queste lacune l'Istruzione ha già 191 impiegati.

Il movimento di accrescimento dev'essere di relativa lentezza fino al 1915; ad occhio e croce non direi che tra il 1884 ed il 1915 nelle amministrazioni centrali ci fosse stato più che un raddoppiamento; di ben altra ampiezza, negli ultimi trentacinque anni.

Ma in quest'ultimi trentacinque anni c'è stato l'enorme sviluppo, altresì, degli uffici provinciali; le Prefetture, per quanto ho sentito da ricordi familiari, erano intorno al 1885 uffici di dieci-quindici persone, e dal 1915 ad oggi ne direi decuplicato il persona-

le; e si sono formati gli enormi organismi parastatali, Previdenza Sociale, INAIL, INA, INAM, e via dicendo.» (A.C. Jemolo - *La crisi dello Stato moderno*, in AA.VV. - *La crisi del diritto* - Cedam, Padova 1953, pp. 123-124). E' interessante rilevare che Jemolo individua due periodi di accelerazione dell'espansione quantitativa dell'impiego pubblico, *gli anni 1861-1884* (quelli cioè in cui si fonda lo Stato unitario) e *gli anni successivi al 1915* (cioè gli anni segnati dalla Grande Guerra che vedranno ad un tempo il sorgere dei fascismi e dello Stato sociale).

(14) Pier Giorgio Lucifredi - *Appunti di diritto costituzionale comparato - 4. Il sistema tedesco (La repubblica Federale)* - Giuffrè, Milano 1977, pp. 21-22.

(15) Michail A. Bakunin - *Oeuvres* - Stock, Paris 1895-1913, vol. II, pp. 61-62.

(16) Così scrive Germaine Necker (Signora di Staël - *Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione francese* - ISPI, Milano 1943, parte II, cap. IV), intelligenza non sospetta di simpatie giacobine o rousseauviane.

(17) Rudolf Gneist - *Lo Stato secondo il diritto*, in «Biblioteca di scienze politiche» diretta da A. Bruniati, vol. VIII, Utet, Torino 1891, p. 1233.

(18) H. Kelsen - *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik* - Franz Deuticke Verlag, Wien 1934; trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto* - Einaudi, Torino 1973, III ed. p. 105.

(19) Scrive in proposito Riccardo Monaco: «... risalendo da una ad altra norma ci si avvede che, invece di giungere ad una assoluta certezza dell'ordinamento giuridico, ci si avvicina alle radici di fatto di tutto il sistema, si arriva cioè al punto in cui riesce quasi impossibile separare la vita giuridica dalla vita sociale che della prima è il presupposto» (*Manuale di diritto internazionale pubblico*, II ed. Utet, Torino 1977, p. 52).

Sugli effetti del formalismo della *reine Rechtslehre* sul terreno dell'interpretazione della norma, per cui «il giurista (...) non può andare oltre il senso univoco del linguaggio formale e deve fermarsi di fronte ad ogni alternativa di sensi», cfr. A. Falzea - *Introduzione alle scienze giuridiche (il concetto di diritto)* - Giuffrè, Milano 1975, pp. 211-212.

(20) E così che Gurvitch, enunciando le deficienze della teoria proudhoniana del diritto

sociale, tra queste segnala «l'impovertimento del diritto sociale mediante l'esclusione del diritto internazionale, che ne è tuttavia una delle manifestazioni più importanti» (*L'idée du droit social*, Éditions du Recueil Sirey, Paris 1932; ora ampiamente riportato in: *Qui a peur de l'autogestion?* - Cause Commune 1978/1 - Union générale d'éditions, Paris 1978, p. 343).

(21) H. Kelsen - *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*; trad. it. cit. p. 166. Per un diverso punto di vista, per il quale l'ordinamento internazionale si configura «come un ordinamento comune ai membri della società degli Stati, ed in quanto tale ha una struttura paritaria e non gerarchica», cfr. R. Monaco - *Manuale di diritto internazionale pubblico*, cit., pp. 13-16.

(22) H. Kelsen - op. cit.; trad. it. cit. pp. 155-156: L'esaltazione dell'esistente implicita nella teoria kelseniana per la quale la positività pur non costituendo la «condicio per quam» del diritto ne è la «condicio sine qua non» è carica di potenzialità autoritarie. Questa è anche l'opinione di Ballardou Pallieri che così commenta le implicazioni politiche della *reine Rechtslehre*: «... essa rappresenta, anche se certo involontariamente, la più completa e meditata giustificazione di quella che abbiamo visto essere la principale direttrice dello Stato moderno: la tendenza al totalitarismo e all'assolutismo. (...) Sia pur democratica, come vuole il Kelsen, la società moderna; ma resta spalancata la porta a quel totalitarismo democratico di cui già abbiamo esaminato le origini e gli sviluppi. Con l'aggravante che, ove si avverasse l'altra aspirazione kelseniana, all'universale riconoscimento di un unico ordinamento positivo abbracciante l'intera umanità verrebbe a mancare anche il solo temperamento che oggi può sussistere al totalitarismo delle comunità politiche: la loro in fatto contemporanea pluralità e le limitazioni per ciascuna che ciò necessariamente importa» (*Dottrina dello Stato* - Cedam, Padova 1964, p. 73).

(23) Questo concetto è introdotto dalla *Grundgesetz* agli artt. 10, II comma, e 11, II comma. L'art. 10 tutela il «segreto epistolare, postale e delle telecomunicazioni», l'art. 11 la «libertà di circolazione». Entrambi gli articoli prevedono la possibilità di limitazioni dei diritti da loro garantiti «se la limitazione serve alla difesa dell'ordinamento fondamen-

tale liberale e democratico (art. 10, II c.) «o nei casi nei quali ciò sia necessario per allontanare un incombente pericolo per l'esistenza o per l'*ordinamento fondamentale liberale e democratico* del Bund o di un Land» (art. 11, II c.). Nei corrispondenti articoli della *Costituzione* italiana, artt. 15 e 16, la limitazione è prevista a) per ciò che concerne il diritto di circolazione solo «per motivi di sanità o di sicurezza», ma *mai per ragioni politiche*; b) con riferimento alla libertà e segretezza della corrispondenza o di ogni altra forma di comunicazione «soltanto per atto motivato dell'autorità giudiziaria con le garanzie stabilite dalla legge». Nell'uno e nell'altro caso non vi è alcun accenno a limitazioni possibili extra sistema, e motivate attraverso concetti non strettamente giuridici.

(24) Cfr. «Garantismo: la prova del fuoco» (tavolo rotonda), in *Mondoperaio*, anno 32, n. 12 dicembre 1979. Dice, tra l'altro, Amato: «Ebbene, nel paese notoriamente più garantista del mondo occidentale, gli Stati Uniti, anche i più accaniti garantisti adottano il principio che, a certe condizioni, l'opinione non è indenne da perseguibilità penale». Per la perseguibilità delle opinioni Amato fa suo il criterio adottato dalla Corte Suprema degli U.S.A.: il «clear and present danger». «Per la perseguibilità è decisivo se le parole sono usate in tali circostanze e sono di tale natura da creare un pericolo chiaro e presente». E' evidente come tale criterio introduca nella valutazione del giudice un elemento discrezionale sganciato dalla tassatività della norma criminale. Più avanti Amato utilizza lo schema amico-nemico, e si fa ancora più esplicito il suo discorso: «Ormai dobbiamo avere il coraggio di dichiarare se ci riteniamo più affini ad Arnaldo Forlani o a Toni Negri. Se mi ritengo più affine ad Arnaldo Forlani — con tutto il dissenso che permane con una serie di sue idee sugli assetti economici e sociali del nostro paese — ma se condivido con lui le fondamentali questioni di metodo, di vita e di scontro politico, allora ne derivano una serie di conseguenze che si riflettono sui limiti del garantismo».

(25) Cfr. Ferdinand Tönnies — *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* — Hans Buske, Darmstadt 1935; trad. it. Ed. di Comunità, Milano 1963, e paperbacks 1979. Va precisato che la «Gemeinschaft» di Tönnies non ha niente a che spartire con la «Volksgemeinschaft» nazista am-

piamente criticata dal sociologo tedesco per il suo carattere marcatamente autoritario, né tantomeno con i temi propagandati dai militanti dello Jungedebewegung che, all'apparizione nel 1912 della seconda edizione del libro, fraintendendo il pensiero dell'autore, «ritennero di poter trovare nell'opera sua il fondamento scientifico del loro irrazionalismo e del loro entusiasmo per il «potere vitale della vita» senza rendersi conto che (...) «quasi nessuno nella sua epoca fu razionalista e scienziista come lui, e nessuna cosa più estranea alla sua mente che l'indirizzo emozionale e l'irrazionalismo del movimento della gioventù» (R. Treves — *Introduzione a: F. Tönnies — Comunità e Società* — Ed. Di Comunità, paperbacks, Milano 1979, pp. XXVI-XXVII). Mentre l'organicismo nazionalista tedesco è assolutamente irrazionalistico, impregnato com'è di mitologia nibelungica, di antisemitismo e di «volontà di potenza», l'organicismo comunitario di Tönnies procede nel solco della tradizione positivista e socialistica della seconda metà dell'ottocento. Per cogliere lo spirito di quest'opera si ricordi il sottotitolo della prima edizione (1887), sostituito poi da quello di «Concetti fondamentali di sociologia pura»: *Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirische Kulturformen*, ovvero «Trattato del comunismo e del socialismo come forme culturali empiriche». E tale impostazione socialista del suo pensiero gli valse l'isolamento e la diffidenza dell'ambiente accademico del tempo.

La distinzione tra «comunità» e «società» è stata più volte rivisitata dagli studiosi di scienze sociali. Tra gli altri, da ultimo, Francesco Alberoni riprende l'idea di «due strati del sociale», con la teorizzazione della dinamica *stato nascente — stato istituzionale* dove lo stato nascente è la forma di transizione da uno stato istituzionale ad un altro. Ma questa distinzione è assai lontana dal pensiero di Tönnies, che Alberoni difatti critica: «Lo stato nascente, in quanto *forma di transizione* fra un assetto sociale ed un altro, si può trovare praticamente a qualunque livello di aggregazione sociale. Il non averlo riconosciuto come stato sociale a sé ha creato notevole confusione in sociologia. Pensiamo, per fare solo un esempio, al concetto di comunità usato tanto per indicare una comunità tradizionale, strutturata, stabile, (il villaggio), quanto per indicare l'opposto di tutto ciò, e

cioè una formazione nuova, dinamica, in divenire, come un nuovo gruppo religioso o ideologico o nazionale nel loro formarsi» (F. Alberoni - *Movimento e istituzione* - Il Mulino, Bologna 1977, p. 31). E sotto alla nota 25 (cap. I) stigmatizza «il confuso dibattito che ha prodotto il libro di F. Tönnies (...) dove con la parola comunità si intendono, appunto, queste due cose diverse e senza la minima idea della loro diversità».

Per una fondazione filosofica della differenza tra «comunità» e «società», cfr. Rodolfo De Stefano - *Politica e Stato* - Editori meridionali riuniti, Reggio Calabria 1974, e particolarmente pp. 17-20.

(26) Cfr. il mio «La morte del reato politico», in *Umanità Nova*, anno 59 n. 37 dell'11 novembre 1979.

(27) Per il concetto di «luogo comune» in filosofia politica cfr. Giulio M. Chiodi - *La menzogna del potere*, cit.

(28) «Il superamento della separazione tra politica e diritto (...) suppone l'inveramento della concezione schmittiana del «politico»; ove l'unica tensione qualificante è quella tra amico e nemico» (Federico Stame - *Crisi, Diritto, Politica*, in Quaderni Piacentini anno XVII n. 72-73, ottobre 1979, p. 12).

(29) Si rifletta sugli effetti totalitari del «dovere di fedeltà politica» richiesti ai funzionari pubblici della R.F.T., dovere che va oltre il rispetto delle leggi e si concreta nell'adesione ideologica alla Ragione di Stato e nella mobilitazione permanente (politica e non solo amministrativa) del funzionario. Afferma il *Bundesverfassungsgericht*: «Il dovere di fedeltà politica richiede più di un atteggiamento formalmente corretto, ma del resto disinteressato, freddo e internamente distaccato nei confronti dello Stato e della Costituzione; richiede piuttosto, dal funzionario, che egli si discosti univocamente da gruppi o movimenti che criticano, attaccano e diffamano questo Stato, i suoi organi costituzionali ed il suo ordinamento costituzionale. E' da richiedersi dal pubblico funzionario che intenda e riconosca questo Stato e la sua Costituzione come alto valore positivo per il quale vale la pena di impegnarsi. (...) Lo Stato (...) deve poter confidare che il funzionario, nel suo servizio, sia disposto ad assumersi responsabilità in favore dello Stato, che si impegni per il suo Stato, che si senta a casa nel suo Stato; che serva lo Stato...» (cit. in: C.U. Schminck-Gustavus - *La rinascita del Leviatano. (Crisi*

delle libertà politiche nella Repubblica federale tedesca) - Feltrinelli, Milano 1977, pp. 134-135.

(30) «La repubblica rifondata», in *Controinformazione* n. 17, gennaio 1980.

(31) Ulrich K. Preuss - *Tesi sui mutamenti di struttura del dominio politico nello stato costituzionale borghese*, in AA.VV. - *Stato e crisi delle istituzioni* (a cura di L. Basso) - Mazzotta, Milano 1978, p. 26).

(32) ivi pp. 26-27. «Il concetto di «ordinamento liberal-democratico» è stato definito polemicamente come nuova «superlegalità costituzionale», come totalità politico-ideologica, nella quale si sincronizza la realtà costituita con la Costituzione. (...) Nell'attuale interpretazione il concetto dell'«ordinamento liberal-democratico» (...) diviene una pietrificazione dello status quo politico-sociale, la legittimazione ideologica dell'autoritarismo dominante» (C.U. Schminck-Gustavus - *La rinascita del Leviatano*, cit. p. 132).

(33) V. *Democrazia corporativa, produzione del consenso, socialismo*, in: L. Ferrajoli-D. Zolo - *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo* - Feltrinelli, Milano 1978.

(34) Norberto Bobbio definisce le sanzioni come le misure predisposte dall'ordinamento giuridico a) per rafforzare l'osservanza delle proprie norme b) eventualmente per porre rimedio agli effetti dell'inosservanza. Fondamentalmente le sanzioni sono l'insieme dei meccanismi che ogni sistema normativo adotta per la propria conservazione. Bisogna aggiungere che «il rafforzamento di una norma (non importa se sia un comando o un divieto) può avvenire tanto attraverso un'azione diretta a promuovere l'osservanza (o l'esecuzione), per es. un premio, quanto con un'azione diretta a contrastare l'inosservanza (o l'inesecuzione), per es. una pena. La prima misura si può chiamare positiva, la seconda negativa» (N. Bobbio - *Sanzione*, in «Nuovissimo Digesto» vol. XVI p. 531). Sanzioni positive sono, dunque, le misure dirette a promuovere l'osservanza di una norma (cioè a determinare un comportamento positivo); sanzioni negative le misure dirette a contrastare l'inosservanza di una norma (cioè a determinare un comportamento negativo). Nell'un caso (nelle sanzioni positive) obiettivo dell'ordinamento giuridico è di attivare il soggetto e di farlo partecipe in qualche modo della funzione statale; nel secondo caso l'o-

biettivo è di mantenere il soggetto in una situazione di passività (nell'accettazione e nell'obbedienza del comando), e soprattutto estraneo alla funzione statale che si svolge fuori e contro di lui.

(35) Cfr. Felix Guattari - *Plan sur la planète: prolifération des marges*; trad. it. in *L'Internazionale*, anno XV n. 2 e n. 3 (febbraio e marzo 1980).

(36) Temistocle Martines - *Diritto Costituzionale* - Giuffrè, Milano 1978, pp. 307-310.

(37) «Il passaggio dalla concezione negativa alla concezione positiva dello stato, dallo stato liberale allo stato-benessere, ha come conseguenza l'aumento delle norme che richiedono un intervento attivo dal cittadino rispetto a quelle che si accontentano di un'assistenza. In virtù della corrispondenza (...) tra norme positive e misure positive, l'aumento delle norme positive è destinato a favorire l'aumento delle misure positive; in altre parole, l'organizzazione dello stato assistenziale ha per effetto un impiego sempre più frequente della tecnica dell'incoraggiamento» (N. Bobbio - *Sanzione*, cit. pp. 533-534).

(38) Vincenzo Tomeo - *Prefazione a: E. Nocifora - Squilibri territoriali e sviluppo urbano* - Casa del libro editrice, Reggio Calabria 1980, p. X.

(39) Questo è il tema dell'ultimo lavoro di Giulio M. Chiodi: *La menzogna del potere* - Giuffrè, Milano 1979.

(40) Lenin - *Stato e Rivoluzione* - Feltrinelli, Milano 1976, p. 142.

(41) In tal modo si è espresso Pio Marconi, autore di un saggio sul pensiero criminologico degli anarchici (*La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero libertario* - Marsilio, Venezia 1979), durante il Seminario su «Anarchismo e diritto» (Milano, 23-24 febbraio 1980), organizzato dal Centro studi libertari «G. Pinelli» di Milano. Marconi ha ben chiaro che la società senza Stato precognizzata da Lenin in *Stato e Rivoluzione* non possiede valenze liberatorie: «La condanna dello Stato non lascia, nel modello leniniano, spazio a nessuna forma di «liberazione» umana. Le istituzioni pubbliche devono lasciare il passo ad un sistema di relazioni sociali coercitivo, ad un meccanismo sociale nel quale il comando, la divisione dei ruoli, una forma di ordine esiste, senza che tutto ciò venga formalizzato in un sistema controllabile di regole» (P. Marconi - *Stato e Rivo-*

luzione, in *Mondoperaio*, anno 33 n. 1, gennaio 1980). Nella società comunista dell'estinzione dello Stato la scomparsa di questo non prelude alla distruzione dei meccanismi repressivi, ma solo alla distruzione della loro formalizzazione, con la conseguenza (posto che formalizzare è in qualche misura limitare così come individuare significa circoscrivere) di una diffusione dei meccanismi repressivi nell'intero tessuto sociale.

(42) In proposito scrive Rodolfo De Stefano: «Come obiettivo ultimo della aspirazione politica al Potere si prospetta l'idea di una dominazione universale estesa a tutto il genere umano. E' in sostanza l'idea dell'Impero. Impero e Potere sono due voci e due idee strettamente connesse, sia nella loro origine storica sia per il loro significato essenziale. Come ideale ultimo del Potere, l'Impero rappresenta la comunità politica universale che raccoglie sotto un solo uomo tutto il genere umano. In una tale comunità che dovrebbe comprendere l'intera terra le forze sociali di cui il potere politico dispone non avrebbero più limiti di spazio e naturalmente non sarebbero condizionate da forze superiori» (*Politica e Stato* - Editori meridionali riuniti, Reggio Calabria, pp. 30-31).

(43) «Quando infatti tutti avranno imparato ad amministrare ed amministreranno realmente essi stessi la produzione sociale, quando tutti procederanno essi stessi al censimento e al controllo dei parassiti, dei figli di papà, dei furfanti e simili «guardiani delle tradizioni del capitalismo», ogni tentativo di sfuggire a questo censimento e a questo controllo esercitato da tutto il popolo diventerà una cosa talmente difficile, un'eccezione così rara, provocherà verosimilmente un castigo così pronto e così esemplare (...) che la necessità di osservare le regole semplici e fondamentali di ogni società umana diventerà ben presto un abito» (Lenin - *Stato e Rivoluzione*, cit., p. 143). Qui l'autogestione popolare è autogestione della funzione poliziesca, delazione e schedatura di massa (il «censimento» non è che questo); e la morte dello Stato non segna finalmente la libertà tanto agognata e il fiorire delle sue mille possibilità, ma la morte della libertà (sia pure in quella sua forma corrotta che è il reato): «Quando la maggioranza del popolo procederà ovunque essa stessa a questo censimento e a questo controllo (...), questo controllo diventerà veramente universale, generale, nazionale, e nes-

alle opinioni che sono banditi o soppressi. In altre parole, oggi la tolleranza appare di nuovo ciò che era all'origine, all'inizio dell'età moderna: un obiettivo di parte, un'idea e una pratica sovversiva e liberante. Viceversa, ciò che oggi si proclama e si pratica come tolleranza è in molte delle sue più effettive manifestazioni al servizio della causa dell'oppressione» (Herbert Marcuse - *La tolleranza repressiva*, in AA.VV. - *Critica della tolleranza* - Einaudi, Torino 1968, p. 79). La tesi di Marcuse è condivisa, tra gli altri, da Piero Flechia, per il quale: «La cultura umana non può che respingere con orrore il concetto di tolleranza. Là dove si è tollerati, è da un sorriso di compassione: che nessun uomo accetterebbe di infliggere, perchè nessun uomo può accettare di subire. Eppure di questo oltraggio all'uomo si è fatto un valore culturale, elevato tanto in alto da porlo a cardine della visione del mondo» (P. Flechia - *La cultura della viltà* - Emme edizioni, Milano 1978, p. 60).

