

Ripensare la politica

Immagini del possibile e dell'alterità

a cura di

Emanuele Profumi e Alfonso M. Iacono

anteprima

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Finanziato con i fondi del PRA 2017
«La mutevole ambivalenza epistemologica delle immagini.
Invenzione, espressione, comunicazione»,
responsabile scientifico prof.ssa Maria Antonella Galanti.

© Copyright 2019
Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675481-3
ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

La mia generazione ha perso la battaglia culturale! E questa, ora, è la sfida che abbiamo davanti: non potremo mai avere un'umanità nuova con una cultura vecchia. Impossibile costruire edifici socialisti con muratori e manovali capitalisti! (...) dobbiamo trasmettere alle generazioni a venire che questa battaglia è molto più profonda di una questione di sviluppo, perché si tratta di un cambiamento di civiltà. Non possiamo rinunciare alla scienza né alla tecnologia né al desiderio e alla possibilità che i nostri popoli vivano meglio: questo è ovvio! Ma non possiamo continuare a nutrire la civiltà dello spreco mentre viene aggredita la vita del nostro pianeta. Per questo credo alla battaglia culturale portata avanti dai nostri giovani universitari, alla forma del nostro vivere, che dobbiamo portare alla luce del giorno come facevano le religioni antiche: la religione della vita. So che non è semplice. È molto più facile cambiare rapporti di proprietà che relazioni culturali, ma se non cambia la cultura non cambierà nulla¹.

Che mondo vogliamo? Quale società desideriamo? Come possiamo cambiare quella che abbiamo «ereditato»?

In questo libro non abbiamo la pretesa di rispondere a queste domande, decisive per tutti, ma ci avventuriamo in una riflessione che parte da un'altra questione che le implica direttamente: come ripensare la politica?

Viviamo un'epoca sommamente pericolosa e ingiusta. Basti pensare all'ormai certificata e spaventosa crescita delle disuguaglianze economiche (l'1% della popolazione mondiale detiene una ricchezza materiale superiore a quella del resto della popolazione), alla precarietà divenuta *modus vivendi* anche nel mondo occidentale (perché il resto del mondo già la conosceva bene da tempo), alle guerre e ai regimi autocratici (che, per esempio, praticano la tortura in modo sistematico), ai quasi 70 milioni di rifugiati/e privi/e di qualsiasi diritto e potere (malamente tollerati nei diversi Paesi del mondo in cui risiedono), o ai milioni di bambini/e vittime di violenza politica (uccisi, resi invalidi, resi orfani, ecc.)².

¹ J. «Pepe» Mujica, *L'impossibile costa sempre un po' di più e Una battaglia culturale*, in Cristina Guarnieri, Massimo Sgroi (a cura di), *La felicità al potere*, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 62, 143-144.

² Sull'aumento della concentrazione della ricchezza economica e sulla relativa crescita della disuguaglianza, si legga T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Firenze-Milano 2018 (in particolare pp. 363-412). Sulla precarietà si consideri quanto scritto da A.M. Iacono,

Se non fosse un falso dilemma, ci si potrebbe chiedere perché interessarsi a come ripensare la politica invece di prendere di petto questi problemi.

Ma è bene chiarire, comunque, le due ragioni che guidano questa ricerca. Entrambe sono sia generali, perché chiamano in causa la natura stessa di quanto chiamiamo «politica», sia contestuali, perché sono legate al periodo sociale e storico che stiamo vivendo. La prima è relativa al legame tra la politica e la (ri)creazione della società, l'altra al legame ricorsivo e circolare tra politica e democrazia.