Queste critiche riecheggiano, più o meno consapevolmente, più o meno chiaramente, la critica marxiana al diritto borghese, il quale è detto cifra del dominio in quanto all'ineguaglianza del rapporto di classe sovrappone l'eguaglianza dei soggetti dinanzi alla legge, la loro equivalenza, la possibilità quindi per i soggetti di entrare dentro una relazione di scambio. «Tra soggetti non reciprocamente liberi ed eguali non si può instaurare alcun rapporto di scambio, ma solo rapporti di dominio-subordinazione. Perchè la forza-lavoro si presenti come merce, il suo possessore deve, perciò, in primo luogo, presentarsi (non come «classe», ma come individuo, «persona», soggetto di diritto, e precisamente «proprietario privato»). Il rapporto di compravendita, dal canto suo, deve realizzarsi come «rapporto giuridico, la cui forma è il contratto». Affinché il possessore della forza-lavoro possa venderla come merce, deve poterne disporre, ed essere perciò: a) «libero

proprietario» (*freier Eigentümer*) di essa; b) «giuridicamente eguale» (*juristisch gleich*) al compratore (Riccardo Guastini - *I due poteri. Stato borghese e Stato operaio nell'analisi marxista* - Il Mulino, Bologna 1978, pp. 41-42). Al diritto borghese, il diritto eguale, funzionale alla libera contrattazione della forza-lavoro che è il presupposto del salariato e dell'alienazione della forza-lavoro, va opposto il diritto ineguale, attraverso due passaggi: 1) il socialismo (diritto ineguale nei rapporti di produzione, diritto eguale nei rapporti di distribuzione; 2) il comunismo (diritto ineguale nei rapporti di produzione come nei rapporti di distribuzione). Tradotta sul piano politico-istituzionale, l'opposizione marxiana diritto eguale-diritto ineguale diventa quella più nota democrazia (borghese) - dittatura (del proletariato). Per un rilievo critico di tale concezione basti qui sottolineare la frase sopraccitata di Riccardo Guastini e che qui vale nuovamente riportare: «Tra soggetti non reciprocamente liberi ed eguali non si può instaurare alcun rapporto di scambio, ma solo rapporti di dominio-subordinazione». Lo scambio è allora, per esplicita ammissione di parte marxista, una dimensione costitutivamente alternativa al dominio e alla gerarchia. Ciò che accade nella società borghese è, in verità, che alla forma dello scambio corrisponde la sostanza del dominio (il rapporto di salariato nella «società civile», il rapporto di soggezione alla potestà pubblica nella «società politica»). Marx non vede questa opposizione tra forma e sostanza nella società borghese ed anzi ritiene che lo scambio sia la forma peculiare del rapporto di dominio così come questo si manifesta nella società borghese (o capitalistica). Ma privandosi della forma adatta a contenere il materiale della liberazione, Marx ricade nella dialettica servo-padrone, o utopicamente nell'indistinzione dell'individuo riassorbito totalmente dalla società (e dalla natura). In entrambi i casi è ancora «nacht und nebel» per le concrete esigenze di liberà dell'uomo.

suno potrà in alcun modo sottrarsi, «non saprà dove cacciarsi» per sfuggirvi» (Lenin - ivi, p. 142).

(44) Cfr. Václav Havel - *Il potere dei senza potere* - CSEO, Outprints I, novembre 1979, p. 24.

(45) Esempio è l'articolo redazionale «Contro il garantismo», comparso in *Umanità Nova* anno 60 n. 1 del 13 gennaio 1980.

(46) Su ciò cfr. D. Zolo - *Democrazia corporativa, produzione del consenso, socialismo*, in: L. Ferrajoli-D. Zolo - *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, cit., e particolarmente pp. 76-77.

(47) A. Melucci - *Democrazia autoritaria, rappresentanza e conflitti nel capitalismo maturo*, in *Quaderni Piacentini* anno XVIII n. 72-73 ottobre 1979.

(48) A. Melucci - ivi.

(49) Cfr. il mio «...e il potere?...», in *Umanità Nova* anno 58 n. 23 del 18 giugno 1978.

(50) Nella libertà vista come tensione permanente contro il Potere W.O. Reichert coglie l'aspetto caratterizzante dell'anarchismo: «Negando che il potere politico possa mai essere impiegato per il bene degli uomini, e tuttavia consapevole che la vasta maggioranza degli uomini in qualche dato periodo sarà incapace di vedere la logica di questo argomento, l'anarchico, seguendo Proudhon, si pone in permanente opposizione all'ingiustizia ed all'ineguaglianza in qualunque luogo ed in qualunque tempo vi si trovi di fronte. L'anarchico, certo, è così sempre sulla difensiva e può difficilmente attendersi di riportare una vittoria decisiva. Tuttavia, a differenza del liberale che ha la tendenza a farsi completamente corrompere dal potere che egli ingenuamente ricerca per adoperarlo verso buoni fini, è improbabile che l'anarchico soccomba per seguire il richiamo della sirena» (William O. Reichert - *Anarchism, freedom and power*, apparso in «Ethics, an International Journal of Social, Political and Legal Philosophy» (The University of Chicago Press), ed ora in «Anarchy» 111 (vol. 10 No. 5) May 1970.

(51) A. Melucci - op. cit.

(52) Cfr. il mio «Misera della Democrazia», in *L'Uomo in Rivolta*, n. 2 maggio 1979, ora anche in *L'Internazionale* anno XIV n. 17 del 10 novembre 1979.

(53) Il termine «tolleranza» va specificato affinché non si equivochi su ciò che sostengo. Per la tolleranza vale grosso modo quanto ho

detto a proposito del garantismo: essa va guardata da una prospettiva che non sia quella del potere. In verità, il verbo *tollerare* ha come componente principale il significato di *sopportare*. La parola tolleranza se esaminata dall'alto assume il senso di sopportazione manifestata con sufficienza verso degli elementi che ci infastidiscono ma non troppo, così come si tollera che qualcuno ci importuni finché la molestia non diviene eccessiva. Vista dal basso la tolleranza può assumere il senso della cristiana rassegnazione, della sopportazione della sciagura, o il *patis* dei giuristi. Nell'un senso e nell'altro, se trasposto sul piano delle relazioni sociali, è evidente la prospettiva di un ordine conflittual-gerarchico tra gli esseri umani. Ma tolleranza può, a mio avviso, significare anche altro, e innanzitutto il reciproco rispetto delle idee altrui, cioè un'attitudine legata ad una visione laica del mondo, e dunque una professione anti-dogmatica. Se il sapere non è mai Legge, poiché il dubbio e la consapevolezza dei suoi limiti (il «so di non sapere») ne sono i tratti distintivi, e il sapiente non può farsi Giudice se non a pena di contrabbandare una fede per una verità (qui nasce il *dogma*), l'attitudine verso l'opinione altrui non sarà la condanna e la scomunica ma l'attenzione e la considerazione.

Ma, si può obiettare, che senso ha una tolleranza così intesa, tutta proiettata sul piano delle idee, quando nei fatti l'ordine della società rompe tale reciproco rispetto? Essa sancirebbe l'accettazione dell'esistente gerarchico, poiché alla disposizione inegualitaria dei fatti si sovrapporrebbe una disposizione egualitaria delle idee che rafforzerebbe e giustificerebbe la prima. Se io, nei fatti, non sono libero, il credere di esserlo nelle idee mi priva della coscienza dell'ineguaglianza e mi disarmo di quell'aggressività (anche ideale) che è necessaria per combattere l'ingiustizia dei fatti. Dunque, alla disposizione inegualitaria dei fatti, perché questa possa essere intaccata, deve corrispondere una disposizione inegualitaria delle idee, ma di segno contrario.

Questa è anche l'opinione espressa da Marcuse in un saggio molto noto: «La conclusione raggiunta è che la realizzazione dell'obiettivo della tolleranza richiederebbe l'intolleranza verso le politiche, gli atteggiamenti, le opinioni dominanti e l'estensione della tolleranza alle politiche, agli atteggiamenti e

istituzioni
e immaginario sociale



THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON



mediazione, norma, potere

Franco Crespi (*)

1. Società e sistema delle determinazioni

La società umana si costituisce come sistema di relazioni tra una pluralità di individui che, in quanto dotati di coscienza, non sono vincolati nel loro comportamento da un determinismo istintuale. La possibilità stessa del costituirsi di un ordine sociale si fonda quindi sulle condizioni di prevedibilità e di coordinamento dell'agire sociale, che sono assicurate dall'insieme delle rappresentazioni, dei valori, delle norme e dei modelli di comportamento forniti dalla cultura, cioè da un sistema di mediazioni simboliche determinate, atte a produrre *con-senso*.

La determinazione in se stessa sorge sempre come *rapporto tra determinazioni*, come serie di reciproci rimandi e di reciproche delimitazioni tra determinazioni: non si ha infatti determinazione che nella costituzione di limiti e nella produzio-

ne di aree di definizione tra loro interrelate, non si ha determinazione che come *sistema* di determinazioni.

Il sistema primario delle determinazioni simboliche, attraverso cui si costituiscono tutte le altre determinazioni, è il linguaggio, come insieme di segni e di significati che si rinviano tra loro reciprocamente.

Nel linguaggio si attuano i rapporti di determinazione reciproca tra *cose* materiali che producono il *mondo*, i rapporti di determinazione reciproca tra *soggetti* da cui risulta la *struttura intersoggettiva*, i rapporti di determinazione reciproca tra *istituzioni normative* che costituiscono i *sistemi sociali*, i rapporti di determinazione reciproca tra *eventi*, nei quali si forma il *tempo storico* ecc., tutti questi diversi rapporti essendo interrelati e interdipendenti tra loro.

In questo reciproco determinarsi il linguaggio, in quanto interscam-

(*) Direttore dell'Istituto di Studi Sociali nell'Università di Perugia, è autore, tra l'altro, di: *L'uomo senza fissa dimora*, Milano 1974; *Teoria sociologica e socializzazione del potere*, Milano 1976; *Esistenza e simbolico*, Milano 1978.

bio della comunicazione che consente la costruzione della realtà sociale, appare come *inter-detto*. Nella natura intercomunicativa del linguaggio si rivela quindi anche immediatamente la dimensione di *interdizione*, cioè di negazione di complessità, come scelta selettiva di significati e di possibilità dell'agire, che fonda il linguaggio sempre anche come fonte *normativa*. La mediazione simbolica non è mai soltanto pura rappresentazione, segno, significato, ma è anche sempre insieme di regole, grammaticali, logiche, estetiche, etiche, giuridiche ecc. (1).

Da questo punto di vista si può dire allora che linguaggio - determinazione - norma - società sono aspetti di uno stesso fenomeno: la possibilità del costituirsi, in un sistema di mediazioni più o meno coerente, di forme determinate di interazione.

La società tuttavia, considerata nella sua dinamica effettiva, non è solo il prodotto delle determinazioni, bensì anche il luogo del vissuto, cioè del tra-scorrere della differenza nel suo costante entrare/uscire nelle/dalle determinazioni (2). La determinazione infatti non si costituisce solo come rapporto tra determinati, ma anche come rapporto con l'indeterminato, cioè come principio selettivo che, proprio in quanto negazione-occultamento della differenza, vive in continuo rapporto con essa. Il soggetto, in quanto luogo della differenza, non è mai solo la determinazione della sua identità sociale, ma è anche l'indeterminato, la non-identità che sfugge al sistema

delle determinazioni e quindi anche alla intersoggettività sociale, in quanto sistema di relazioni determinate. Il soggetto quindi è, al tempo stesso, *identità sociale* all'interno del sistema delle mediazioni e *non identità* che ne resta al di fuori: la differenza in atto, nel rapporto tra il *determinato* dell'identità e l'*indeterminato* della non-identità, è ciò che qui, viene chiamato *vissuto*.

Dal fatto che la società non è solo un sistema di mediazioni, ma anche il luogo del vissuto, discende la mobilità delle determinazioni, la possibilità di spostamento e di comunicazione da una all'altra forma di mediazione, la capacità del soggetto di non osservarne la dimensione normativa e di denunciarne il carattere riduttivo. Per la stessa ragione il linguaggio, oltre ad essere il luogo dell'interdizione, può costituirsi anche come luogo della contestazione: se le regole fondamentali del linguaggio e della logica formale, in quanto strutture trascendentali all'interno delle quali si costituiscono gli stessi sistemi delle determinazioni, non possono essere tolte, ma al massimo mostrate nel loro limite, tutte le altre regole (estetiche, etiche, giuridiche ecc.), in quanto mediazioni riduttive, finiscono sempre, malgrado i loro sforzi per porsi come assolute, per essere rimesse in discussione e per venire sostituite da altre nuove forme espressive e normative.

La società, in quanto sistema delle determinazioni e in quanto luogo del vissuto, è quindi, al tempo stesso, luogo della *definizione* della norma e luogo della sua *infrazione*.

La duplice funzione del *porre* e del *togliere* la norma appare come un meccanismo dinamico essenziale della vita della società: tale funzione viene qui chiamata *potere*.

Il potere, in quanto appartiene al vissuto, si presenta come una facoltà dinamica propria del soggetto, *potere del soggetto*, in quanto appartiene alla determinazione, si presenta invece come un meccanismo dinamico di regolazione interno alla determinazione stessa, *potere come struttura*.

2. Il potere del soggetto

La facoltà di *porre-togliere* la norma è intrinseca alla costituzione del soggetto in quanto luogo della differenza, come rapporto determinato-indeterminato. In quanto posto nella situazione esistenziale il soggetto non è né un assoluto, cioè sciolto da (*ab-solutus*) le determinazioni, né totalmente identificato con esse: egli sussiste solo come *caduta* e *ripresa* nelle/dalle determinazioni, ovvero nell'oscillazione della differenza.

A livello sociale il potere del soggetto, ove per soggetto può anche intendersi non un individuo singolo ma un gruppo o una classe, si manifesta come capacità specifica di gestire la contraddizione tra la necessità di prevedibilità, condizione essenziale per il costituirsi di un sistema sociale, e il carattere sempre riduttivo delle determinazioni normative che assicurano tale prevedibilità.

Si comprende così in che senso il

potere è del «più forte». Se non si vuole cadere in una pura tautologia, occorre infatti comprendere in cosa consiste questa forza, che si manifesta, secondo la nota formula weberiana, come capacità di comando e possibilità di trovare obbedienza da parte di altri uomini. Tenendo conto della situazione del soggetto, appare come «il più forte» colui che riesce ad affrontare direttamente i rischi che essa comporta, a gestire cioè il rapporto determinato-indeterminato. L'attualizzazione di questa potenzialità propria del soggetto riveste sempre un carattere di eccezionalità: se in senso generale il soggetto per sussistere deve sempre avere almeno un minimo di potere, la capacità di comando presuppone lo sviluppo e il consolidamento di tale facoltà, che consiste nel riconoscere al tempo stesso la *necessità* della mediazione e la sua *inadeguatezza*, superando la tentazione di scegliere il determinato *contro* l'indeterminato, o questo *contro* quello, e di cadere così in una forma di assolutizzazione.

Tali dimensioni comportano entrambe un rischio per il soggetto: il riconoscimento della necessità del determinato comporta il rischio della perdita della sua dimensione di luogo della *differenza*, il riconoscimento dell'indeterminato comporta il rischio della perdita della sua *identità*. Chi sa affrontare al medesimo tempo l'uno e l'altro rischio è appunto «il più forte», in quanto è riuscito ad attualizzare la sua potenzialità nel vissuto, cioè nel rapporto determinato-indeterminato.

Tale potenzialità può trovare espressione a livelli diversi: come *saggezza*, cioè come capacità di usare delle determinazioni simboliche, riconoscendone tuttavia il limite (sapere di non sapere); come *amore*, ovvero come capacità di riconoscere l'altro non solo nella sua identità determinata (ruolo-funzione), ma anche come infinito; come *senso pratico*, ovvero come capacità di equilibrare momenti di chiusura nella determinazione (capacità di scelta) e momenti di apertura verso l'evenienza dell'indeterminato (capacità di adattamento-innovazione) ecc.

Il potere appare invece come capacità specifica di farsi carico per gli altri della gestione della contingenza sociale. In senso assoluto il potere si manifesta infatti, di per sé, non solo come la facoltà che fonda la libertà del soggetto, in quanto capacità pratica di mantenersi nella insostenibilità dell'oscillazione della differenza, ma anche come una facoltà essenziale per il riconoscimento e la promozione della libertà dell'altro come *alter ego*, cioè come soggetto di potere. Il potere come tale è la possibilità di assumere su di sé la debolezza dell'altro, al fine di rafforzare l'altro nel suo potere: in quanto capacità di rapporto con la differenza, il potere di per sé è infatti capacità di riconoscere l'altro come luogo della differenza, oltre che come identità, e quindi di rispettare-promuovere la sua libertà. Dal momento che ciascun individuo deve ripercorrere ogni volta di nuovo l'intero arco dell'esperienza esistenziale, il potere dell'adulto

(potere del padre) appare come una funzione essenziale, quanto meno per sostenerlo agli inizi di questa esperienza, caratterizzata dalla differenza.

Ovviamente la realizzazione della piena capacità del potere del soggetto, per sé e per l'altro, è un risultato che può essere raggiunto solo dopo una difficile maturazione dell'intera esperienza esistenziale. Per questo il potere sociale del soggetto si manifesta per lo più in forme parziali, che distorcono la funzione liberante del potere e appaiono spesso come la caricatura o addirittura l'opposto di questa funzione. Il dominio, come concentrazione del potere in un dato soggetto, derivante dalla sua incapacità di riconoscere il potere dell'altro, che viene strumentalizzato come pura funzione e ruolo (rapporto servo-padrone), può essere considerato come una relazione intersoggettiva di estrema elementarità, dovuta a una esperienza esistenziale del tutto immatura, nella quale viene radicalizzata la scissione tra chi assume su di sé il rischio della differenza e chi lo rifiuta: il soggetto di potere in questo caso, in quanto capace di rapporto con l'indeterminato, monopolizza l'imprevedibilità, mentre il soggetto subordinato si identifica alla pura determinatezza, si fa *cosa* (rapporto sado-masochista), è assoluta prevedibilità.

La debolezza della relazione di dominio assoluto è proprio dovuta, in ultima analisi, all'impossibilità di mantenere questa scissione, in quanto nessun soggetto può alla fine liberarsi dalla differenza, iden-

tificandosi con una sola dimensione. Il soggetto che ha realizzato, almeno in certa misura, il suo potere, è in grado di porsi come soggetto che esercita il comando, ponendo le norme e garantendo la loro osservanza, ma anche infrangendole, ogniquale volta ciò si rende necessario del rapporto dialettico che caratterizza la relazione tra mediazione simbolica e vissuto.

Per assolvere alla sua funzione infatti la determinazione normativa deve essere, in una certa misura, assolutizzata, ma, se si assolutizza troppo, essa perde il suo carattere di mediazione della medialità del vissuto-differenza e diventa inservibile: da ciò la necessità del potere, la sua funzione di porre e togliere la norma.

Questa funzione specifica del potere si mostra con la maggiore evidenza nelle forme del potere carismatico: Mosé torna dal monte Sinai con le tavole della Legge solo dopo aver corso il rischio del rapporto con il Numinoso, con l'indeterminatezza del divino. Mosé, uomo di fede, è però anche colui che, avendo dubitato della parola di Dio, non entrerà nella Terra Promessa. Mosé è dunque l'immagine dell'uomo senza illusioni, che dà agli altri quelle certezze rassicuranti che egli stesso non può condividere. Mosé, che ha inciso le tavole della Legge, è anche colui che le spezza.

Il carattere ambivalente della funzione del potere trova anche una sua significativa esemplificazione nella forma che assume, in alcune società primitive, l'iniziazione al potere di coloro che hanno raggiun-

to l'età adulta. Tale iniziazione consiste infatti essenzialmente in una demitizzazione, ovvero nella rivelazione del carattere convenzionale e arbitrario delle forme tabuizzate della vita sociale: il segreto che, una volta conosciuto, abilita all'esercizio del potere nei confronti di coloro che non lo conoscono, è che *non vi è alcun segreto* (3).

E' noto del resto che Machiavelli coglieva una funzione precisa del potere nel suo essere «gran simulatore e dissimulatore»: il signore prudente non può né deve osservare la fede che assevera per gli altri (4).

Il potere quindi fonda la determinazione normativa, senza restare esso stesso vittima delle assolutizzazioni da lui poste: il cinismo del potere, il suo «volto demoniaco», il pathos schilleriano evocato dall'uomo di potere, sono tutti aspetti che derivano da questa funzione specifica del potere.

A livello soggettivo la debolezza dei più nei confronti del potere consiste appunto nell'incapacità e nel timore di affrontare il duplice rischio del rapporto determinato-indeterminato e nel desiderio di delegare ad altri l'onere del rischio stesso: da ciò l'origine delle diverse forme di dominio. Il potere, nei termini soggettivi qui considerati, si presenta quindi sin dall'inizio come una relazione fondata sull'accordo tra sovordinante e subordinato, come convenzione che, nella misura in cui assolve il suo compito di mantenere l'equilibrio tra la tendenza all'eccessiva assolutizzazione del determinato e la fuga nell'indeterminato, viene considerata van-

taggiosa da entrambe le parti. Il fatto che il potere si manifesti come capacità di indurre altri ad un certo comportamento, anche nei casi in cui essi non lo vogliono direttamente, non è che il risultato di una negoziazione preventiva circa i ruoli attribuiti a ciascuno di fronte al rischio.

Nei rapporti interpersonali tale relazione non assume necessariamente una struttura fissa, ma può dare luogo a una alternanza di posizioni di sovra/subordinazione a seconda della natura dei problemi che si devono risolvere, le capacità di ciascuno e il tipo di negoziazione intervenuto.

Ciò che importa ai fini della prevedibilità sociale è che abbia avuto luogo una definizione della relazione e delle regole del gioco: in questa necessità ogni relazione si costituisce sempre anche come relazione di potere (5).

Il potere nelle sue diverse forme appare quindi, in ultima analisi, fondato sulla necessità dell'ordine e del senso, sulla esigenza di identità e appartenenza come assicurazione circa il proprio esserci. Questo spiega il prezzo elevato che gli individui sono disposti a pagare verso il potere e le proiezioni-identificazioni cui danno luogo le forme carismatiche, in certa misura sempre presenti nel potere. Questo spiega anche la forza che possono assumere movimenti religiosi, sociali o politici dispensatori di identità e appartenenza, nei confronti di un potere costituito che abbia perso questa funzione. Coloro che non riescono a gestire autonomamente il rapporto determinato-

indeterminato, tendono a cercare una rassicurazione nell'assolutizzazione delle forme di mediazione (certezza della verità, del diritto, esaltazione dell'infallibilità del capo ecc.), oppure, rifiutando i limiti delle determinazioni, cercano nell'indeterminato e nell'immediatezza una liberazione totale.

Il timore dell'indeterminato spinge le masse verso la rassicurazione offerta dalla totale subordinazione al dominio, mentre al contrario l'insofferenza per il carattere riduttivo-repressivo delle determinazioni, tanto più accentuato quanto più esse sono assottigliate, spinge le masse verso la negazione di tutte le forme di mediazione: nel primo caso viene riconosciuta la necessità della mediazione, ma non il suo carattere riduttivo, nel secondo il suo carattere riduttivo, ma non la sua necessità.

Il rifiuto della medialità della differenza si manifesta così, a livello collettivo, nel rapporto movimenti-istituzioni (6) e nelle opposte tendenze del totalitarismo o dell'anarchismo: in questi estremi si esprime infatti una stessa ricerca di superamento dell'irriducibilità della differenza, sentita come rischio di *non* esserci. Ovviamente in queste tendenze si manifestano anche cariche vitali di rinnovamento o di stabilizzazione, entrambe essenziali alla sopravvivenza stessa del sociale, ma la scissione che è alla loro origine è sempre anche fonte di grave distruttività.

Anche il potere del resto non è certo immune dalla tentazione di andare verso l'indeterminato, costi-

tuendosi come puro arbitrio, oppure di assolutizzare troppo le mediazioni, che esso stesso ha contribuito a porre, restandone alla fine prigioniero: in entrambi i casi il potere perde allora la forza che gli deriva dal sapere assicurare una funzione equilibratrice tra stabilità e cambiamento, ordine e disordine.

3. Il potere come struttura

Se dal punto di vista del soggetto in quanto luogo della *differenza*, il potere ci appare come capacità specifica di far fronte al rischio del rapporto determinato-indeterminato e come risultato della disparità di esperienza dei soggetti nella assunzione di questo rischio, dal punto di vista del soggetto in quanto *identità*, cioè come prodotto esso stesso del sistema delle determinazioni, il potere ci appare invece come struttura interna a tale sistema, connessa alle dimensioni, prima individuate, dei rapporti di determinazione reciproca tra soggetti, istituzioni, cose materiali.

Il potere non è quindi solo una facoltà del soggetto, ma anche una forma del sistema delle determinazioni, una funzione della mediazione in quanto riduzione di complessità e un mezzo di comunicazione (7). A questo livello il potere si presenta come struttura codificata di relazioni, nella quale il detentore del potere non è necessariamente «il più forte», bensì soltanto colui che viene a trovarsi in una certa posizione, ad avere una certa identità, all'interno di questa struttura. In

questo caso il soggetto non tanto dispone del potere, ma è dis-posto nella dis-simmetria che è propria di questa relazione. La struttura del potere viene quindi anche a determinare le condizioni di esperienza del soggetto e a delimitare le sue possibilità di maturazione: il potere cioè tende a produrre soggetti funzionali al mantenimento della sua struttura stessa.

La funzione che nel soggetto è stata individuata come capacità ambivalente di gestione del rapporto determinato-indeterminato, viene assunta nella determinazione come meccanismo di regolazione di quello stesso rapporto. Tale meccanismo appare infatti essenziale per assicurare la selezione normativa in ordine alla prevedibilità e la mobilità adattativa della mediazione. Occorre infatti che la normatività della determinazione non solo venga *posta* (potere come fonte della norma), e fatta *valere* (potere come garante della norma), ma anche venga fatta effettivamente *funzionare* (potere come esercizio della discrezionalità e controllo della contingenza).

La funzione specifica che il potere assume nel sistema delle determinazioni è, in certo senso, la codifica del rapporto tra mediazione determinata e differenza. La mediazione deve evitare di cadere nella propria totale assolutizzazione se non vuol perdere il suo carattere di mediazione. Dal momento che la mediazione, in quanto riduttiva, è sempre necessariamente occultamento della differenza e quindi naturalmente orientata verso la propria assolutizzazione, essa, per sussistere come

mediazione, deve, per così dire, venir trattenuta nella sua spinta: si rende perciò necessario al suo interno un meccanismo atto, nel momento stesso in cui la consolida, anche a limitarla e a rimetterla in discussione, un meccanismo di adattamento che ne eviti la cristallizzazione.

Il potere come struttura non è quindi altro che la traduzione, nella forma stessa della determinazione, di quella capacità di rapporto tra determinato e indeterminato, che in un primo tempo ci è apparsa come facoltà del soggetto: la funzione di tale facoltà resta oggettivata nella stessa mediazione simbolica in modo che l'*eccezionalità* del potere del soggetto si trasforma nel carattere *quotidiano* del potere come struttura.

Sia che lo si consideri dal punto di vista del soggetto, che da quello della struttura interna alla determinazione, il potere, nel suo carattere operativo, è quindi il punto di incontro tra mediazione simbolica e vissuto, il momento in cui la mediazione riconosce il suo debito verso la differenza.

Il nesso necessario che intercorre tra mediazione e funzione di potere si mostra nel carattere circolare del rapporto tra potere e forme di mediazione che lo legittimano. Il potere, in quanto relazione sociale specifica, non si presenta mai come pura imposizione coercitiva basata sulla forza fisica, ma al contrario come relazione resa possibile dal con-senso, cioè da un ambito in cui già sussiste la legittimazione del potere. Da un lato quindi al potere

sembra anticiparsi un primo, anche se rudimentale e inconsapevole, fondamento valorante-normativo, quale solo può costituirsi in un sistema di mediazione già dato, dall'altro lato la costituzione di questo stesso sistema appare già dipendente dalla funzione di potere che lo pone, lo fa valere, lo fa funzionare.

Si può così immaginare il processo di emergenza della forma di società umana come una complessa interazione tra aumento della differenziazione degli strumenti di comunicazione simbolica e funzione della coscienza, tra il costituirsi di un ordine di significati, come determinazione delle condizioni del vitale e come possibilità di stabilire rapporti intersoggettivi di negoziazione al fine della definizione della relazione, e l'esercizio di un comando che definisce e garantisce questo stesso ordine di significati, essendone, allo stesso tempo, il prodotto.

Questa circolarità, che non permette di distinguere nessuna priorità logica o cronologica secondo un modello di causalità lineare, mostra come il potere appartenga intrinsecamente alla determinazione e ne costituisca una funzione insopprimibile, anche se suscettibile di assumere le forme più diverse: prevedibilità-determinazione-potere appaiono come un'unica concatenazione necessaria alla costituzione dell'unità sociale.

4. Determinazione e disuguaglianza

La struttura codificata di relazioni asimmetriche, che costituisce il

potere, nasce all'interno del reciproco determinarsi dei soggetti nell'intersoggettività, delle cose materiali in mondo, delle istituzioni in sistema sociale e nell'interrelazione circolare tra queste dimensioni. I diversi nessi, che possono stabilirsi a partire dalla complessità di queste relazioni, configurano diverse forme concrete di potere, secondo gradi minori o maggiori di differenziazione e di autonomia tra potere politico, potere sociale e potere economico.

Queste forme concrete, in quanto esprimono tutte, in vario modo, una disparità di posizioni dei soggetti all'interno del sistema globale delle determinazioni, non sono che aspetti specifici della produzione generale di disparità, che consegue alla stessa natura della determinazione come principio selettivo-riduttivo.

La determinazione infatti, nel suo carattere necessariamente normativo, anche quando si pone come ambito di senso universale, linguaggio o visione del mondo della vita, non può costituirsi che attraverso la selezione di alcune possibilità dell'agire e la negazione di tutte le altre (8). Ogni sistema di determinazioni si sviluppa attraverso differenziazioni opposte (si-no, dentro-fuori, prima-dopo, più-meno, giusto-ingiusto ecc.) e si articola distribuendo l'identità dei soggetti, in relazione alle funzioni codificate nel sistema stesso e agli elementi di caratterizzazione che gli sono propri (età, sesso, attività, proprietà ecc.).

I soggetti, in quanto essi stessi costituiti nel sistema delle determina-

zioni nella loro identità sociale, non possono all'inizio esperire il vissuto che attraverso questo stesso sistema. Ma in quanto luogo della differenza, i soggetti, come si è visto, non coincidono mai totalmente con la loro identità sociale e, nella particolarità delle loro situazioni individuali di relazione e dei loro rapporti con le condizioni materiali, possono anche, una volta che essi si sono rassicurati tramite l'identità circa il loro esserci, derivare altre forme di mediazione, costruendosi al limite una identità diversa da quella loro attribuita dal sistema dominante delle determinazioni. Nascono così sottosistemi individuali, di gruppo, di classe, diversi o contrapposti rispetto al sistema dominante, che possono eventualmente anche prevalere su quest'ultimo, fino a diventare a loro volta sistemi dominanti.

A seconda quindi della esperienza dei soggetti si determina una differenziazione dovuta, non solo alla articolazione del sistema dominante di distribuzione delle identità, ma anche al diverso grado di corrispondenza tra questo sistema e le forme di determinazione prodotte dai soggetti stessi. Si creano in tal modo posizioni di centralità e di marginalità dei soggetti rispetto alle possibilità offerte dal sistema dominante.

L'origine della disuguaglianza va quindi ricondotta direttamente al carattere riduttivo della determinazione, che non può in alcun modo corrispondere universalmente alle diverse esigenze dei soggetti. Se i soggetti coincidessero perfettamente con le loro identità sociali, il problema della disuguaglianza non si

porrebbe neppure, dal momento che si avrebbero solo diversità oggettive, nelle quali ciascuno sarebbe pienamente realizzato, come avviene nelle società animali, in cui si verifica una piena coincidenza tra l'individuo e la sua funzione. Ma dal momento che i soggetti sono posti sin dall'inizio nella contraddizione tra identità e differenza, essi soffrono della disuguaglianza di opportunità offerte, nella sua selettività, dal sistema generale delle determinazioni, in rapporto ai sistemi particolari di mediazione da essi stessi elaborati.

La disparità di posizioni che, a livello del vissuto, ci era apparsa come prodotto del diverso grado di maturazione dell'esperienza della differenza, si mostra ora, nella struttura di potere e nella struttura della proprietà, come forma particolare della disuguaglianza prodotta dalla semplice presenza della determinazione. Tale disparità non può peraltro essere considerata come un fatto puramente funzionale, in quanto, incidendo sul grado di corrispondenza tra mediazione ed esperienza dei soggetti, costituisce una fonte di continue tensioni e di distruttività individuale e collettiva. Da qui l'importanza della ricerca di sistemi di mediazione che siano in grado di attenuare tali disparità e di consentire il massimo spazio alla differenza dei soggetti, anche se in senso assoluto il problema non appare risolvibile, ma tende necessariamente a ripresentarsi ogni volta di nuovo, in quanto intrinseco al limite della determinazione.

La ricerca di un ampliamento

della comunicazione sociale deve perciò essere perseguito, non tanto come realizzazione di un consenso generalizzato in un sistema di mediazioni omogeneo, quanto come aumento della consapevolezza collettiva circa il carattere necessario-riduttivo della mediazione e rafforzamento della capacità generale, in una situazione pluralistica, di gestire le contraddizioni che ne derivano.

5. La dinamica del potere

La dinamica del potere deve essere analizzata tenendo presenti sia la dimensione del potere del soggetto che quella del potere come struttura, nonché le contraddizioni collegate al problema del mantenimento della posizione insostenibile caratterizzata dalla oscillazione della differenza. Se, per comodità di rappresentazione, possiamo immaginare l'origine del potere come affermazione dei soggetti «più forti», nel senso prima chiarito, la funzione *sociale* del potere viene raggiunta solo nel costituirsi di quest'ultimo come struttura interna al sistema delle determinazioni. In quanto tale il potere si presenta, come si è visto, come meccanismo che assicura il funzionamento delle determinazioni, mantenendo il loro carattere di mediazione, e come espressione particolare della disuguaglianza prodotta dalla presenza della determinazione stessa.

Questa disuguaglianza è sempre fonte di tensioni e conflitti, che provocano necessariamente, prima o

poi, un irrigidimento della struttura del potere costituito, che cerca il proprio rafforzamento, in alcuni casi attraverso l'assolutizzazione delle mediazioni che lo legittimano, in altri nella affermazione della pura indeterminatezza del proprio arbitrio.

Nel primo caso, quanto più il potere si affida alla assolutizzazione delle mediazioni, tanto più esso rischia di perdere la sua funzione specifica, che consiste, come si è visto, nel regolamento del rapporto determinato-indeterminato, ovvero nel porre la determinazione normativa ma anche nel toglierla, trasformandola e, al limite, sostituendola con altre forme di mediazione. Il potere infatti, quando cerca il suo consolidamento nell'assolutizzazione della mediazione, tende a restare, nel lungo periodo, vittima di questa stessa assolutizzazione, e della conseguente cristallizzazione delle forme di determinazione. Nei casi in cui il potere cerca invece il suo consolidamento assolutizzando sé stesso come indeterminato, cioè ponendosi, al di sopra delle forme di mediazione come assoluto arbitrio, esso tende a minare il fondamento della sua legittimazione, che risiede, come si è visto, nel sistema delle mediazioni. In realtà sia la prima che la seconda tendenza, qui distinte per comodità analitica, andrebbero considerate congiuntamente, in quanto esprimono entrambe una stessa incapacità a gestire il rapporto determinato-indeterminato: quanto più la mediazione assolutizzata diventa inservibile, tanto più si accentua l'indeterminatezza arbi-

traria del potere, quanto più si accentua quest'ultima, tanto più la mediazione perde la sua credibilità e quindi la sua funzione. In questa reazione a catena il potere stesso finisce per restare dissolto, in quanto esso perde il suo contatto con il vissuto-differenza, che si riprende, per così dire, il potere attraverso l'azione di quei soggetti (individui, gruppi, classi) che, per essere in grado di gestire il rapporto determinato-indeterminato, sono in quella situazione diventati i «più forti».

Tali soggetti ristabiliscono allora l'equilibrio della funzione del potere o servendosi della stessa struttura, o trasformandola, o, al limite, sostituendola con un'altra e dando vita a un altro sistema dominante di mediazioni. Anche le nuove forme del potere, una volta costituite, si troveranno fatalmente, prima o poi, di fronte a un nuovo processo di assolutizzazione, provocato dalle tensioni e dai conflitti che inevitabilmente produrrà anche il nuovo sistema, da cui la ripresa del vissuto-differenza, e così di seguito.

La dinamica del potere, nella sua forma specifica, riproduce quindi quella continua alternanza tra *caduta* e *ripresa* nella/dalla determinazione, che è propria del carattere insostenibile della situazione esistenziale e della costante inadeguatezza della determinazione nei confronti della medialità della differenza.

La determinazione infatti tende a negare per consolidarsi il suo carattere riduttivo, ma assolutizzandosi toglie l'indeterminato e così facendo nega la sua stessa natura di me-

diatazione, finendo con l'autodistruggersi. L'indeterminato, d'altro canto, riesce sempre, in ultima analisi, a togliere la mediazione che l'occul-ta, ma deve poi tornare a un'altra mediazione, se non vuole dissolversi nel nulla.

L'equilibrio dei sistemi sociali viene quindi mantenuto solo quando il rapporto determinato-indeterminato riesce ad essere gestito, malgrado le opposte spinte che tendono a dissolverlo.

NOTE

(1) E' noto che il carattere normativo del linguaggio è stato messo in evidenza soprattutto da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Su questo stesso aspetto esistono tuttavia, da un'altra angolatura, molti elementi anche in L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, in particolare vedi p. 197 segg.

(2) I concetti qui usati sono illustrati più ampiamente nel testo *Differenza e mediazione*, in via di pubblicazione. Per la comprensione del discorso qui sviluppato basterà tener presente che per *differenza* si intende qui il rapporto dicibile-indicibile, determinato-indeterminato, considerato come ciò che caratterizza la situazione esistenziale che si

apre con il fenomeno della coscienza. La coscienza appare infatti come l'evento nel quale si costituisce tale rapporto: la coscienza può quindi essere vista come il *luogo della differenza*, ma anche come l'*identità* che è prodotta all'interno delle determinazioni della mediazione simbolica. Questa duplice dimensione della coscienza permette di comprendere perché la mediazione simbolica (o determinazione) è, al tempo stesso, *necessaria* e *riduttiva*. Il *vissuto* è qui inteso come l'attualità del rapporto determinato-indeterminato, che trascende il momento della coscienza-identità, e rispetto al quale la mediazione è sempre riduttiva in quanto essa non riesce a com-prenderlo.

(3) Cfr. A. Di Nola, «Demitizzazione come fatto culturale» in *Rivista di Sociologia*, 1970, n.2, pp. 25-52.

(4) N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di S. Bertelli, Feltrinelli, Milano 1960, p. 73.

(5) Cfr. G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, von Duncker e Humbolt, Leipzig 1923, p. 101 segg.; M. Crozier-E. Friedberg, *L'acteur et le système*, ed. du Seuil, Paris 1977, p. 55 segg. Sui problemi della definizione della relazione vedi P. Watzlawick e altri, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.

(6) Cfr. F. Alberoni, *Movimenti e istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1977.

(7) Cfr. N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 9 seg.

(8) Cfr. N. Luhmann, «Il senso come concetto fondamentale della sociologia» in J. Habermas-N. Luhmann, *Teoria della società e tecnologia sociale*, Etas Kompass Libri, Milano 1973, p. 21 segg.



le strutture della libertà

Piero Flecchia (*)

Per la cultura tra 800 e 900 le strutture generali del sapere sono ormai individuate una volta per tutte: quello che rimane da definire non sono che i particolari. Tale illusione ben si riflette nella convinzione che davanti agli uomini si apra una epoca di lento ma sicuro e illimitato progresso. Gli stessi apocalittici, cioè i socialisti nelle due tendenze: a) la libertaria, a prevalenza anarchica, b) autoritaria, che si richiama al dettato «scientista» marxiano, per cui la via è già tracciata dalla scienza e si tratta solo di mettere a punto la giusta tattica; anche quando parlano di rivoluzione, danno di questo vocabolo una interpretazione ridotta. Le scienze sono una solida base, il fondamento stesso della possibilità di rivoluzione, che proprio da questa base, nella ipotesi marxista trae la sua ragion d'essere. Un po' più cauti, ma non meno coinvolti da questa ipotesi, gli

anarchici finiscono per accettare tale prospettiva, che vede il problema della società essenzialmente come un problema di ripartizione di un prodotto lordo in sé abbondante e, nel volgere di pochi anni, grazie al macchinismo ancor più incrementabile, per cui il mondo, con una giusta combinazione di insegnamento scolastico e produzione industriale, si avvia, sconfitti i tabù del sesso e le malattie dovute alla denutrizione, alla felice condizione del paese di cuccagna.

Tale idilliaca visione si è trascinata a lungo, universalmente condivisa da capitalisti e marxisti, accettata acriticamente dagli stessi libertari, ancora nei recenti anni '60. Solo in tali vicinissimi anni si incominciò a prospettare una diversa situazione, e per la limitazione delle materie prime, e per una serie di microcatastrofi ecologiche, spesso soffocate (autentici scandali del re-

(*) Redattore di «Anarchos» e collaboratore di «A - Rivista Anarchica». Oltre a svariati mestieri pratica anche quello di pubblicitista e scrittore. Ha pubblicato tra l'altro *La cultura della viltà*, Emme Edizioni, Milano 1978.

gime industriale) sul nascere; e sempre imputate, là dove non era possibile tacerle, al bieco capitale, o alla ottusità dei burocrati del marxismo.

Si può dire che, per trovare degli autentici oppositori a questo sistema occorra cercare nella destra più estrema, per la quale già il fascismo è un pericoloso cedimento, e pensiamo segnatamente a una opera quale: «Rivolta contro il mondo moderno» di J. Evola, infatti introvabile oggi, nella cui prima edizione, 1944, sono già ben presenti i rischi impliciti in uno sviluppo demografico incontrollato, e c'è una totale condanna allo scientismo, definito: «una pura superstizione».

L'estremismo evoliano si fonda su una visione autoritaria e aristocratica, per la quale ogni cedimento a concetti quali eguaglianza e umanità rappresentano il principio di una rovina. All'origine dell'attuale ecologismo c'è una tale visione delle cose, che spesso si tenta di ignorare, o si dà semplicisticamente per superata, dalla «vigorosa lotta democratica», in una volontà di ignorare.

Alla fine del secolo scorso, contro il generale ottimismo progressivo, si sviluppò, ben prima che il fordismo facesse della fabbrica una sorta di grande automa produttivo rispetto al quale gli apporti umani stanno come parti automatiche predeterminate: il ritmo di lavoro e i gesti sono scanditi dall'automato produttivo; contro l'industrialismo pre fordista si sviluppò già una vigorosa critica, che rifiutava, con il capitale,

tutto il modo capitalista di produrre. Una critica cosciente che la manifattura: la concentrazione specialistica della produzione e segmentazione del ciclo produttivo, è la conseguenza del prevalere del mercante, che si trasforma da intermediatore in finanziatore del ciclo. Per cui, a partire dal rinascimento egli controlla e disgrega progressivamente le corporazioni e il sistema artigianale, avviando il meccanismo sociale verso l'attuale presente, fatto di minimi segmenti di produzione, cui corrispondono minimi segmenti di informazione, minimi segmenti di vita.

Contro questa critica, che aveva colpito nel segno, e per la quale la fine dell'artigianato era una catastrofe di portata incalcolabile, si rovesciò il sarcasmo congiunto di marxisti e fordisti. Il fordismo è nel leninismo e nel gramscismo la giusta e adeguata tecnologia della società. Solo alcuni pensatori anarchici particolarmente avvertiti, spesso procedendo autonomamente, riformularono una comprensione del problema che converge con la coscienza della necessità di un diverso modo di produrre per un diverso modo di vivere. E segnatamente pensiamo all'italiano Errico Malatesta, e al tedesco Gustav Landauer. Essi svolsero le loro tesi per una socialità strutturalmente diversa, circa negli anni che in fisica crollava il modello newtoniano, la chimica prendeva coscienza della struttura infinitamente più complessa del vivente, e delle gravi lacune del darwinismo puramente evoluzionista. La complessità e vastità del discorso

può essere fecondamente ricostruita indagando sugli scontri avvenuti nelle dottrine cosmologiche: nel mutare e rapido rinnovarsi dei tipi e modelli di rappresentazione dell'universo. Un solo campo rimaneva estraneo alla rivoluzione culturale operatasi in tutto il sapere: il campo delle dottrine politico-sociali, dove il tardo ottocento ha conosciuto una sorta di imperio soffocante e prepotente, fondato sui santi nomi di Marx e Freud. Contro un adeguamento del modello sociale alle necessità della conoscenza hanno certamente giocato un ruolo determinante le due guerre mondiali, e l'emergere prepotente di marxismo e fascismo, che hanno ridato fiato e credibilità al liberalismo inglese nella versione parlamentarista emerso dalle convulsioni tra rivoluzione Inglese, americana e francese. Soprattutto si è impedito che riflessioni feconde come quelle svolte da Landauer e Malatesta si saldassero con il nuovo modello di uomo emerso dalla riflessione psicologica e dalla antropologia, già negli anni trenta.

Forse nulla quanto la figura di Camillo Berneri, un pensatore che seppe procedere dal marxismo a un vigoroso anarchismo mosso da una autentica istanza di libertà, documenta l'arresto traumatico prodottosi nella teoria libertaria, in rapporto ai problemi nodali della società. Circa la donna, la lotta politica, la religione, la scienza, Berneri è sempre e sistematicamente in ritardo rispetto a Landauer e Malatesta; e lo è proprio in quanto la sua formazione accade nella drammatica

chiusa degli anni 20, quando il capitale sembra confermare tutte le ipotesi marxiane, che a loro volta saranno poi smentite dagli stessi marxisti in Russia. Davanti al crollo di un sistema che si autorappresentava come il culmine dell'evoluzione della specie umana; e, quel che più conta, tale si rappresentava soprattutto nelle coscienze degli scienziati, per unanime consenso il vertice del mondo contemporaneo. Davanti alla rovina di tale illusione, da molte parti la ricerca si mosse nella coscienza di una carenza di informazione e da una necessità di riesaminare tutti i problemi ab imis. Uno studioso, fino agli anni '20 noto soprattutto come filosofo della scienza: una sua riflessione sulla relatività era stata giudicata dallo stesso Einstein la migliore interpretazione della relatività, il professor Ernst Cassirer, affrontò il problema della crisi della razionalità, attraverso una sistematica esplorazione del passato e delle strutture della psiche dell'uomo, per cui approdò alla ipotesi che la definizione per la quale l'uomo era un animale razionale fosse una sorta di aspirazione ideale, il risultato futuro di un lungo e complesso travaglio del quale le tragedie del presente erano parte. Nei fatti, Cassirer ritenne che la miglior definizione e la sola adeguata ai fatti proponibile per l'uomo fosse quella di animale simbolico: produttore di simboli, dunque essere che traffica con l'irrazionale, quasi strutturalmente, perchè il simbolo non si individua mai ma rimanda ad altro: il simbolo è un qualche cosa che sta per un qualche cos'al-

tro. Il simbolo è un ponte, un nesso tra l'uomo e il mondo, ma un ponte mobile e plastico. Una compiuta e semplificata esposizione del sistema cassireriano si può trovare nel libro edito da Armando, Roma 1968, «Saggio sull'uomo» di Ernst Cassirer che, non casualmente, agli inizi degli anni 50 fu tradotto da Evola.

Un pensatore borghese tedesco di altissimo valore, e un pensatore reazionario di non meno grande ingegno sono i due termini della produzione del simbolico da noi assunti come riferimento, ma quello che hanno visto non può essere meccanicamente trasferito, nè semplicemente tradotto in sinistrese. Perché questo nuovo modello umano che esplora la specie attraverso l'esplorazione dei meccanismi di produzione del simbolico sia opera della destra ben si comprende solo se situato nel panorama della fine dell'ottocento, con il colonialismo all'apogeo, e il marxismo che si impone come sola lingua delle sinistre, e trionfa con il trionfo della rivoluzione russa. Trionfo, ancora prima che del marxismo dello storicismo hegeliano.

Una premessa storica per combattere ipotesi e modelli storicisti non è una contraddizione in termini, ma nasce dalla necessità di stabilire ben chiari i termini del problema, che si può così enunciare:

Quale tipo di formazione dell'uomo può promuovere una socialità libertaria?

I modelli teorici formulati nella seconda metà dell'ottocento, come correzione e completamento delle

ipotesi della cultura illuminista vedevano la possibilità di un'illimitata estensione della democrazia e della eguaglianza tra gli uomini inscindibilmente connesse a una diffusione del benessere; perseguibili e attraverso un intenso sviluppo industriale che nasceva dall'applicazione della ricerca scientifica, e attraverso un nuovo sistema distributivo del reddito.

Il traguardo finale, nel marxismo e così nel socialismo libertario appariva però legato a un superamento della rarità dei beni. Sul punto Marx è esplicito. Senza una offerta di beni superiore alla domanda non può esserci comunismo. Per cui il percorso verso la libertà diventava un percorso economicista, suddiviso in due tappe: a) socialismo: dove ci sarebbero ancora state disuguaglianze conseguenti alla diversa incidenza nel processo produttivo delle capacità del singolo; b) comunismo: dove ognuno avrebbe contribuito alla produzione secondo le proprie capacità, per ricevere secondo le necessità.

La teoria marxista evidenzia qui il mondo dal quale è nata: un mondo dominato dalla teoria dei desideri, considerati sempre come origine di ogni sventura, perchè per il cristianesimo, ogni desiderio adombra una minaccia. Il marxismo fa insomma proprio il punto di vista cristiano sui rapporti tra personalità e società, tendendo a mettere al centro dei conflitti sociali il disadattamento personale. Nei conflitti tra società e individuo, poichè il desiderare individuale è sempre fonte di sospetto, la stessa individualità che

non alieni sè stessa del tutto entro la socialità secondo lo schema del monastero è sempre da sospettare. Sotto il capitalismo il marxismo ammette ancora che i conflitti possano volgere a ragione della persona contro la struttura sociale, là dove però il socialismo è già in cammino, dove i marxismi sono al potere, ogni opposizione diventa criminalità.

Ho svolto questo punto nel mio libro «La cultura della viltà», per cui mi limiterò a segnalarlo, e ad osservare che invece il liberalismo legittima alcuni desideri tutti convergenti sull'accumulazione patrimoniale, deprimendo ogni altro desiderio. Perché così accada, perché gli uomini si muovano secondo certe linee di forza, è problema eluso con un rimando alla psicologia: la eterna, indomabile natura, la bestia che soggiace sotto ogni incivilito, pronta a risorgere a ogni crepa di quella gabbia che è da sempre la civiltà.

Al centro di tutti i misteri, inesplicabile, è la teoria della volontà di dominio, insita in ogni uomo, per cui la divisione della società in dominatori e dominati appare come la logica conseguenza di una sorta di istinto atavico. La prosecuzione nel sociale della struttura basica dell'individuo. L'uomo è un animale gerarchico, e la conferma è stata data da alcune considerazioni dell'etologia. Ma le cose stanno veramente così? Quelli che alcune scienze vorrebbero accreditare come elementi naturali esterni e antecedenti, rispetto a ogni forma di acculturazione, sono veramente tali, o non piut-

tosto il risultato di un certo tipo di processo di acculturazione? Un processo che cerca di eludere il momento della verifica della validità delle sue ipotesi scaricando sulla natura: la eterna indomabile natura bestiale, i mediocri risultati dell'ordine sociale messo in essere?

Il messaggio evoluzionista darwiniano riprende e rafforza il concetto cristiano di male. Ora satana è la parte arcaica, egoistica e aggressiva, che servì in epoche remote ed ora non più. Ma se così stessero le cose, perché quello che prima era bene, ora diventa male? E siamo poi proprio sicuri di poter a cuor leggero smettere certi istinti e meccanismi naturali per meccanismi culturali?

Contro milioni di anni di evoluzione «naturale» della specie stanno i pochissimi millenni di evoluzione culturale, e in termini di risultati decisamente peggiori di quelli distillati nell'alambicco della natura.

Da questa immediata ed evidente constatazione ha preso forza, e ancora ne riceve il modello che vuole l'uomo una sorta di animale che ha perduto ogni istinto, per cui tutto in lui deve essere culturalmente appreso. Il che a ben riflettere, è una sorta di condanna per la specie, perché nulla si è rivelato tanto catastrofico per la vita sulla terra: la vita di tutte le specie e animali e vegetali, delle culture elaborate dall'uomo. Esattamente come l'uomo non nasce deprivato di ogni istinto, ma procede sorretto da questi, così gli animali non sono assolutamente e totalmente condannati a una realtà totalmente istintuale, se non nelle forme inferiori. Gli animali comu-

nicano tra loro, amano e soffrono, provano gioia e paura esattamente come gli uomini. Dalla coscienza di questo fatto, negli antichi tempi nacque il vegetarianesimo, che ancora vive nel buddismo, perchè nulla è altrettanto barbaro del messaggio biblico: io ti darò signoria sulle piante e sugli animali. E nulla altrettanto feroce, e produttore di ferocia di questo tremendo insegnamento biblico.

L'uomo dunque non nasce come una sorta di lavagna vergine, sulla quale può essere scritta ogni volontà o legge: ed è proprio questa radice naturale il più fortunato elemento di difesa della libertà, perchè l'uomo incarcerato soffre come qualunque animale selvatico. Una meditazione sugli zoo dovrebbe ammonire circa la necessità di abolire tutti i carceri. Se la barbarie delle società storiche non ha annientato l'uomo, è solo per questo irriducibile residuo naturale che agisce come argine ultimo. Però, come osserva La Boétie nel suo magistrale «Saggio sulla servitù volontaria», l'uomo accetta di servire l'uomo. Perchè, com'è accaduto questo incontro sventurato dell'uomo con il selvaggio? Che cosa lo ha reso possibile, che cosa lo perpetua e lo tramanda?

In La Boétie c'è l'opposizione tra animali liberi e animali addomesticati, per cui il selvaggio è una sorta di addomesticamento. Un errore culturale, insomma. C'è chi si spinge oltre e formula l'ipotesi che la cultura, ogni cultura sia cultura di

un asservimento. Ogni modello culturale esprima una qualche forma di servaggio, per cui la civiltà diverrebbe, secondo la ben nota ipotesi freudiana, una sorta di sublimazione, e i gradi del servaggio altrettanti gradi di una ascesi mistica. Nè il marxismo ragiona diverso sul punto: infatti solo attraverso il più scrupoloso e sapiente assoggettamento alle leggi del materialismo storico decifrate con l'aiuto della dialettica, si potrà procedere verso la liberazione finale.

La cultura elaborata secondo le direttive del cristianesimo e del marxismo, la cultura occidentale non nasconde che la vita è sofferenza, ma rifiuta di ammettere che tale sofferenza sia connessa al fatto stesso di esistere, secondo la leopardiana osservazione «A me la vita è male», realtà ultima e decisiva che tutti sperimentano, e che il cristiano non può formulare perchè si scontrerebbe con la presenza di un dio che ha creato un essere a sua immagine e somiglianza per poi consegnarlo alla sofferenza, in un sadismo neanche eguagliato dal principe del male: satana. Insomma, qualunque religione rivelata si scontra con il problema della sofferenza, dove origina poi, risposta teologica e pseudoteologica, il concetto di bene, che si può comprendere solo se ricondotto alla sua radice fisiologica. Nè il marxismo è meno impedito, perchè si pone il traguardo, mutuato dalle religioni rivelate, di liberare il mondo dalla sofferenza, per cui immagina una vita diversa: che è l'autentico strumento di dominio mediante il quale pone in es-

sere la sua strategia.

Molto più vicine a una autentica comprensione dei fatti sono invece le posizioni di quella che si definisce la destra anticristiana: che rifiuta ogni monoteismo rivelato e non fa velo che la vita è sofferenza, per sfuggire dalla quale occorre riuscire in qualche modo a raggiungere una posizione privilegiata. Per tale destra (che è urgente confutare, perchè nel miserabilismo del culturume imperante tra pochi anni uscirà allo scoperto per giocare nuovamente una carta di restaurazione sopra le rovine e insipienze dei marxisti e di tutto l'altro ciarpane), l'uomo è un essere vivente che si situa come una sorta di ponte tra un mondo soprasensibile: dimora degli dei, e un mondo terreno: luogo della natura, dal quale provengono tutti gli impulsi che gettano nella sofferenza, magari sotto parvenza di felicità.

La ragion d'essere dell'uomo, la peculiarità della sua umanità: sua essenza è la volontà di trascendere la materia per lo spirito. In questo sforzo di superamento della materia risiederebbe la creazione di una sorta di ordine gerarchico, dove ai vertici stanno nature che ormai partecipano al divino, e però si volgono ancora alla terra per prendersi cura degli inferiori, in una sorta di impulso misericordioso e soccorrevole. Chi studia le mitologie dei popoli primitivi rimane colpito dalla costante presenza dell'idea aristocratica connessa a quella monarchica. I re sono sempre molti, e tutti agiscono come una sorta di ponte tra gli altri uomini e il divino: sorta di me-

diatori necessari per il buon andamento della società.

Perchè riprendere in considerazione vecchie superstizioni?

Perchè esse hanno l'incomparabile pregio di spiegare attendibilmente l'origine del dominio: molto più attendibilmente che non le varie dottrine psicoanalitiche, i vari marxismi e altre sociobiologie.

Per pensatori autenticamente reazionari quali l'Evola, si ha dominazione quando, smarrita la comprensione dell'ordine del reale, dove l'uomo si situa come mediatore ed elemento dell'ascesi, ai vertici di una società non salgono gli eletti, ma degradati demagoghi che non capiscono qual'è la funzione del comando. Quand'è incominciata questa confusione? Lao Tse, caro a Mao, nel XV° secolo prima di Cristo, afferma:

«I maestri dei tempi antichi erano liberi e veggenti. Nella vastità delle forze del loro spirito, l'IO ancora non era; e questa spontaneità della forza interiore dava grandezza al loro aspetto. Essi erano prudenti come chi guada un torrente invernale; vigili come chi sa intorno a sé il nemico; inafferrabili come ghiaccio che fonde; rudi come legno non dirozzato; vasti come grandi valli; impenetrabili come l'acqua torbida. Chi oggi, con la grandezza della propria luce, potrebbe schiarire le tenebre interiori? Chi oggi, con la grandezza della propria vita potrebbe rianimare la morte interiore? In quella era la via. Essi erano individui Signori dell'io; e in perfezione si risolveva la loro assenza.»

Lao Tze «Il libro della via e della

virtù», Lanciano 1932, trad. Evola.

Questo brano ci dice che la decadenza era già incominciata circa 3.500 anni or sono. Il più saggio tra i cinesi affermava di essere di gran lunga al di sotto degli antichi maestri, fatto saggio, secondo la ben nota formula socratica, dalla coscienza di non sapere. Ma Socrate parlava il linguaggio di chi scopre l'ignoranza degli altri, con la propria, perchè il sapere tradizionale era per lui un grande blocco di ignoranza, mentre Lao Tze ha davanti, ben presente, il ricordo di un autentico sapere, perchè sapere non legato all'IO ma ancorato a una conoscenza assoluta, e quindi oggettiva, per cui la perfezione dei maestri antichi, la perfezione da essi raggiunta li portava altrove: nel luogo oggettivo della conoscenza, dalla quale parlavano circa le esigenze della società. Esattamente al contrario dal dominio esercitato oggi: che è tutto e sempre presenza e divieto, il dominio di questi antichi sapienti era assenza e ordine di fare, perchè, parlando dalla parte dell'oggettivo, i loro comandi non erano più tali, esattamente come non è un comando un tram che ci sposta da un luogo all'altro della città.

Ma il passo di Lao Tze, con questo rimando a una forzadimensione assoluta e quindi oggettiva e a un tempo oggettiva e quindi assoluta, ci spiega l'ossessione di tutte le posteriori dottrine per l'oggettività, per il superamento dell'io. Volontà del comando di trascendersi come potere dell'io che detiene gli strumenti del potere, per presentarsi oggettiva necessità in rapporto allo

stato dell'essere nel sociale.

Per restaurare la antica ideale situazione di libertà, entro un sistema di necessità che i sapienti insegnavano a tenere sotto controllo, basterebbe fosse liquidato l'io, la qual cosa è ottenibile però solo attraverso una sorta di adesione totale al messaggio. Per Evola tale situazione è però impossibile perchè il messaggio non orienta l'uomo, non lo disloca nel suo giusto rapporto con il naturale e il soprannaturale, ergo non seleziona i giusti capi.

Però tale situazione non può essere riconosciuta dai padroni di un sistema di produzione di oggettività, per i quali il loro processo di selezione della élite del potere è sempre argomento incontestabile. Contro il loro schema universalistico sta l'IO, ma in Lao Tze è un io ambiguo. Non è affatto chiaro nel passo citato se l'IO sia nato dalla parte del potere: se sia l'IO dei detentori del dominio che suscita l'altro IO. Per Evola non ci sono dubbi che così è. Gli uomini designati a comandare, secondo Evola devono strapparsi dall'IO soggettivo, per attingere alla oggettività, con un ben duro e spietato paradigma, fatto di sofferenze, di rinunce, di isolamento e riflessione. Il potere nei sistemi tradizionali, nelle società che già Lao Tze lamenta perdute, si otteneva attraverso la rinuncia: la rinuncia conduce al dominio, e così è ancora in Cristo, e in Marx, ma non nei loro epigoni. Infatti in tutti gli entusiasti di Cristo o di Marx indicibile è lo sdegno soprattutto contro marxisti o cristiani, da tali entusiasti considerati come gli autentici traditori, per-

chè hanno usato gli insegnamenti dei maestri per dar spazio al loro piacere. Si sono fatti padroni, fingendo di servire.

Dalle ricerche di Evola emerge una sorta di grande e omogeneo panorama di società dove il dominio è rinuncia, per cui l'io sembrerebbe un io godereccio e allegrotto. Panorama poi confermato da ricercatori quali Dumezil i quali tutti ci portano a concludere che nei tempi prima della storia in tutte le società si sviluppò un tipo di struttura dove la funzione di comando passava per l'assenza e la rinuncia, mentre la funzione di obbedienza passava per la presenza e l'allegria. Insomma una situazione antitetica rispetto alla funzione comando oggi.

Ma l'area del dominio svolto entro le forme tradizionali si distingue anche per un altro aspetto qualitativamente decisivo. Il mandato era sempre ricevuto dall'alto: era un mandato divino. Il soprasensibile, lo spirituale, affidava a un uomo, o a un gruppo d'uomini il compito di svolgere la funzione di comando. Tale mandato divino si faceva evidente ai sudditi attraverso una sorta di armonia generale della compagine sociale. Là dove c'erano disordini, o carestie o pestilenze, o altre sventure, il cielo rendeva evidente la fine del patto con il o i re, per cui il popolo doveva insorgere. Siamo ora in grado di capire la vera origine della funzione di comando, là dove si trasforma in funzione di dominio. Il rex è quello che deve guidare la società sulla retta via: lungo la diffi-

cile e ambigua strada della trascendenza, percorrendo la quale un popolo procede all'ombra della felicità, e i singoli riescono a liberarsi.

Dietro il sistema della dominazione c'è insomma una ben precisa visione del mondo, un certo modo di immaginare la posizione dell'uomo nel mondo. Per chi voglia approfondire questo punto risulterà utile la lettura dei testi di Bloch: «I re taumaturghi» ed. it. Einaudi, e Guénon «Le roi du monde» Paris 1927, noi vogliamo invece qui (stabilito inconfutabilmente il modello che accompagna tutti i sistemi delle società dimidiate in dominatori e dominati prima dell'avvento della democrazia) sottolineare come la rivolta democratica non nasca affatto nella polis greca come negazione del mandato divino della funzione politica, ma come rifondazione di tale mandato. Scrive infatti il Fustel de Coulanges nella sua classica opera sulla città greca: «*Le città non si erano domandate se le istituzioni che esse si davano fossero utili: queste istituzioni erano fondate perchè la religione aveva voluto così... la regola superiore, dalla quale veniva l'ordine sociale, non era l'interesse ma la religione.*»

Le votazioni, esattamente come il sorteggio: largamente praticato dalla democrazia attica all'apogeo, appaiono forme per provocare il giudizio di Dio. E così tutto il sistema di interpretazioni, libri sibillini, riti sacrificali dell'antica Roma. La fortuna appare qui come uno degli aspetti attraverso i quali il mondo divino manifesta i suoi favori: fortuna nelle armi, come nei raccolti,

come negli affari. E tutto risulterà propizio là dove e quando alla guida della società saranno uomini ben voluti dagli dei. Le affermazioni ancora oggi ricorrenti *vox populi vox deorum*, gli dei parlano per la bocca degli sciocchi, attestano una tale visione della funzione di dominio. Rispetto a tale funzione la democrazia moderna appare una sorta di subdolo e perfido perfezionamento. Ora che il mandante non sono più le forze trascendenti, ma la collettività, solo ora potrà affermarsi il principio che ogni nazione ha i dominatori che si merita. Un tempo un governo empio indicava un sistema di errori, e la necessità, anche attraverso la più estrema delle rivolte, di cambiarlo. Ora invece il principio del mandato coinvolge in solido dominatori e dominati, trasferisce addirittura la responsabilità delle nefandezze dei dominatori sui dominati. Tutto questo può accadere perchè strutturalmente in rapporto alle sue origini che lo situavano come indicatore di un altrove, il sistema del dominio è avulso dall'ordine dei rapporti terreni. Esso poggia su un tipo di strutture simboliche che presuppongono una tensione di tutta la società verso una alterità. Una tensione che deve permanere tale anche quando si sia passati a una totale negazione della sfera del numinoso: come nel materialismo storico marxista dove il punto di arrivo è stato situato in un tempo ben preciso e ravvicinato. (Per una analisi del marxismo come funzione di comando si vedano i numeri 2 e 3 della rivista *an.archos*, alla quale si rimanda anche per l'analisi del

concetto di comando, e del ruolo della scienza nel sistema di dominio attuale: su questo argomento specificamente il n° 4.)

Se alle masse dei diseredati il marxismo proietta la rivoluzione come passaggio nell'alterità dell'eguaglianza terrena, questa tensione è solo di primo grado: come quella della conversione del credente a un tipo di religiosità. Il movimento generale della massa dei credenti viene ottenuto attraverso l'orientamento a una alterità inverificabile, quale appunto il comunismo o il paradiso. Vediamo ora chiaro come, nel qui e ora la lotta politica si sia doppiamente sottratta al momento della verifica che nei sistemi tradizionali almeno il mandato divino aveva. Ora il benessere è situato in un di là da venire rispetto al quale ogni insubordinazione, ogni rivolta delle masse, diventa tradimento e inciampo nella marcia verso la meta.

Nata dal pensiero religioso, la realtà politica appare ora come una religione a sè, tutta volta a dilatare la funzione comando attraverso una ipertrofica crescita del sistema del dominio, ora fatto inverificabile, e attraverso il trasferimento del diritto di mandato al popolo, e attraverso la fissazione di un traguardo storico. Però tutto denuncia l'origine trascendente del sistema di dominio, come per primo vide Bachofen, e fece chiaro nelle sue magistrali opere «Il diritto materno», «La saga di Tanaquilla», «La simbolica tombale degli antichi», tutte ovviamente ignorate e mai tradotte in italiano, con l'eccezione del solito Evola,

che curò una pregevole e oggi introvabile antologia di Bachofen per la F.lli Bocca, dal titolo «Le madri e la virilità olimpica», dove risulta chiaro come un modello egualitario e libertario possa esistere solo attraverso una completa e complessa trasformazione della macchina del simbolico; cioè dal passaggio da una struttura sociale centrata sul padre a quella che il Bachofen definì la società matriarcale, che ovviamente Evola considera una sorta di tragedia per la specie.

Che il sistema politico rimandi, e sia decifrabile solo attraverso la lettura decodificata dei suoi messaggi, si può cogliere a ogni pagina di giornale. Per esempio: ogni politologo parla di necessità di convergere ed occupare il centro. Chi vuole essere eletto presidente degli Stati Uniti - scriveva un celebre commentatore americano sul *Washington Post* - deve occupare il centro, muovendo da una delle ali. Carter deve occupare il centro però mantenendo l'elettorato di sinistra, e così Regan da destra. Proseguiva poi il commentatore con una sottile caustica indagine circa le probabilità di occupare il centro. Questa ossessione per il centro si ritrova pari pari nella situazione politica italiana, dove la DC ribadisce a ogni piè sospinto la centralità della sua funzione, che i craxiani e i radicali vorrebbero ridurre a destra, e così i comunisti, per scendere loro a occupare il centro, perchè, come non si stancano di ripetere tutti i più sottili e accreditati politologi da Galli a Bocca, solo stando al centro si governa. Infatti spregiando il centro,

definito palude, i giacobini persero irrimediabilmente la funzione di dominio, e malgrado si fossero autodefiniti la Montagna che nel linguaggio sacrale è da sempre il luogo privilegiato di colloquio del divino. Orbene, tale centralità è la tipica funzione della regalità. La centralità è la dislocazione della funzione di dominio nella topologia mentale fin dai tempi dei tempi. Ecco come Lao Tze definisce la regalità: «essa è nella centralità, perchè solo il centro è immobile. E solo chi sta immobile è degno...»

Nei Veda la funzione di dominio, il diritto al comando, viene situata al centro con una metafora mutuata dalla ruota del carro, dove il centro comanda tutti i movimenti. E il trono dei re è sempre il centro della terra, e lo scettro è un segmento dell'asse cosmico fatto evidente. Molto oltre potremmo spingerci in questa ricerca sul linguaggio dei politici e politologi e il linguaggio dell'antico dominio, ma riteniamo di aver già messo ben in chiaro come nel mandato politico viva un qualche cosa di arcaico, la cui ragion d'essere è stata dimenticata, e per tanto alla struttura sociosimbolica attuale non rimane che la funzione di dominio, ormai deprivata dalla sua ragion d'essere: liberare gli uomini dalla realtà terrena per incamminarli verso la trascendenza. Ecco perchè i gulag e le bidonvilles sono inscindibilmente presenti là dove la macchina del dominio procede separata dall'oggetto del dominio: la marcia verso il numinoso. Là infatti il dominio non può più essere combattuto perchè manca il concetto di

crisi del mandato e manca la verifica del mandato nel qui e ora, per cui è da prendere piuttosto sul serio il messaggio dell'ultra destra, che propone un ritorno sic et simpliciter alle regalità arcaiche, che rimangono pur sempre giudicabili dagli uomini. E che un tale modo di discriminare non sia poi così remoto come i vari capipartito sono cointeressati a farci credere, lo prova un curioso documento di storia veneziana. Alcuni banchieri di tale città durante la guerra dei 100 anni tra il re di Francia e quello d'Inghilterra, andando pessimamente le cose per il re di Francia e avendo quest'ultimo chiesto al gruppo di banchieri un prestito; gli accorti banchieri veneziani, per scritto chiesero al re di Francia di provare il suo diritto alla regalità: a) duellando contro il re d'Inghilterra; b) sedendo tra quattro leoni affamati; c) guarendo malati gravi.

Questo singolare documento è stato pochissimo propagandato, perchè prova come uomini sommamente positivi avevano una meditata fiducia nel mandato divino, e altri uomini positivi potrebbero essere contagiati da una stessa richiesta. Come non provare una immensa nostalgia per un sistema che manderebbe Berlinguer e Piccoli a duellare, o a scelta Komejni e Hossein tra i leoni, e i vari contendenti ai vertici degli enti di stato per gli ospedali?

La funzione di dominio nasce là dove gli uomini si rappresentano come elemento intermedio tra una

realta infera e supera, per guidare la marcia verso il supero numinoso. La rimozione di tale funzione presuppone una rimozione di tutta una serie di strutture simboliche: operatori automatici che riproducono il dominio, oltre le intenzioni dei singoli: come ci documentano i fallimenti rivoluzionari. Per tale operazione un primo importante passo non è quello di decifrare ogni parte della macchina simbolica, ma di capire il funzionamento di tale macchina che, come abbiamo già detto, è formata da due blocchi: una base innata naturale, e una serie di insegnamenti che genericamente si raccoglie sotto il vocabolo cultura. Ogni singolo uomo subisce un processo di acculturazione: passa cioè attraverso una sorta di automa che gli insegna certi comportamenti e gliene vieta certi altri. Già questo punto dovrebbe farci avvertiti della complessità del problema. Perché una macchina culturale ha innanzitutto dei divieti?

Delle due l'una: a) c'è nell'uomo una parte che definiremo istintuale, in sé incancellabile, e solo provvisoriamente dominabile dal meccanicismo di acculturazione; b) c'è in ogni macchina culturale, anche nella più mono-orientata un residuo di segnali che insegnano comportamenti contraddittori rispetto al comportamento canonico.

Già una minima disamina di questi due punti ci costringerebbe molto oltre i limiti di questa nostra breve riflessione, per cui, se a un piccolo punto di partenza vogliamo giungere, bisognerà innanzitutto cercare di decifrare il formarsi degli ele-

menti che, con il loro interconnettersi fondano la complessità, però avendo ben chiaro che lo stile e la ragion d'essere di una costruzione in muratura non si spiega con i mattoni. Questa osservazione preliminare per escludere il linguaggio dal terreno d'indagine, che si muove e si nutre di linguaggio, così come una costruzione in muratura è fatta di mattoni. Il linguaggio è una sorta di doppio del reale. Un sensore aggiunto che ricapitola tutti i sensi. Un minimo di indagine sull'origine dei singoli vocaboli, rivela come il quasi 99% di essi rimandi alla vista. Termini come mela o fiume, evocano immediatamente una situazione di visione, e ancora la quasi totalità dei vocaboli conoscitivi rimandano all'organo della visione: sorgono dalla visione. L'organo della visione è al centro del processo conoscitivo, che inizia nel bambino appena nato. La nostra affermazione della centralità della vista sembrerebbe contraddetta dal fatto che i ciechi non sono affatto degli esseri deprivati d'ogni umanità. Questo non accade perché, grazie alla parola che, come abbiamo detto è una sorta di ricapitolazione di tutti i sensi, riescono a costruirsi una sorta di visione, e quindi rappresentazione del mondo. Una situazione di quasi animalità, malgrado le potenzialità umane di una intelligenza viva, si hanno quando alla cecità si accompagnano guasti gravi all'udito. Una tale situazione può però ancora essere emendata, come insegna la bellissima storia di Anna dei Miracoli, l'istituttrice della bambina sordomuta, che insegna a que-

sta bambina a comunicare attraverso un linguaggio tattilesegnico delle mani. Questa storia, la cui importanza scientifica è stata vista dal pensatore anarchico Chomsky ci rivela la centralità del linguaggio, ce ne dà la misura e portata: l'uomo è parola. E poiché la parola è sempre un rimando ecco, confermata la tesi di Cassirer dell'homo animal symbolicum. Il simbolo ci abita, ergo noi siamo i cittadini del rimando. Ogni nostra affermazione, anche la più perentoria si decifra solo attraverso un complesso meccanismo di rimandi. Se noi indichiamo con il termine di coscienza la complessa area e operatore dove abita il sapere e il discriminare, il problema è di sapere attraverso quali processi l'area della coscienza si afferma e definisce.

Il neonato ha aperto gli occhi e vede. Lo schermo cinematografico è una metafora subito insufficiente per spiegare tecnicamente il suo modo di vedere. Se le immagini che si formano nei luoghi biologicamente deputati possono essere paragonate a quelle intercettate da uno schermo cinematografico in quanto esiste una sorta di neutralità tanto dello schermo quanto del neonato, una incapacità tecnica a trascogliere le immagini, nel neonato l'immagine attiva però tutto un sistema segnico latente che la natura ha approntato, come la vicenda di Anna dei Miracoli insegna. Inoltre, il messaggio culturale con il seno della madre nel suo modo e tempo di porgerlo con i suoni e poi le indivi-

duate voci, incominciano a plasmare il neonato. Ma queste proiezioni verso lo spazio interiore del neonato, che con il loro interconnettersi formeranno poi l'area della coscienza, innanzitutto il neonato le riceve come visioni. Visioni che la sua memoria antecedente naturale e presupposto e fondamento della coscienza, deposita e trattiene, a poco a poco costruendo una rappresentazione del mondo che lo circonda. Il neonato è cieco. Nei primi mesi di vita sono gli altri sensi: il tatto l'olfatto e l'udito che gli trasmettono informazioni, quasi la sensibile macchina che sta per mettersi in moto non potesse sopportare la vertiginosa spinta che l'informazione visiva imprime al conoscere.

Nella coscienza del neonato e del bambino, topologicamente, il mondo appare come una serie di sensazioni prima, e poi di immagini che perdono di intensità via via che si allontanano da lui. Tecnicamente, una tale introiezione del mondo fenomenico, è inscindibilmente connessa all'idea che egli il singolo neonato, è al centro del mondo. Una convinzione che non abbandonerà mai più il singolo, per quanto traumatiche possano essere le ulteriori esperienze. Il mondo ha tanti centri quanti sono gli uomini che lo abitano. C'è insomma nel meccanismo di apprendimento una grande forza di egotismo: anche disgregatrice per il sociale, che chiede di essere riassorbita. E per riassorbirla alcune socialità antiche usavano la funzione di comando, oggettivandola nei simboli della regalità. Ma la pressione implosiva, l'attitudine a con-

centrare, mediante una sorta di vocacità irresistibile della visione, tutto il mondo in sé, è ben presto contrastata e vinta dalla complessità del mondo. E' solo la coscienza della complessità e irriducibilità dell'oggettività del mondo che può temperare e attenuare la visione centripeta del singolo io. Ecco che cosa indica il passo di Lao Tze, quando oppone la sapienza degli antichi alla vanità dell'io.

La complessità del mondo è una lezione culturale appresa, la centralità dell'io una situazione naturale nella quale si trova ogni singolo essere dal momento della nascita fino a quello della morte. Il soggetto è sempre al centro, come ripropone il codice linguistico: regge l'azione. Ma là dove, trascinato da questa convinzione il singolo si pone al centro del mondo, egli deve scontrarsi con la realtà del mondo, e procede verso la disfatta. Ecco perchè la cultura trasmette incessantemente segnali e messaggi che ammoniscono il singolo a non fidarsi delle sue esperienze, a ordinarle in un sistema più vasto e articolato. Soprattutto in rapporto ai giovani, nelle culture si sviluppa la funzione di comando, per insegnare loro la retta via, e le giuste tecniche. Ma chi comanda sperimenta ancora, da un sistema più complesso e quindi più devastante, la centralità della sua persona nel mondo, fino al rischio di identificare sé stesso con il centro del mondo, ricadendo in una ineludibile regressione infantile.

Ecco lo sbocco ineludibile di ogni sistema di dominazione, che si pone sempre come visione centrale, e

centripeta, e metafora dell'accentramento.

Ecco perchè tra i romani aveva luogo la dittatura: sistema transitorio di comando e sviluppo ipertrofico, ma già votato alla caduta della funzione docetica di un uomo verso tutta la sua società.

Ecco perchè la cultura arcaica cinese e indoariana parla di un rischio inerente alla regalità. Tale rischio è la perdita della coscienza di essere solo un ponte e di mettere sé stessi al centro, che gli attuali gruppi e ideologie politiche attuano disennatamente.

Se il dominio è implicito nello stesso meccanismo di apprendimento attraverso la centralità doppia di chi apprende e di chi insegna, perchè gli uomini paradossalmente accettano di servire? Accettano di perdere il loro centro? Accettano di non riconoscersi più come centro? Il neonato deve richiamare a sé gli altri attraverso grida e pianti. Egli sperimenta doppiamente la centralità, e come immobilità, e come distanza tra sé e l'esterno. Però lo sviluppo della locomozione, porta il bambino a una coscienza di grado superiore. Il centro è continuamente spostato e lo spazio: la rappresentazione interiore dello spazio dove si muove, gli appare come una sorta di immensità trascendente, che contiene tutto. Il bambino sperimenta ora, dopo il centro, lo smisurato, l'incommensurabile. Sono due esperienze contraddittorie, delle quali la seconda è quella sgradevole, che infatti tutta la cultura mo-

derna tende ad allontanare a ridurre sempre più ai margini.

Poichè la costruzione del mondo passa per la visione, al primitivo, come al bambino, per respingere l'incommensurabile esterno basta respingerne l'immagine. Tale meccanismo, ben noto nella psichiatria come rifiuto del mondo, è formidabilmente penetrato da Freud, quando descrive un bambino che, chiudendo gli occhi, riconduce sé stesso in un altrove imprendibile all'esterno. E' il commovente e patetico gesto dello struzzo che nasconde il capo. L'essere si rifiuta al mondo. Il fatto che anche un bambino egocentrico non osi rifiutare il mondo: chiudere gli occhi per negarne la presenza, ma li chiuda a significare la propria assenza, misura la portata terrificante che la rappresentazione nella coscienza dell'enorme contenitore viene ad assumere, quando si è determinata. Il mondo esterno è una vastità imm modificabile, quando anche ci si metta al centro.

Questo movimento di presenza-assenza fonda però un qualche cosa di molto più importante: è la nascita della categoria tempo, che solo molto dopo si presenterà come tempo del quadrante dell'orologio, come tempo dei cicli naturali, come tempo ciclico dei riti della socialità. Il tempo originario, l'urtempo è binario e si connota come tempo della presenza e tempo dell'assenza: stupenda macchina della libertà, contro la vastità del mondo. Tempo che rafforza e sanziona, con il doppio meccanismo di presenza-assenza la possibilità di libertà. L'essere può sempre sottrarsi alla

socialità, o attraverso una assenza temporanea, o attraverso il più radicale dei rifiuti: il suicidio. Ecco perchè il dominio deve condannare l'assenza, e innanzitutto la forma ricapitolativa di ogni assenza: il suicidio. Forma sociale della libertà, il suicidio fu a lungo, come ho spiegato ne «La cultura della viltà», il segno dell'azione della libertà, e così la follia. I manicomi, e i carceri, stanno a sanzionare il divieto istituzionale di ogni tirannide, che è sempre e innanzitutto tirannide per la vita.

Accanto alla rappresentazione, e al movimento presenza-assenza, che fonda il tempo, dal loro mutuo combinarsi nasce la catena causale, ultimo e decisivo elemento, mediante il quale ogni singolo uomo, ogni centro del mondo, acquista una sorta di macchina che decentra e reinserisce nel mondo con una più complessa visione del reale.

Ricapitolando, l'essere umano si determina tale attraverso lo sviluppo: a) della rappresentazione spaziale; b) della rappresentazione temporale; c) della catena causale; però queste tre forme generali astratte della conoscenza, non esistono mai come pure categorie logiche. Esse si determinano attraverso una costante pressione emotiva, che è una sorta di doppio inscindibile e spesso prevalente, rispetto a una nuda volontà cognitiva. Un movimento entro il quale, drammaticamente, ogni uomo si conquista a un tempo una rappresentazione del mondo e una posizione nell'ordine culturale, ma che reagiscono sulla

rappresentazione del mondo del singolo.

Abbiamo insomma una coscienza che si determina attraverso un processo di introiezione del mondo circostante che ubbidisce a un principio di mobilità e di ricerca costante di una posizione di centralità del soggetto. Contro questa richiesta di centralità sta la vastità del mondo, in rapporto al quale ogni individuo può essere, congetturarsi centro.

La sapienza tradizionale dislocò la centralità dell'uomo come medietà, sorta di rimando tra materia terrena e materia numinosa: gli spazi degli dei. Questa visione topologica fu più che sufficiente per legittimare la divisione degli uomini in dominatori e dominati, sanzionare le grandi conquiste come prove del favore divino. Il potere appariva però come elemento in sé instabile e ambiguo, assoggettato a forze trascendenti, sempre insidiato, e sempre suscettibile di essere messo in discussione. Contro tali rischi il sistema si è perfezionato, sostituendo al mandato divino il mandato degli amministratori, ma tutto il meccanismo è rimasto inalterato: tutta la macchina simbolica, per cui a una società del dominio si è sostituita un'altra società del dominio. Solo le dottrine anarchiche hanno attaccato in alcuni punti il simbolico del potere, che però è ben lungi dall'essere scosso dai suoi cardini.

Si può dire che ogni simbolismo del dominio nasca dalla divisione della società secondo l'asse dei sessi, e il conseguente assoggettamento del sesso femminile al maschile. Nel concetto del maschile è veramente

il palladio del sistema della dominazione, come infatti ha visto Evola, che indica una situazione di pura regressione e di trionfo del principio materiale sul divino in ogni cultura ginecocratica. Il trionfo della democrazia è il trionfo del diritto materno? Formula semplicistica ancora, anche se indicativa di una tendenza che intravede altro. Però un puro rovesciamento di posizioni non è mai un grande progresso. Molte pagine di Evola potrebbero, se si sostituisse a razza bianca razza negra essere scambiate per pagine di Fanon. E così un certo femminismo rabbioso, là dove non segnala una pura impotenza, svolge già un sistema di dominazione di segno capovolto.

In sè neanche il diritto ginecocratico, il ritorno alle madri secondo la teoria di Bachofen, può assicurare automaticamente lo scardinamento dei simbolici della dominazione: di modelli culturali che producono asservimento dell'uomo all'uomo e dimidiazione della società in dominatori e dominati.

La sconfitta della funzione di comando e la scomparsa del dominio esigono la creazione di un tipo di rapporti umani, che sia registrato tanto dal processo pedagogico quanto da tutti gli altri linguaggi del quotidiano. Un tipo di messaggi che liberi dall'angoscia della grande scatola vuota dove il singolo è un centro privo di importanza, perchè punto assente: che insomma rappresenti il concetto di spazio come spazio di amici, e così la catena causale e il tempo. Impresa non facile perchè il linguaggio registra il mostruoso, l'inquietante quasi a ogni svolta. Solo una totale mutazione del simbolico potrà avviare alla libertà, perchè solo se l'uomo si immagina cittadino di un mondo profondamente diverso dall'attuale, si immagina portatore di una realtà diversa, potrà modificare il suo modo di stare in società. Insomma il mondo può essere cambiato solo attraverso una mutazione dell'immaginario, perchè il reale è del potere, e deve essere lasciato al potere. ■



il potere del simbolico, la contingenza della legge

Eduardo Colombo (*)

«Il problema – disse Alice – è di sapere se è possibile dare ad un'unica parola un mucchio di significati diversi. Il problema – disse Humpty-Dumpty – è di sapere chi sarà il padrone. Punto e basta»

«Attraverso lo specchio»
Lewis Carroll

La nostra discussione sulle istituzioni e l'immaginario sociale può prendere molteplici direzioni poiché comprende tutta una dimensione della realtà e precisamente quella in cui si costruisce il progetto rivoluzionario. Dimensione di significazione, di senso, possiamo chiamarla ordine simbolico o significativa o semplicemente «cultura» in senso antropologico.

Le condizioni sociali in cui si sviluppa la vita umana hanno la prerogativa di adeguarsi ai bisogni materiali attraverso schemi significanti – la mediazione simbolica – e pertanto una struttura sociale non è

mai l'unica possibile: una società è la realizzazione di un progetto.

Per ridurre al minimo il campo della nostra problematica cercherò di presentare il più semplicemente possibile una ipotesi sulla *contingenza del potere-dominio nella mediazione simbolica*. Sono però necessarie alcune considerazioni preliminari.

L'ordine simbolico è estensivo rispetto alla società. Esso presuppone la *regola* che fonda l'istituzione e, conseguentemente, l'ordine simbolico riproduce e si struttura sulla *regola* che propone.

La comunicazione propriamente umana consiste in un interscambio di segni significanti. Potremmo dire, parafrasando Morris (1) che quando un organismo si provvede di un segno che è un sostituto di un altro segno in un processo di interscambio con altro organismo, e significa la stessa cosa del segno che sostituisce, questo segno è un sim-

(*) Medico e psicanalista. E' stato redattore de «La protesta» di Buenos Aires. Attualmente risiede a Parigi.

bolo e il processo semiotico è un processo simbolico: in caso contrario abbiamo un segnale e un processo di segnali.

L'elemento importante è che il segno suscita una rappresentazione ma acquisisce significato solo quando si inserisce in un sistema di segni e il sistema implica un ordine, una regolarità, una regola che rende possibili le sostituzioni. Vale a dire un linguaggio. Il vantaggio di questi segni significanti o simboli risiede nel fatto che possono apparire in assenza di segnali definiti dall'ambiente circostante.

Ebbene, se il segno - composto secondo la conosciuta definizione di Saussure di due parti: il significante e il significato - rinvia da un lato alla rappresentazione, alle forme sensibili dell'esperienza e dell'immaginario, dall'altro acquista senso, significa qualche cosa per la sua relazione con altre forme significanti all'interno di un linguaggio storicamente dato. Per dirlo con parole di Ortigues: «Il segno suscita una rappresentazione mentre il segnale provoca solo una reazione pratica. Il simbolo richiede l'adesione libera a una regola, mentre il segnale comanda un automatismo di esecuzione.» (2)

La definizione del segno come significante presuppone la esistenza dell'ordine simbolico. E l'ordine simbolico è sempre una relazione terziaria in cui la *regola* che permette la sequenza di una catena significante o la sostituzione di termini nel discorso dipende da un «terzo» operatore, un *operatore simbolico* esplicito o occulto.

Riassumendo, il livello simbolico o mediazione simbolica implica l'elemento basilare dell'esistenza, la rappresentazione immaginaria del mondo, articolata nell'ordine normativo, nella regolarità sociale, nella regola, nella convenzione.

Poichè l'ordine significante rinvia esclusivamente da un segno all'altro secondo le regole della logica e della sintassi, tende a rendersi indipendente come ordine autonomo, a occultare il suo carattere di mediazione e a strutturarsi solo come funzione della logica normativa. O, come vedremo poi, della dominazione.

Bisognerebbe segnalare altri due elementi fondamentali della significazione: uno è la separazione-scario, differenza-nel tempo; il segno fa apparire una relazione reversibile in un tempo irreversibile, è sufficiente la presenza della parola o l'immagine - della rappresentazione e non della cosa rappresentata - in una realtà da cui il segno si separa in quanto segno. L'altro elemento, implicito in quello che abbiamo detto, è che la significazione risulta dalla interazione sociale, poichè un linguaggio non è mai individuale bensì è il risultato di una convenzione sociale.

La società è un insieme di regole, tradizioni, miti, grandi strutture di senso che non appaiono necessariamente tutte e nello stesso tempo alla coscienza degli uomini e delle donne che le vivono, ma al contrario sono in gran parte inconscie come riconosce Levi-Strauss nella sua *Introduzione all'opera di Mauss*. (3)

Così attraverso la storia delle so-

cietà che conosciamo o attraverso i rapporti che ci trasmettono gli etnologi del folclore dei popoli detti «primitivi», appare chiaramente la trama di concetti fondamentali o valori simbolici che si organizzano come un «campo di forza» (4) vale a dire intorno a «un significato più o meno virtuale, capace di essere esplicitato in diversi modi espressivi nel corso dei secoli e in gran parte di civiltà»; nello stesso tempo questi contenuti o materiali dell'immaginario collettivo si riproducono come istituzioni sociali. «E la società di cui si tratta è quella che è formata, impastata, articolata dalla regola simbolica.» (5)

Per la necessità di schematizzare in poche pagine non esemplificherò i concetti più o meno astratti sopra esposti con risaputi apprezzamenti antropologici sulle regole dell'aleanza, esogamia, incesto, riti di passaggio, ecc.

Passiamo ora a un altro livello, alla articolazione fantasmatica o del soggetto. Credo sia importante sviluppare il *modello del desiderio* come lo esprime Freud nella soddisfazione allucinatoria del desiderio per cui è possibile vedere come si articolano l'immaginario e il desiderio, il simbolo e il fantasma. (5bis)

Secondo questo modello dell'apparato psichico l'eccitazione provocata dalle necessità interne dell'organismo troverà la sua espressione attraverso l'attività motoria - il bimbo lasciando l'utero materno esprimerà la fame per mezzo dell'agitazione e del pianto. La soddisfazione di questa necessità non la può

trovare da solo, è la madre che, dandogli il seno, provocherà la calma e il riposo. A livello organico o somatico l'alimentazione come richiesta esterna all'equilibrio somatico compie la sua funzione nel grande ciclo vitale; nello stesso tempo, nel livello psicologico si acquisisce l'esperienza della soddisfazione. Vale a dire che un'immagine mentale, la rappresentazione del seno, «la madre», viene associata all'eccitazione provocata dalla necessità. Al ripresentarsi della sensazione di fame, la relazione stabilita porterà al presente la rappresentazione dell'oggetto che l'esperienza ha associato alla soddisfazione. «E' questo movimento che chiamiamo desiderio. La riapparizione della percezione è la realizzazione del desiderio.» (6) Vale a dire la soddisfazione allucinatoria del desiderio.

L'oggetto immaginario - nel nostro esempio il seno materno - appare quando l'oggetto reale non è presente. Questa separazione tra la presenza e l'assenza fa sì che l'oggetto immaginario sia nello stesso tempo l'oggetto perduto e renderà possibile l'inserimento della rappresentazione nella catena significante nel linguaggio.

In questo modo la significazione che dipende dall'ordine simbolico, dal linguaggio, dalla società, sarà sempre legata alla rappresentazione e all'immaginario che è inseparabile dalla struttura del desiderio. Freud può dire così che il pensiero non è più che un sostituto del desiderio allucinatorio.

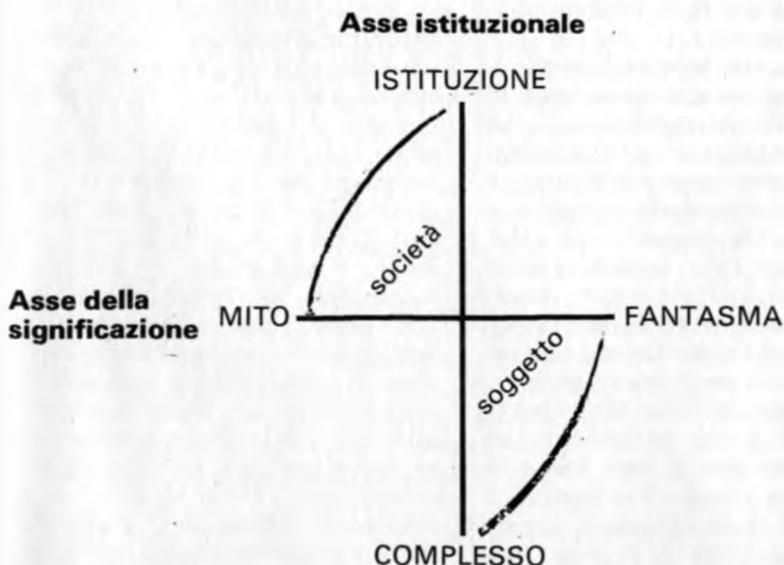
Su questa strada si costruisce il simbolismo inconscio che sarà la

materia del fantasma. Così la vita fantasmatica del soggetto rimarrà legata per sempre al desiderio da un lato e alla regola dell'ordine simbolico dall'altro.

La vita individuale si inserisce nella significazione, in una struttura del senso. Il mito è il contesto della significazione, è ciò che fissa il luogo e i concetti fondamentali che si organizzano «come un campo di forza»; nel mito assume significato il fantasma. Fantasma e mito sono due livelli dell'ordine simbolico che restano fortemente legati dalla istituzione sociale e dalla sua contropartita psicologica: il complesso. Levi-Strauss riconosce che esiste una corrispondenza tra la significazione inconscia di un mito – il problema che egli cerca di risolvere – e il contenuto cosciente che esprime

la trama del mito e che si risolve in ideologie e istituzioni. Diremo poi che questo «contesto di significazione» è simultaneamente sociale e individuale, soggettivo e oggettivo, cosciente e inconscio.

Il complesso, che abbiamo situato come quarto elemento – mito, fantasma, istituzione e complesso – fu definito alle origini della teoria psicanalitica come un insieme di rappresentazioni attuali, attive e al tempo stesso inconscie. Il complesso di Edipo – e il complesso di castrazione che vi è legato – è un sistema fondamentale di relazioni interpersonali in cui la persona trova il suo posto e se ne appropria. Il complesso ha sempre una funzione strutturante ed è la contropartita di una certa «istituzionalizzazione» della società. Potremmo proporre lo schema seguente:



Con ciò che abbiamo detto fino ad ora credo si abbiano gli elementi concettuali (seppure presentati in modo tremendamente schematico) basilari che ci permettono di sviluppare la seguente ipotesi sulla struttura della dominazione.

LA LEGGE E LA REGOLA

«Nella «minaccia» di castrazione che suggella la proibizione dell'incesto viene ad incarnarsi la funzione della legge in quanto essa istituisce l'ordine umano come, in modo mitico, illustra in Totem e Tabù la «teoria» del padre originario...»

Dizionario della psicanalisi (7)

Se vi è un'idea resistente a qualunque cambiamento, se vi è un «fatto» sciocco considerato come basilare e universale nella società, è la realtà del potere, del potere politico, del dominio.

La prova empirica della sua esistenza è la porzione quotidiana di esperienza di tutti e di ciascuno. La sua istituzionalizzazione si completa nella forma stato, principio di equivalenza di qualsiasi istituzionalizzazione. Il fantasmatico personale si costituisce e si riproduce sotto il suo dominio; le relazioni interpersonali lo rendono reale e apparente. Da qui la conclusione universale o quasi: la necessità del potere.

A proposito del mito della ineluttabilità del potere potremmo dire che: «alcune idee di base erano in accordo con i pregiudizi comuni e furono accettate da grandi settori della popolazione (...). Esso rag-

giunse facilmente un alto grado di accettazione. Era stato insegnato per lungo tempo, il suo contenuto era imposto con la paura, i pregiudizi, l'ignoranza, quanto da un clero geloso e crudele. Le sue idee penetravano il linguaggio più comune, contaminando tutti i modi di pensare e numerose decisioni molto importanti per la vita umana. Esso forniva modelli spiegando qualunque avvenimento concepibile – concepibile, voglio dire, per quelli che l'avevano accettato». (8) Certamente, Fayerabend nel paragrafo descritto parla della stregoneria e della possessione demoniaca, ma si tratta di un esempio che evidenzia che i «fatti» e la loro percezione confermano, e non possono che confermare, le teorie che li spiegano.

La coerenza del sistema di dominio si articola a diversi livelli della realtà sociale – a livello fantasmatico, mitico e istituzionale – e lo stesso ordine simbolico, come riconosce Franco Crespi, «può essere considerato, allo stesso tempo, come il *prodotto* del potere di chi si pone come autore e garante della legge, ma anche come il *fondamento* di legittimazione di questo stesso potere». (9) Ed è qui, nello stesso centro della mediazione simbolico-normativa, che l'operazione del potere deve essere smascherata. Se non lo facciamo, qualunque «utopia» di eliminazione radicale del potere viene ad essere assimilata alla ricerca di una società trasparente, senza conflitto, senza storia e di conseguenza senza scarto, senza mediazione simbolica, cosa che porta all'assurdo o della unità per-

duta del paradiso terrestre o della unità ritrovata della fine della storia, l'escatologia millenarista.

Il mito della ineluttabilità del potere si sostiene sulla struttura generale del dominio e fa parte dell'immaginario sociale in cui altri miti o altre «ideologie» portano il loro appoggio. Le teorie scientifiche non sfuggono a questo substrato mitico che funziona come il limite esterno di convalidazione di un particolare sistema razionale. (10)

Come punto di partenza dell'ipotesi che intendiamo sviluppare, consideriamo un esempio, scelto per due ragioni: la prima è la ampia diffusione e l'importanza nelle scienze sociali della teoria dello «scambio generalizzato», la seconda è che in un paragrafo è condensata la maggior parte degli elementi che ci interessano.

Scriva Levi-Strauss in *Le strutture elementari della parentela*: «E' il caso dello scambio. Il suo ruolo nella società primitiva è essenziale, perchè esso ingloba sia certi oggetti materiali, sia valori sociali, sia le donne; ma mentre rispetto alle merci questo ruolo ha progressivamente perso importanza a favore di altri modi di acquisizione, per ciò che concerne le donne, al contrario, ha conservato la sua funzione fondamentale: da un lato perchè le donne costituiscono il «bene» per eccellenza (...); ma soprattutto perchè le donne non sono un segno di valore sociale, bensì uno stimolante naturale; lo stimolante del solo istinto di cui la soddisfazione possa essere differita: il solo, di conseguenza, per cui, nell'atto dello scambio, e per la

percezione della reciprocità, possa operarsi la trasformazione da stimolante a segno, e definendo con questo processo fondamentale il passaggio dalla natura alla cultura, sbocciare in istituzione.» (11)

Sono qui presenti da un lato l'affermazione dell'asimmetria fondamentale dei sessi presentata come un dato della natura che non deve essere giustificato; dall'altro il riferimento alla soddisfazione sessuale differita come base dell'ordine simbolico in conseguenza del passaggio dalla natura alla cultura.

Se vogliamo sapere cosa significa questa costruzione teorica il primo passo, a mio avviso, consiste nel disarticolare la regola e la legge prima a livello della teoria e del concetto, poi in tutte le operazioni susseguenti.

Abbiamo visto che la regola è l'elemento fondamentale dell'ordine simbolico. La significazione è il risultato di un interscambio di segni che si rendono indipendenti dall'oggetto rappresentato. Come dice Origues: «la parola «pane» non dà da mangiare; il linguaggio non può sollecitare il «pensiero» senza sospendere la soddisfazione immediata del desiderio». (12) Attenzione però alla direzionalità che va dalla rappresentazione alla significazione nella frase «senza sospendere la soddisfazione immediata», giacchè nella materialità dell'esistenza è la sospensione o l'attesa che permette l'apparizione dell'oggetto immaginario (la rappresentazione allucinatoria).

Qualunque oggetto terzo o operatore simbolico può funzionare ipo-

teticamente come garante della regolarità dell'interscambio, vale a dire della regola. Solo successivamente l'ordine simbolico, ellegendo una interdizione come regola operativa, può sospendere la soddisfazione immediata come conseguenza dell'interdizione stessa. E' questa articolazione della regola con l'interdizione dell'incesto che produce la legge. «La legge primordiale è dunque quella che regolando l'alleanza sovrappone il regno della cultura al regno della natura...» (13)

Introduciamo a questo punto due osservazioni: primo il concetto di legge nella sua riconosciuta polisemia ingloba due accezioni diverse e in un certo senso opposte. Senza fare la storia di una idea complessa, possiamo circoscrivere due campi ben definiti: la legge come espressione del diritto, nella sua accezione giuridica è il prodotto di un gruppo umano per produrre determinati effetti sociali. Che le diverse dottrine abbiano sentito la necessità di separare la legge naturale dalla legge positiva non è che l'espressione della necessità di ostacolare l'arbitrio dell'autorità sovrana che fa la legge per un principio generale e astratto, «immutabile», per tenere il «legislatore» in una situazione di subordinazione a una regola - a un valore - superiore. Da ciò la assimilazione della legge alla ragione e a una non meno mitica volontà generale. Oppure la formula di Montesquieu: «Le leggi sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose». Questa considerazione permette il passaggio a un altro concetto di legge, il concetto scientifico,

basato sulla constatazione di una relazione regolare o sulla regolarità con cui si produce un fenomeno.

La differenza è fondamentale perché il primo contenuto semantico segnalato va di pari passo con l'idea di sanzione o di castigo: colui che si stacca dalla legge è punito dall'autorità, garante e sostegno della legge. Oggi nessuno può immaginarsi sanzioni per una molecola di gas ribelle alla legge di Boyle-Mariotte. Nè la molecola, apparentemente, sente il desiderio di ribellarsi.

Se esistono legge e castigo è perché esiste l'idea che un desiderio positivo *deve* essere proibito o canalizzato. Come ben dice Freud parlando delle proibizioni tabù: «Noi vediamo, in effetti, che necessità ci sarebbe di proibire ciò che nessuno desidera realizzare; quello che si trova severamente proibito deve essere oggetto di desiderio.» (14)

E' ciò che differenzia chiaramente il concetto di legge sociale o giuridica e il concetto, chiamiamolo scientifico, di legge.

La seconda osservazione riguarda in particolare la proibizione dell'incesto. La postulazione di una proibizione universale dell'incesto è coerente con un «progetto sociale» che vede il Padre come garante della legge, come fondamento di un ordine politico autoritario. La proibizione dell'incesto articola la filiazione e lo scambio in un sistema di asimmetria fondamentale in cui l'esogamia e le regole dell'alleanza vengono erette sulla base del mettere le donne tra gli oggetti sui quali si stabiliscono le transazioni tra gli uomini. (15)

«Ma è proprio perchè l'autorità politica, o semplicemente sociale, appartiene sempre agli uomini, e questa priorità maschile presenta un carattere costante, sia che si costituisca in un sistema di filiazione bilineare o matrilineare, come nella maggior parte delle società più primitive, sia che imponga il suo modello a tutti gli aspetti della vita sociale, come è il caso dei gruppi più sviluppati.» (16)

L'universalità di cui parlavamo – lontano dall'essere provata – in realtà si riferisce all'aspetto negativo delle regole sociali dell'accesso a determinate categorie di donne. Come dice Needham: «Le proibizioni dell'incesto non hanno di comune che il loro carattere di proibizione». (17)

Allo stesso tempo questa pretesa universalità di una legge basata su una proibizione che la erige ad archetipo di tutte le proibizioni le conferisce il carattere unico di essere nello stesso tempo una legge naturale e una legge sociale, ciò che determina il passaggio dalla natura al simbolico, al linguaggio, alla cultura.

In effetti dobbiamo considerare le proibizioni endogamiche per quello che sono in realtà, cioè prescrizioni di carattere sociale che, lontano dal fondare l'ordine simbolico, si appoggiano su di esso per perpetuare il potere politico. Come afferma un autore (18): «l'incesto è una nozione morale prodotta da una ideologia legata all'elaborazione del potere nelle società domestiche come uno dei mezzi di dominio sui meccanismi della riproduzione, e non

una proscrizione innata che sarebbe all'occorrenza la sola della sua specie: ciò che è presentato come peccato contro la natura non è in verità che peccato contro l'autorità.» (19)

Giunti a questo punto vediamo di utilizzare gli elementi che abbiamo per concretizzare lo schema proposto. Il problema della dominazione o del *Potere-Dominio* ha il suo fondamento e il suo sviluppo nel seno stesso dell'ordine simbolico o significante come conseguenza di una articolazione particolare della regola con un tipo specifico di proibizione nella regolazione dell'alleanza propria alle strutture endogamiche. *Questa articolazione*, dipendente dall'elezione di un operatore simbolico («terzo» elemento che permette la sostituzione dei termini nella struttura), il Padre come metafora, in quanto supporto della legge, avendo la funzione di proibire l'incesto, è il risultato di un «progetto sociale» particolare.

La trasformazione di una relazione contingente tra la *regola*, propria e necessaria alla significazione, e un operatore simbolico particolare in una relazione necessaria alla costituzione dell'ordine significante, è già un risultato della struttura del Dominio che questa relazione particolare instaura.

Così la sessualità e il potere appaiono strettamente legati nella struttura della dominazione, e questa associazione risulta dal modo particolare di legare la filiazione e lo scambio, le generazioni e i sessi, a partire da una stessa interdizione: l'interdizione dell'incesto. Tanto il concetto di lignaggio o segmento di

lignaggio, come il concetto generico di scambio sono troppo generali e non spiegano l'asimmetria di una relazione gerarchica: per farlo bisogna introdurre una differenza specifica e riferirsi all'interdizione dell'incesto. Ciò che si trasmette attraverso la filiazione esige, per fondare il potere, una gerarchia di status; ciò che si interscambia esige, nello stesso progetto, una gerarchia di sessi. (20)

Il contesto mitico, - contesto di significazione, in cui si organizzano come in un campo di forza i «valori» di una società determina il luogo dell'operatore simbolico; per questo il mito di Edipo è il mito centrale della società patriarcale. Le istituzioni sociali - matrimonio, riconoscimento del padre o dello zio materno, ecc. - nelle istituzioni «elementari» della parentela e attraverso la forma che assumono nelle nostre società - di cui la preponderanza della famiglia coniugale e la generalizzazione della organizzazione politica tendono ad occultare l'importanza della filiazione e dello scambio - si producono e riproducono sulle basi della «elezione significativa» che il mito esprime. Così il complesso che costituisce il soggetto (complesso di Edipo e di castrazione) attualizza i fantasmi individuali in concordanza con le istituzioni di dominio e la legge dell'inconscio si adegua alla legge dello stato, giacché l'una e l'altra si ricostruiscono mutuamente.

Perché un popolo possa seguire «le regole fondamentali della ragione di Stato», riconosce Rousseau, è necessario che «lo spirito sociale, il

quale deve essere l'opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa, e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono diventare per mezzo di esse»... «Ecco ciò che costringe in ogni tempo i padri delle nazioni a ricorrere all'intervento del cielo e ad onorare la saggezza divina, affinché i popoli, soggetti alle leggi dello stato come a quelle della natura, e riconoscendo lo stesso potere nella formazione dell'uomo e in quella dello stato, obbedissero con libertà e portassero docilmente il giogo della felicità pubblica.» (21)

Parafrasando Sahlins diremo per terminare che le forze materiali nella società costituiscono un insieme di possibilità e di necessità fisiche, organizzate selettivamente dal sistema culturale e integrate in quanto ai suoi effetti dalla logica che le ha motivate. (22)

E questa logica è la logica del potere. Inventiamone un'altra.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

NOTE

(1) Charles Morris, *Signos lenguaje y conducta*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1962. Pag. 33.

(2) Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Ed. Montaigne, Paris, 1962. Pag. 39.

(3) Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968.

(4) Edmond Ortigues, op. cit., pag. 199.

(5) *Ibid.*, pag. 200.

(5bis) Fantasma: termine psicoanalitico che designa una struttura inconscia che si esprime in uno scenario immaginario - come i sogni - determinato, in parte, da un desiderio incosciente.

(6) S. Freud, *L'interprétation des rêves*, P.U.F., Paris, 1971. Pag. 481.

(7) Laplanche et Pontalis, *Complexe de ca-*

stration. P.U.F., Paris, 1967.

(8) P. Fayerabend, *Contre la méthode*, Seuil, Paris, 1979. Pag. 45.

(9) F. Crespi, *Mediazione e progetto sociale*, Mondo Operaio, n° 3, 1979.

(10) J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Ed. de Minuit, Paris, 1979.

(11) C. Levi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967. Pag. 73.

(12) E. Ortigues, op. cit., pag. 210.

(13) J. Lacan, *Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris, 1966. Pag. 277.

(14) S. Freud, *Totem y Tabù*, Ed. Americana, Buenos Aires, 1943. Pag. 98.

(15) C. Levi-Strauss, op. cit., pag. 136.

(16) Ibid., pag. 136.

(17) R. Needham, *La parenté en question*, Ed. du Seuil, Paris, 1977. Pag. 127.

(18) Salvo il paragrafo che citiamo, le teorie di Meillasoux partono da considerazioni economiciste o utilitariste che non condividiamo.

(19) C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Ed. F. Maspero, Paris, 1975. Pag. 28.

(20) E. Ortigues, *La psychanalyse et les institutions familiales*, Annales n° 4-5, Luglio/ottobre 1972.

(21) J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Ed. Bry Ainé, Paris, 1857. Pag. 21.

(22) M. Sahlins, *Au coeur des sociétés*, Gallimard, Paris, 1980. Pag. 258.

quale libertà possibile?

In una situazione come quella attuale - caratterizzata sia da crisi, scossoni e mutamenti dei sistemi sociali vigenti nell'est come nell'ovest sia dal salutare crollo di molti miti che avevano trovato terreno favorevole nell'ambito della sinistra - è fuori da ogni dubbio che il movimento rivoluzionario, in special modo quello anarchico, debba guardare con occhio estremamente critico tanto la sua storia quanto l'insieme delle sue convinzioni al fine di ricercare una via che gli permetta di uscire dalla paralisi in cui ormai da tempo si trova.

Un'importante contributo in questo senso è dato dall'articolo «Il 1984 è iniziato nel 1968» di Nico Berti (Volontà n° 2/1980). Nell'articolo vengono acutamente analizzati e criticati alcuni punti basilari di gran parte della cultura della sinistra rivoluzionaria, in particolar modo quella degli ultimi dieci anni, e soprattutto quel mito della fatale catastrofe del capitalismo che si è dimostrato tanto nefasto per il movimento operaio e rivoluzionario dalla 1ª Internazionale ad oggi. Unitamente a questo mito - frutto della ideologia marxista ma che ha spesso contagiato anche l'anarchismo - Nico Berti critica sia la mistificazione demagogica operata dalla maggioranza dei rivoluzionari nei confronti della realtà sociale e dei movimenti ri-

voluzionari (emblematicamente soprattutto il movimento del '68, in cui la gran parte dei rivoluzionari suddetti militava), sia la semplicistica concezione della natura umana che spesso, legando inesorabilmente i destini dell'uomo allo sviluppo autonomo della storia, ha impedito di comprendere a pieno l'importanza rivestita dalla *volontà* e dall'*individualità* nella ricerca di una alternativa rivoluzionaria. Detto questo vi sono però alcuni passaggi del saggio di Berti che, forse per la complessità letteraria del saggio stesso, mi hanno lasciato perplesso e che credo valga la pena analizzare. Procedendo per sommi capi, se ho ben capito quanto viene affermato nel saggio, secondo il compagno Berti la situazione attuale sarebbe caratterizzata dalla scomparsa irreversibile della «lotta di classe proletaria a tendenza rivoluzionaria» dovuta principalmente all'attenuazione delle barriere visibili della disuguaglianza, alla creazione, grazie ai mass-media, di una «mentalità comune», al livello di partecipazione degli oppressi ai meccanismi della loro oppressione. Tutti questi fattori dipenderebbero dalla natura conflittuale delle società industriali dell'occidente, natura conflittuale che: «nella particolare struttura della divisione in classi e quindi nel modo particolare della disuguaglianza

da essa delineato, esprime la forma *possibile* della pluralità che questo contesto storico può dare. Questa pluralità data dalla disuguaglianza è dunque anche nello stesso tempo l'espressione massima della libertà, così che la forma particolare della disuguaglianza in classi della società industriale sta a condizione, anzi è *la* condizione della massima libertà possibile espressa da questa società. Complementare a questa pluralità possibile, e quindi a questa libertà possibile, è il relativismo culturale, a sua volta prodotto dei vari livelli della diversità sociale fondata anch'essa sempre sulla disuguaglianza» (pag. 11).

Per il compagno Berti quindi la massima espressione della «libertà possibile» oggi è senza alcun dubbio data principalmente dalle società industriali dell'occidente e quindi, aggiungo io, dal loro apparato istituzionale poichè: «se il relativismo culturale e il pluralismo sociale sono i fondamenti, anzi le condizioni della libertà, ne risulta che in questo contesto storico, che ha uno sfondo ancora borghese, la libertà possibile è fondata sulla disuguaglianza» (pag. 14). Riguardo ai movimenti rivoluzionari attuali Berti - dopo aver giustamente criticato i limiti analitici riguardo alla natura umana e l'attesa messianica, di eredità cattolico-comunista, del crollo del capitalismo - afferma che essi sono di natura essenzialmente totalitaria in quanto - opponendosi frontalmente ai «mali» (denominati dai marxisti «contraddizioni») generati dalla divisione in classi e dalla struttura dominante - essi non capiscono che: «in questo contesto storico, la «contraddizione» è l'espressione di un'ambivalenza tendenzialmente circolare perchè, nella misura in cui esprime la disuguaglianza esprime pure, di questa, la libertà possibile; così che, nella misura in cui il rivoluzionari-smo tende a far superare, a far chiudere questa «contraddizione», favorisce pure la chiusura delle libertà possibili date da

questo contesto storico. Mentre, diversamente, ogni qual volta questa società riesce a mantenere le «contraddizioni», essa si rinnova perpetuando se stessa e, con essa, la sua libertà possibile». (pag. 11). Per cui: «il rivoluzionari-smo non sa che fronteggiando le «contraddizioni» con una contrapposizione frontale - che in quanto tale sarà sempre incapace di abbattere il sistema - esso ottiene come risultato massimo la chiusura delle «contraddizioni» attraverso una soluzione totalitaria» (pag. 12). Parlando del problema della libertà infine il compagno Berti afferma: «L'unica, ma proprio l'unica, forza rivoluzionaria della storia è la libertà. *In qualsiasi modo si manifesti, in qualsiasi tempo si esprima, da qualsiasi soggetto si evidenzi.* (...) I modi, i tempi, i luoghi materiali della sua dinamicità sono sempre tappe progressive ma insufficienti rispetto a un suo irriducibile, infinito, universale tendere. Perciò le forme storiche del suo esprimersi e i soggetti che le interpretano - borghesia e proletariato nel mondo moderno - non sono altro che sue espressioni incompiute. Nessun soggetto sociale esaurirà mai la libertà *perchè è una forza che può assumere qualsiasi forma: la sua materialità si dà infatti come energia.*» (pag. 14).

Questi, sommariamente, i punti su cui credo occorra riflettere. Innanzitutto il problema della libertà. Mi pare che Nico Berti, forse per troppa enfasi, parlando della libertà finisca per considerare quest'ultima idealisticamente e la presenti come un qualcosa a sè stante, al di fuori della vita di tutti i giorni; una forza a sè stante che si materializza in un soggetto per poi abbandonarlo quando questo ha esaurito la funzione prefissata. A mio parere invece la libertà non è una cosa a sè stante, come il dio dei teologi al di fuori di tutto e di tutti, ma un'aspirazione, un'esigenza, che a causa dell'indeterminatezza della natura umana può o meno albergare negli individui

ma che comunque non può che trovare la sua origine ed il suo fondamento proprio ed esclusivamente nell'individuo e nella reale e concreta *volontà umana* di cambiare radicalmente. Volontà umana di mutare che nasce quando si giunge alla coscienza ed al rifiuto delle ingiustizie e delle infelicità poste alla base dei sistemi sociali vigenti e passati, ma che, come giustamente afferma Berti, non trova le sue giustificazione *nella storia ma contro la storia* poichè la storia finora realizzata altro non è che storia di oppressione, intolleranza e sfruttamento e dal suo seno non può che scaturire oppressione, intolleranza, sfruttamento mentre è follia aspettarsi che da essa scaturisca meccanicamente la rivoluzione liberatrice dell'umanità. Come anarchici inoltre dobbiamo ricordare che noi non perseguiamo la libertà metafisica, astratta ed irrealizzabile, di molti filosofi ma la libertà concreta di tutti gli uomini; libertà certo mai delimitabile con certezza ma reale, palpabile, che si esprime innanzitutto con la concreta possibilità da tutti conquistata di agire, sperimentare, mutare la vita ogni qualvolta se ne senta il bisogno o si voglia farlo. Un concetto di libertà quindi che non sta fuori dal mondo ma che, scaturendo dall'estrema complessità degli individui e dalla loro volontà di agire, li spinge ad andare – pena la perdita della libertà stessa – sempre oltre, in un continuo divenire, nella sperimentazione di diversi modi di essere e di vivere assieme. Certamente, questa maniera di intendere la libertà, col suo necessario corollario di uguaglianza, non potrà mai essere compiutamente immaginata o rigidamente istituzionalizzata proprio perchè ogni risultato raggiunto non dovrà essere un punto di arrivo ma un punto di partenza per nuovi orizzonti.

Passando al discorso circa la natura delle società occidentali Berti afferma giustamente che queste basano la loro salute sulla «contraddittorietà» – la qua-

le permette ad esse di inglobare e volgere a loro favore le diverse spinte che dalla società emergono – e sulla scomparsa della «lotta di classe a tendenza rivoluzionaria» (ma è mai veramente esistita?), ma credo esageri troppo sia nell'affermare che questa contraddittorietà è la base della «libertà possibile oggi», sia nell'individuare, come mi pare faccia, nelle strutture delle società occidentali le garanti di questa «libertà possibile». Innanzitutto perchè il pluralismo, e la «contraddittorietà», di cui fanno mostra le società occidentali (certamente preferibili all'opprimente monolitismo delle società dell'est) sono solo un pluralismo, ed una contraddittorietà, fittizi e di facciata. Questo in quanto detto pluralismo altro non rappresenta che l'espressione politica e culturale della pluralità degli aspiranti – o detentori – al potere e lo strumento da essi usato per far leva su particolari esigenze collettive; strumento che permette loro, esaudendo più o meno compiutamente dette esigenze, di presentarsi quale espressione compiuta di ogni aspirazione individuale e collettiva. Un pluralismo ed una contraddittorietà quindi ben lontani, a mio avviso, dall'essere espressione concreta delle diversità e dei bisogni individuali liberamente interagenti. Quali sono infatti le espressioni pratiche di questo pluralismo e di questa contraddittorietà, realizzazione della «libertà possibile» oggi?

Sono le burocrazie sindacali e le lotte da esse lanciate ambedue tese solo a controllare la «forza lavoro» in quanto elemento del processo di produzione al pari delle macchine? Sono la pluralità dei partiti, ed i loro progetti di società, che vogliono solamente assicurare il potere alle loro leadership? Sono le alleanze militari e gli accordi internazionali che preparano nuove ecatombi di popolazioni inermi e di «carne da cannone»? Lo stesso dicasi per il «relativismo culturale». Dov'è più l'autonoma cultura dei vari gruppi sociali se quasi tutti

sono, ed anche Berti lo riconosce, presi nel meccanismo di omogeneizzazione totalitaria della società di massa? Che relativismo culturale può esistere in una società in cui quasi nessuno si riconosce come individuo, gruppo o classe separata quando questa è la condizione prima perché una cultura veramente autonoma possa nascere? Dov'è questa sostanziale varietà culturale? Che reale diversità culturale esiste, ad es., fra il progetto teocratico, ammantato di misticismo medioevale, di papa Wojtyla e quello tecnocratico-mafioso, mascherato dal recupero del liberalismo, di Craxi?

Non sono forse queste, come pure tante altre, espressioni «culturali» di una identica volontà di dominio? A ben guardare questa e non altra è la sostanza del «pluralismo» e del «relativismo culturale» in cui siamo costretti a vivere; un pluralismo in cui, se qualche voce di dissenso realmente radicale si alza e non si accontenta di predicare nel deserto, viene repressa, spesso brutalmente, come possono testimoniare i molti compagni arrestati, perquisiti, sorvegliati quotidianamente per i più futili motivi. E come può essere realmente pluralista una società, essere incarnazione della «libertà possibile», se, come lo stesso Berti ammette, detta società è dominata dal potere ed il potere è tendenzialmente totalitario? Mi si comprenda, con tutto quanto detto non voglio assolutamente affermare che tutte le società sono identiche, che l'organizzazione delle società industriali dell'occidente è uguale a quella della società dell'est oppure che il sistema sociale in cui viviamo sia identico al fascismo. Voglio solo dire che – rimanendo l'essenza ed il fine ultimo di ogni potere il totalitarismo assoluto, ed anche il compagno Berti con questo concorda – le diverse istituzioni di cui il potere si serve non possono che servire principalmente che al potere stesso e che l'«eredità attiva delle conquiste liberali fatte dalla civiltà borghese»

(civiltà borghese che proprio perché civiltà di una sola classe e non di tutta l'umanità non ha mai potuto realizzare soddisfacentemente i postulati innovatori del liberalismo – libertà individuale, diritti umani, libera iniziativa – limitandosi ad attuare solo le parti che, dalla libera impresa – ben diversa dalla libera iniziativa – all'opposizione alle improduttive ingerenze burocratiche, più facevano comodo al suo sviluppo) e la «libertà possibile» non vanno cercate né nelle strutture portanti delle società occidentali e nel loro pluralismo di facciata né, tanto meno, nel «gioco delle parti» della borghesia e del proletariato. L'eredità attiva del liberalismo – purgata quindi delle parti caduche perché volte al solo favore di una classe – va a mio parere ricercata al di fuori e spesso contro gran parte di coloro che si fanno alfieri della cultura liberale, da Zanone a Settembrini, da Pellicani a Pannella. Va ricercata in quei barlumi di autonomia individuale ed intellettuale che sono ancora presenti (ma fino a quando vista la massiccia massificazione?) nella nostra società. Così come la «libertà possibile oggi» non è certo garantita o rappresentata principalmente né dalle strutture dello stato, né dai disegni più o meno velleitari dei vari progetti liberal-socialisti e neppure dal fossilizzato e sempre più vacuo contrapporsi di proletariato e borghesia. La «libertà possibile» nell'occidente attuale (come nell'oriente) è semmai da ricercare in quei sempre più scarsi, ghettizzati o repressi esempi di vita associativa diversa e nella sperimentazione, nella volontà di raggiungere modi di stare insieme non gerarchici; modi che, una volta tradotti in pratica, mostrano spesso dei grandi limiti ma che tuttavia rappresentano reali tentativi di immaginare e praticare la «libertà possibile oggi».

Per tutti questi motivi – e pur senza rifiutare in alcuna maniera di capire e valutare le profonde e sostanziali diffe-

renze esistenti fra società a democrazia parlamentare, fascismi e paesi del «socialismo reale» – i rivoluzionari sinceri non possono e non debbono in alcun modo farsi coinvolgere in strutture che non possono ad essi servire se realmente vogliono l'emancipazione umana. Certamente la forma di lotta usata in un regime fascista può e deve essere diversa da quella usata in un regime democratico parlamentare, ma in ogni caso identica deve rimanere la «qualità», totale ed inconciliabile, della opposizione, identico il fine ed identico il principio informatore dei mezzi usati: la volontà e l'impegno individuale, non delegati, diretti. Uniche condizioni queste perché la libertà possa essere voluta ed inventata e non attesa e ricevuta da un qualsiasi agente (dalla «storia» dialetticamente intesa al «partito di classe») esterno agli individui.

Ultimo punto del saggio di cui mi sembra opportuno parlare è quello riguardante la natura dei movimenti rivoluzionari. Come già dicevo all'inizio, concordo con Berti nella critica sia della messianica attesa del «crollo del sistema», sia della semplicistica, consolatoria e pericolosa concezione della natura umana; concordo pure con gran parte dell'analisi di quello che è stato il movimento del '68 anche se non va dimenticato che è all'interno di questo movimento che si sono risvegliate alcune tendenze, quale quella anarchica, senza dubbio positive, nonostante la vita travagliata che hanno vissuto e che vivono. Credo inoltre che il fallimento del movimento iniziato nel '68 vada ricercato soprattutto nel fatto che esso *non si è opposto totalmente* alla struttura dominante – principalmente a causa del suo maldestro e fittizio porsi come movimento del proletariato – che lo ha portato a settorializzare la sua potenzialità di lotta in una miriade di battaglie che, queste sì, in gran parte hanno favorito il rinvigorirsi del riformismo pienamente

inserito nella struttura di potere.

Ed inoltre se è vero che dal '68 ad oggi non si è assistito ad una crisi del potere talmente forte da metterne in crisi l'esistenza è altrettanto vero che se il movimento rivoluzionario avesse avuto chiara la sua natura di movimento nato da rivolte individuali ed avesse riconosciuto come basilare il momento della rivolta e della volontà individuale avrebbe evitato innanzitutto di scimmiettare comportamenti e forme organizzative del riformismo – il tutto giustificato con l'acquisizione del «senso della storia» – ed in secondo luogo di cadere nella trappola delle lotte fatte *per* i proletari, portate a questi dall'esterno senza comprendere la reale situazione sociale, accecato dal presupposto marxista che il proletariato *deve* essere la «classe rivoluzionaria» per eccellenza. Evitando questi errori i rivoluzionari avrebbero potuto forse dispiegare compiutamente le loro potenzialità, non solo con una opposizione negativa al potere ma anche con uno sforzo di invenzione e sperimentazione di forme di libertà che sono quasi totalmente mancate essendo ogni energia assorbita nella lotta di volta in volta lanciata «dall'organizzazione».

A questo punto vorrei fare una breve digressione su una questione di metodo. Berti afferma che esiste una «obiettiva convergenza storica tra la vocazione tendenzialmente totalitaria del potere in quanto tale e la vocazione tendenzialmente religiosa di un certo rivoluzionarismo» (pag. 12). Pur concordando con tale affermazione ritengo necessario puntualizzare come il criterio delle «oggettività» sia troppo vago per poter giudicare basandosi solamente, o principalmente, su di esso. Il compagno Berti sa meglio di me che, soprattutto per quello che riguarda i problemi sociali ed umani, l'oggettività assoluta non esiste poiché ogni fatto, ogni situazione, viene percepita dagli individui in maniera di-

versa a seconda della cultura, dell'esperienza personale, della situazione sociale ecc. Inoltre seguendo il solo criterio della «oggettività» si può con esso dimostrare tutto ed il contrario di tutto finalizzando poi tali dimostrazioni a qualsivoglia obiettivo. Ed è così, che, ad esempio, per i marxisti gli anarchici sono «oggettivamente provocatori», «oggettivamente alleati della reazione», «oggettivamente dei sognatori» e via dicendo. Per questi motivi reputo che, per rendere più complete le nostre valutazioni (e sia che esse riguardino noi, sia che riguardino i nostri avversari) unitamente al criterio della «oggettività» si accompagni, ove è possibile conoscerlo, quello della «soggettività», cioè della «intenzione» con cui viene affrontato un problema o un avvenimento.

Tornando al discorso precedente, Berti afferma che il «rivoluzionarismo» non otterrà mai nulla proprio perchè si contrappone frontalmente al potere volendo la fine delle «contraddizioni» e la costruzione di una «società trasparente». Ed è questo a mio parere il punto meno chiaro e più discutibile del saggio. Occorre infatti chiedersi cosa si intenda con la espressione «contrapposizione frontale». Se con essa si intende la contrapposizione che nasce sul terreno economico fra borghesia e proletariato e che si traduce anche in opposizione politica - i vari «partiti operai» - io credo che, contrariamente a quanto affermato da marxisti, operai e simili, partendo dal solo livello di «classe», dal livello cioè economico-sociologico, una «contrapposizione frontale» sia impossibile. Impossibile non solo per la strumentalizzazione da parte degli organi di partito della supposta «lotta di classe», ma proprio perchè la «lotta di classe» in quanto tale non può mai esprimere da sola la estrema complessità e vastità della lotta rivoluzionaria. La «lotta di classe», rimanendo principalmente espressione della sola dimensione economica

della società, può esprimere forme di lotta anche radicali ma non prefigura quasi mai la volontà di costruire una società basata su presupposti radicalmente diversi; questo proprio perchè eleva a principale, o unica, fonte di disuguaglianza e di oppressione la divisione economica in classi. La storia dimostra che la «lotta di classe», anche la più radicale, occuperà, ad esempio, le fabbriche e ne esproprierà i detentori per farle poi gestire, nel migliore dei casi, agli operai e non per cominciare a praticare una visione radicalmente diversa della necessità di produrre, una visione che porti - c'è da augurarselo - alla distruzione delle fabbriche stesse. Tali forme di «contrapposizione frontale» possono essere facilmente inglobate dalla struttura di potere (come dimostrano la concessione di Consigli Operai con funzioni anche direttive come in Ungheria o Svezia, l'«autogestione» jugoslava o certi aspetti della cogestione tedesca) ed anzi servire al potere stesso nel suo disegno totalitario. Ed è proprio in contrapposizione a questa restrittiva visione economicistica che si situa l'intuizione anarchica della lotta rivoluzionaria come lotta globale che va oltre, pur comprendendolo, il solo aspetto economico; una visione della lotta che basandosi principalmente sulla coscienza e sulla volontà individuale non può non contrapporsi frontalmente e totalmente ad ogni potere, ad ogni esclusivismo.

Una lotta questa che ponendosi come fine quello di permettere ad ogni individuo di esprimersi totalmente non costruirà certo una «società trasparente» o priva di «contraddizioni», ma le cui «contraddizioni» non saranno quelle esistenti fra chi ha e chi subisce il potere ma quelle che emergono quando si traducono in pratica le infinite diverse visioni della vita; «contraddizioni» per noi oggi difficilmente immaginabili, ma che, svolgendosi su un piano di uguaglianza, potranno forse inventare e tra-

durre in pratica la «libertà possibile». A mio giudizio perciò, se si riconosce la necessità primaria della rivolta e della volontà individuale, la «contrapposizione frontale» non è deleteria per i rivoluzionari, ma la condizione prima per il loro essere tali come pure per poter costruire un mondo diverso.

Una «contrapposizione frontale» a tutte le forme di gerarchia e di potere che va intesa, a mio parere, non solo come contrapposizione *politica* alla classe dominante ma principalmente come irriducibile opposizione e rifiuto individuale ad appoggiare, o partecipare, ad una qualunque struttura autoritaria. Il potere (intendendo con tale espressione la volontà di dominio perseguita da individui o classi) non è così stupido o così immutabile come a qualcuno piace raffigurarlo ed è per questo che esso muta radicalmente le sue forme storiche per mantenere immutato il suo aspetto fondamentale, la sua ragion d'essere: l'oppressione dell'uomo sull'uomo perseguita nelle più svariate maniere.

Come afferma Berti nelle società attuali, all'ovest come all'est, il potere sta facendo della continua «crisi» delle sue forme storiche e della concessione di «spazi di libertà» (pensiamo ai nuovi sindacati polacchi) uno dei più pericolosi strumenti per la perpetuazione del dominio, ben cosciente che la libertà quando non è *direttamente conquistata* - e vissuta come continua contrapposizione al potere stesso - è solo una nuova gabbia di cui però si fatica molto a vederne le sbarre. La storia insegna infatti che la libertà, per essere tale, non può che essere una *continua conquista* poiché quando le «forme esteriori» della libertà vengono concesse, «motu proprio» o quasi, dall'alto la gente, non conoscendone il valore, non ne può realmente usufruire e rimane schiava nella stessa maniera di quando quegli spazi non esistevano; rimanendo contempora-

neamente sempre più sconcertata perché difficilmente capisce contro cosa combattere non vedendo, pur sentendola, alcuna oppressione tangibile.

In questa situazione di «crisi» è certo necessario non far chiudere gli eventuali «spazi di libertà» creati dal potere per i suoi scopi, ma sta ai sinceri rivoluzionari agire per far sì che questi «spazi» non siano solo scatole vuote funzionali al mantenimento della dominazione ma diventino momenti da usare contro ogni aspetto della dominazione stessa per acquisire quanto più possibile libertà concreta, da tutti usufruibile. Occorre quindi lavorare per trasformare la «crisi» delle *forme storiche* del potere in crisi irreversibile non solo di esse ma anche dell'*essenza* del potere stesso.

Nico Berti afferma che non ci si può basare sulla sola volontà individuale per un radicale cambiamento sociale ed in parte ha ragione poiché un solo individuo (o un piccolo numero di individui quale è oggi il movimento anarchico) non può, da solo, abbattere questa società. Ma è altrettanto vero che, paradossalmente, anche un solo individuo può rappresentare la volontà rivoluzionaria e che, come mi sono sforzato di dimostrare fin'ora, la rivoluzione sociale non avverrà tanto quando ci sarà un soggetto sociale «oggettivamente rivoluzionario» ma principalmente quando le volontà individuali di gran parte dei componenti della società vorranno cambiare e si impegneranno per farlo. La storia trabocca di «soggetti sociali obiettivamente rivoluzionari» ma trabocca anche di rivoluzioni che non hanno, alla fine dei conti, rivoluzionato niente e mi pare cecità il voler legare indissolubilmente a detti soggetti la volontà di realizzare una società libertaria. Ecco perché io credo che, pur se ora ci troviamo in un periodo di transizione, non sia persa ogni speranza e poiché in ogni caso gli individui, coi loro problemi e con le loro insoddisfazioni, continuano

ad esistere ritengo giusto continuare a comunicare ad essi la nostra insoddisfazione e la nostra volontà di lotta. Se è vero, come è vero, che la rivoluzione non va cercata ma inventata chi può sapere quando questo desiderio di inventare e realizzare si allarga da pochi individui a gran parte della comunità? Giustamente si può presumere che in particolari momenti storici, o quando per molti l'oppressione è palpabile quotidianamente, sia più facile la maturazione rivoluzionaria di gran parte degli oppressi, ma ciò non deve toglier nulla né alla qualità e alla globalità della nostra lotta né alla nostra volontà di portarla avanti. Le aspirazioni alla libertà, e quindi le idee anarchiche, non sono nate tanto da una precisa contingenza storica (anche se in alcune epoche - pensiamo alla seconda metà dell'ottocento - si sono radicate in vasti strati sociali) e dal più remoto passato sino ad oggi ci sono sempre stati individui, pochi o molti,

che muovendosi contro la storia hanno agito e si sono tramandati la volontà di inventare la rivoluzione e la libertà, ma se noi oggi ritenessimo inutile o dannosa la contrapposizione frontale a tutti gli aspetti del potere e ci chiudessimo nel nostro guscio pensiamo forse che domani altri sentirebbero questa esigenza e questa volontà? Presumo che, proprio per la massificazione imperante, molto probabilmente noi saremmo gli ultimi «esemplari» di una specie in via di estinzione. I modi con cui tradurre in pratica la nostra volontà di lotta sono certamente - come dicevo all'inizio di questo lungo e forse frammentario ragionamento - tutti da rivedere o da inventare ma è proprio partendo dalla *radicalità*, dalla *globalità* e dall'*inconciliabilità* del nostro opporci, innanzitutto in quanto individui pensanti, ad ogni volontà e ad ogni forma di dominio che potremo farlo.

Franco Melandri



il significato universale della libertà

Cercherò di rispondere sinteticamente alle obiezioni del compagno Melandri. Devo dire subito, però, che esse mi hanno dato un'ulteriore conferma delle difficoltà di «comunicazione» esistenti nel movimento anarchico; difficoltà dovute, fra l'altro, proprio al diverso modo di valutare la situazione creatasi con l'esaurimento dell'ondata rivoluzionaria iniziata nel '68. La causa principale di questa cattiva comunicazione credo risieda comunque nel fatto che esiste ancora, in maniera molto forte, la tendenza a valutare le cose solo ed esclusivamente attraverso un'ottica ideologica con la conseguenza di sovrapporre a volte un giudizio sul *dover essere* con un giudizio sull'*essere*. In altri termini, di scambiare i propri desideri e le proprie aspirazioni per verità oggettive, di sostituire ai giudizi di fatto i giudizi di valore. Vediamo comunque di entrare subito nel merito della questione.

Intanto, nessuna concezione idealistica, da parte mia, della libertà, anche se, come sostiene giustamente il compagno Melandri, forse l'enfasi mi ha preso la mano nell'esposizione «letteraria» del concetto. Quello che volevo dire è semplicemente questo: nella situazione di transizione causata dal passaggio dal dominio capitalistico al dominio tecnoburocratico, le classi subalterne si sono

trovate in una situazione a dire poco «confusa». Il movimento impresso dalla forza dinamica di tale transizione ha spostato di molto «il gioco delle parti», nel senso che *non vi è più una coincidenza fra il piano dell'oppressione sociale e il piano dell'oppressione politica*. E' questo un tipico risultato dell'azione riformista della socialdemocrazia a tendenza totalitaria ed assistenziale: dare progressivo benessere sociale (anche se sempre minore e relativo rispetto a quello goduto dalle classi dominanti) a scapito della libertà politica. Ciò non significa, beninteso, che si arrivi all'annullamento delle libertà. Le libertà possono rimanere, anche aumentare, con il significato però che non sono più conquistate ma concesse: proprio esattamente come nell'età dell'assolutismo.

La non coincidenza fra il piano dell'oppressione sociale e il piano dell'oppressione politica «spiazza» l'ingenuità analitica del nostro rivoluzionarismo odierno ancora invasato com'è di schemi ottocenteschi. Esso è costretto cioè a scoprire, con gravi traumi ideologici, che lo sfruttamento non sempre coincide con la disuguaglianza, che un minor sfruttamento è del tutto compatibile con un tasso altissimo di disuguaglianza, che questa differenza è la causa della pace sociale la quale è minata solo dalla peri-

feria, vale a dire dalle rivolte dovute al marginalismo sociale. Quasi in proporzione geometrica quanto più aumenta la conflittualità prodotta da questo marginalismo, tanto meno viene a svilupparsi uno scontro sociale di classe proprio perchè nella differenza fra il piano dell'oppressione sociale e il piano dell'oppressione politica si è allargato a dismisura il ventaglio della gerarchia sociale. Le classi tendono sempre di più a diventare ceti mentre, di conseguenza, lo scontro sociale, si fa sempre più imprevedibile, settoriale, corporativo, discontinuo, *dislocato*. Dislocato nel senso che attraversa quasi tutta la gerarchia sociale: lo sciopero, ad esempio, viene fatto anche da ceti molto privilegiati. Insomma, è tutto un quadro sociale ed istituzionale lontano mille miglia da come viene raffigurato demagogicamente da buona parte della pubblicistica rivoluzionaria odierna.

Ora, è in questa situazione che la libertà viene ad essere a sua volta *dislocata*: essa cioè non è più solo il risultato della lotta di classe, non è più solo il prodotto dello scontro fra classi subalterne e classi dominanti. Appunto: è finita l'età del liberalismo. Avviene allora che anche la libertà si fa imprevedibile, discontinua, corporativa, proprio perchè essa è fenomenologia di uno scontro sociale imprevedibile, discontinuo, corporativo. La non coincidenza, come differenza, fra il piano dell'oppressione politica e il piano dell'oppressione sociale, porta dunque ad una autonomia della libertà politica dalle condizioni sociali di classe della libertà stessa. Questa autonomia politica della libertà (che fra l'altro bene spiega, come contraccolpo, l'invocata autonomia del politico da parte di un certo leninismo di riflusso) può quindi presentarsi solo come libertà politica, nella misura in cui il processo di socialdemocratizzazione, trasformando progressivamente le classi in ceti, omogeneizza culturalmente il corpo so-

ciale. Nel distacco fra la libertà politica e le condizioni sociali, nella divisione fra l'istanza concreta e storica della domanda di benessere, pace, tranquillità e sicurezza del corpo sociale, sempre più culturalmente omogeneo e l'universalità sempre più astratta di libertà politica, si sviluppa il progressivo assolutismo dell'età tecnocratica. La domanda di libertà si fa quindi sempre più astratta, universale, autonoma, si presenta insomma sempre di più come una libertà «idealistica»: esattamente come la domanda di libertà che viene dai paesi comunisti.

Questa è la situazione verso cui stiamo andando, una situazione che nessuna volontà rivoluzionaria può cambiare perchè nessuna volontà rivoluzionaria può far ritornare la coincidenza fra il piano dell'oppressione sociale e il piano dell'oppressione politica: la storia, si sa, non torna indietro. Questa non coincidenza è stata il frutto della rivoluzione fatta dalla tecnoburocrazia dalla rivoluzione russa in avanti, una rivoluzione che solo la cecità della teologia marxista (di cui molti anarchici, purtroppo, sono preda) ha impedito a molti di riconoscere. In tutti i casi, è da qui che bisogna partire. Ma partire da qui, e concludo su questa prima obiezione, significa abbandonare gli schemi della coincidenza fra il piano dell'oppressione sociale e il piano dell'oppressione politica, perchè solo in tal modo potremo vedere, capire e denunciare le concessioni delle libertà, il venir meno della libertà con il parallelo aumento della pace sociale e del benessere sociale, solo così potremo pensare di iniziare una lotta per la libertà senza giustificazioni sociali (se ce ne sono tanto meglio), solo così, insomma, potremo universalizzare questa lotta come valore assoluto, proprio perchè solo riconoscendolo come tale sarà possibile far nuovamente coincidere la lotta per la libertà con la lotta per l'uguaglianza.

Veniamo adesso al concetto di «liber-

tà possibile». E qui devo nuovamente riprendere quanto ho detto all'inizio. La libertà possibile che io ho cercato di rappresentare non è la libertà possibile da me desiderata. Io ho cercato di spiegare un *essere*, non di esprimere un *dover essere*. La società attuale produce questa libertà, che è il massimo di libertà possibile per questa società, e per qualsiasi altra società che non sia la società anarchica. La libertà possibile prodotta da questa società non è il risultato dell'applicazione della dottrina politica afferente a questa società, ma la conseguenza dello scontro storico fra società liberale in declino e società tecnocratica in ascesa. Essa, infatti, si dà proprio come possibile, come il massimo della possibilità, perchè non è il prodotto di una volontà soggettiva (non importa se intendiamo qui volontà soggettiva rivoluzionaria o di potere), ma il risultato oggettivo di uno scontro storico, per ora senza alternative: infatti l'alternativa rivoluzionaria, in quanto egemonizzata dal marxismo, è del tutto subalterna all'avanzata tecnoburocratica. Anzi, a dir meglio, l'iniziativa rivoluzionaria ha lavorato di fatto in questi ultimi decenni quasi a completo favore di questa ascesa, spianando davanti la strada, come avanguardia, per l'avanzamento del dominio tecnoburocratico. I colpi di piccone dati all'edificio liberale non si sono risolti in nessun spazio rivoluzionario, ma in progressivo insediamento tecnoburocratico. Ciò è particolarmente drammatico qualora si pensi che la libertà possibile non è il limite di una forza nuova destinata allo sviluppo, ma il resto di una forza vecchia destinata all'estinzione. La libertà possibile, è, in altre parole, il resto di un passato. Davanti c'è solo il Gulag.

Ora, anche qui, il riconoscimento di questa situazione non può avvenire solo attraverso il rifiuto ideologico di uno scontro che sta avvenendo al di fuori del nostro raggio d'azione. Il rifiuto ideolo-

gico può darsi se si è portatori di una iniziativa storica all'altezza delle proprie pretese e dei propri desideri ideologici ed ideali. Diversamente, il rifiuto ideologico si tramuta immediatamente in giudizio ideologico morale senza prospettive d'azione. Che il pluralismo attuale non sia il nostro pluralismo non occorre dirlo; che esso non sia nemmeno una parvenza del nostro, anche questo non occorre dirlo. Ma che esso sia, in questo momento e per quanto dureranno i resti della società liberale, l'unico pluralismo è una constatazione storica che nessuna volontà rivoluzionaria può far cambiare di valore.

Con questo, tuttavia, non c'è nessuna suggerimento da parte mia per l'accettazione passiva di tale pluralismo. Si tratta di qualcosa d'altro, e precisamente del fatto che l'eredità attiva delle conquiste liberali si è trasformata, in questa situazione di transizione, come eredità attiva delle conquiste storiche della libertà. La progressiva autonomia della libertà politica, cui facevo riferimento sopra, proprio a causa della non coincidenza fra il piano dell'oppressione sociale e il piano dell'oppressione politica, si sta rivelando sempre di più come valore assoluto perchè priva di un preciso referente sociale: le libertà borghesi, a causa della mancanza dell'alternativa rivoluzionaria al progetto feudalizzante della tecnoburocrazia, si stanno cioè rivelando come conquiste generali, astratte. Vale a dire che smettono data questa situazione storica, di essere borghesi per diventare di tutti. La progressiva estinzione della borghesia come classe sociale esalta quindi sempre di più questa tendenza all'astrazione, all'universalità delle originarie libertà di classe della borghesia nate inizialmente quale strumento di dominio della borghesia stessa.

Se le cose stanno così, è evidente allora che la nostra valutazione ideologica deve (nè potrebbe essere diversamente)

partire da questo riconoscimento storico. Ciò significa che bisogna riconoscere questo livello come una eredità irrinunciabile. Questa libertà va quindi difesa anche contro l'assalto di un certo rivoluzionarismo che la vorrebbe abbattere perchè la ritiene borghese. Il compito degli anarchici non è denunciare l'incompiutezza di classe del liberalismo, per far sorgere dalla classe proletaria un'altra libertà. Ciò è semplicemente un non-senso. *E', soprattutto, assegnando un significato universale alla libertà, dissociandola da ogni reazionaria collocazione di classe, che gli anarchici realizzano il loro compito storico.* Mai, come in questo momento storico, la libertà va difesa ed esaltata senza nessun'altra considerazione che non sia data dalla stessa libertà per quel tanto che essa si realizza, pur nella sua storica incompiutezza. Gli anarchici non possono mai dimenticare che ogni altra conquista sociale viene sempre dopo aver conquistato spazi maggiori di libertà, e che quindi la libertà ha tempi e modi del tutto autonomi che non sempre coincidono con i livelli sociali di una progressiva uguaglianza fra gli uomini.

Occorre ribadire soprattutto questo punto di fronte all'obiettivo convergenza storica fra la vocazione tendenzialmente totalitaria del potere e la vocazione tendenzialmente religiosa di un certo rivoluzionarismo. Una convergenza che è data, non a caso, dal fatto che entrambe queste forze hanno un fondamentale elemento soggettivo in comune: *la visione della libertà accompagnata sempre da una giustificazione.* Non importa di quale ordine e tipo sia tale giustificazione: se di ordine morale, politico, sociale, religioso, culturale. Rimane il fatto che una libertà giustificata è sempre un risultato, un resto, una conseguenza, un derivato. Esattamente tutto il contrario della visione anarchica che la pone invece come primaria, come compiuta, come globale, come causa, soprattutto

come infinità. Sappiamo che estremizzandola essa comporta, inevitabilmente, divisione e lacerazione nel corpo sociale, alienazione della vita civile rispetto alla vita politica, divisione fra vita privata e vita civile e politica. Così all'infinito, per quel tanto che è possibile dividere dentro la solidarietà del corpo sociale che si deve dare per scontata e naturale. La libertà come divisione e perciò, nel suo risultato, come moltiplicazione delle libertà: ecco la grande paura di ogni integralismo. L'obiettivo, storica convergenza fra la vocazione tendenzialmente totalitaria del potere e la vocazione tendenzialmente religiosa di un certo rivoluzionarismo si pone proprio come barriera di fronte a questo dilagare, di fronte a questa radicale laicità della libertà che non vuole avere giustificazioni.

Solo e soltanto in questo senso è possibile concepire quello scontro frontale con il potere (e con tutti quelli che hanno paura della libertà senza giustificazioni, e sono tantissimi) che giustamente il compagno Melandri ricorda come carattere primario dell'anarchismo militante. Scontro frontale con il potere, però, in quanto e innanzitutto scontro politico ideologico, culturale, perchè come anarchici questo è il nostro compito e questo lo possiamo fare fino in fondo. Come scontro sociale di classe, invece, non lo possiamo inventare, nè fare come se ci sia, nè tantomeno affermare che c'è indicandolo nelle lotte e nelle rivolte del marginalismo sociale (che dobbiamo, però, in tutti i casi favorire). Noi dobbiamo fare in modo che questo scontro ci sia (ma le condizioni storiche non mi sembrano affatto favorevoli, vedi Fiat); non possiamo però sostituire questa mancanza con la nostra presenza: il sostituitismo (figura politica del leninismo) è ancora una volta una forma di integralismo ideologico, cioè una forma di potere.

Di fronte a una condizione storica sem-

pre meno favorevole ad una rivoluzione sociale di classe, potrà forse entrare in crisi temporaneamente la dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo, non certo la sua dimensione etica, cioè la

lotta irriducibile per la libertà sempre e comunque. Creda il compagno Melandri, ma lo so che lo sa, che già questo è un fronte difficile da tenere.

Nico Berti



ABBONATEVI!



Abbonamento annuo L. 6.000
(Esteri il doppio)

Versamenti:

C.C.P. 10928315 intestato a Francesco Codello
Casella postale aperta
31049 VALDOBBIADENE (TV)

**Utopia?
Utopia!
Un convegno
sull'utopia?**

Il Centro Studi Libertari
«Pinelli» e il C.I.R.A.
stanno organizzando un convegno
sull'utopia.

Per informazioni scrivere a:
Centro Studi Libertari «Pinelli»
Viale Monza 255
20100 Milano

ALTRI TITOLI DELLE EDIZIONI ANTISTATO

Louis Mercier Vega, **La pratica dell'utopia**,
pagg. 192, L. 2.500.

Cinque saggi sull'anarchismo ieri, oggi, domani.

Colin Ward, **Anarchia come organizzazione**,
pagg. 208, L. 3.000.

L'anarchismo interpretato come una teoria
dell'organizzazione sociale.

AA.VV., **I nuovi padroni**, pagg. 512, L. 6.000.

Atti del Convegno internazionale di Studi sui nuovi padroni
(Venezia, 25-26 marzo 1978).

Louis Mercier Vega, **Azione diretta e autogestione
operaia**, pagg. 143, L. 2.500.

Il progetto e la pratica della controsocietà operaia
dall'inizio del secolo sino alla soglia di nuove rivolte.

Fabio Santin/Elis Fraccaro, **La rivoluzione volontaria**,
pagg. 102, broccura L. 10.000, rilegato L. 13.000.

La vita del più conosciuto anarchico italiano rievocata
attraverso un fumetto che interpreta la vita italiana
dell'ultimo secolo.

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXIV n. 4
ottobre/dicembre 1980
spedizione in
abbonamento postale
Gruppo IV - Treviso

● Roberto
Ambrosoli

FIAT/Sindacato:
un conflitto tattico

● René
Lourau

Autogestione, istituzionalizzazione,
dissoluzione

● Albert
Meister

La mistificazione
del cambiamento

● Massimo
La Torre

Contro il garantismo?



ISTITUZIONI E IMMAGINARIO SOCIALE

● Franco
Crespi

Mediazione, norma
potere

● Piero
Flecchia

Le strutture della
libertà

● Eduardo
Colombo

Il potere del simbolico,
la contingenza della legge