Riprendendo implicitamente quanto chiariva Norberto Bobbio ormai diversi decenni fa circa la minaccia rappresentata dalla bomba atomica, la spada di Damocle che evoca una distruzione senza precedenti dell'umanità, e, più recentemente, quanto Naomi Klein ha ben argomentato sulla catastrofica insostenibilità ecologica portata e alimentata dal modo di produzione capitalista, Noam Chomsky è tornato a lanciare un grido di allarme sulle conseguenze fatali di una possibile guerra nucleare e della catastrofe ambientale in atto³. Per noi e per la biosfera terrestre di cui siamo parte. Rispondendo a una delle tante interviste sull'argomento, il famoso linguista e intellettuale nordamericano ha precisato che le questioni fondamentali che minacciano la sopravvivenza della specie sono due: il riscaldamento globale e la militarizzazione delle società. Quando il suo interlocutore gli ha posto, inevitabilmente, la domanda su come dovrebbe essere una società dignitosa, lui ha risposto:

Secondo me dovrebbe essere in primo luogo una società in cui le decisioni siano nelle mani di una popolazione informata e partecipe. Questa è una condizione essenziale perché le nostre scelte siano ragionevoli e razionali. Quanto alle istituzioni, i lavoratori dovrebbero possedere e gestire le fabbriche, le comunità dovrebbero essere gestite dalle comunità medesime e anche le altre istituzioni dovrebbero essere soggette al controllo popolare. Poi, l'interazione tra associazioni volontaristiche dovrebbe condurre a un processo decisionale allargato, mediante rappresentanti che siano controllati direttamente dal basso e soggetti a revoca immediata. Dovrebbero inoltre gradualmente sfumare i confini nazionali; un obiettivo

Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 52-54. Sulla tortura: <https://www.amnesty.org/en/documents/pol10/6700/2018/en/>. Sulle guerre e la militarizzazione: <https://www.sipri.org/yearbook/2018>. Sui bambini: <https://www.unicef.it/doc/8783/2018-un-anno-di-guerra-contro-i-bambini.htm>. Sui rifugiati: <https://www.unhcr.it/news/oltre-68-milioni-persone-costrette-alla-fuga-nel-2017-cruciale-un-patto-globale-sui-rifugiati.html>.

³ Secondo il Sipri, nel 2018 le bombe nucleari dei principali 9 Stati che le possiedono sono arrivate quasi a 15.000, di cui circa 4.000 quelle operative, pronte per l'uso. Si legga, in questo senso: <https://www.sipri.org/sites/default/files/SIPRIYB18c06.pdf>. Sulla situazione ecologica globale si leggano le analisi dell'Onu: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2016/05/rate-of-environmental-damage-increasing-across-planet-but-still-time-to-reverse-worst-impacts/>.

certamente plausibile, dal momento che in Europa è già avvenuto in certa misura. In generale ciò significherebbe promuovere un sistema globale fondato sul mutuo appoggio, sul sostegno reciproco, sulla produzione destinata all'uso e non al profitto e sulla cura per la sopravvivenza delle specie⁴.

Nessuna risposta di questo tipo può prescindere dalla domanda previa con cui si confronta in questo volume un gruppo di pensatori, studiosi, professori, filosofi, intellettuali. Italiani e europei. Per superare i problemi che consideriamo comuni, così come per avviare o realizzare una trasformazione collettiva che ci consenta di creare un'altra organizzazione della società, è quindi, innanzitutto, decisivo pensare a come cambiare la «natura» del potere normativo e collettivo che ci inchioda a una realtà pericolosa e ingiusta.

Se questo è vero, allora è importante chiederci innanzitutto se la specifica forma del «politico» che abbiamo ereditato, e a cui alcuni danno il nome di «politica», sia ancora uno strumento per realizzare un cambiamento comune e cosciente della realtà presente.

In secondo luogo, la nostra epoca è segnata dalla profonda crisi delle «democrazie liberali», recentemente ribattezzata, non senza ragioni, «postdemocratica». Ad andare in crisi non è tanto l'aspetto liberale dei nostri regimi politici, benché si trovi in difficoltà quando cerca timidamente di garantire lo Stato di diritto e il regime costituzionale. Questo aspetto, infatti, sembra essere responsabile della deriva «postdemocratica», perché santifica la partecipazione elettorale basata sulla competizione tra partiti, e finisce per legittimare la «libertà» delle lobby di influenzare la sfera pubblica statale (in primo luogo i partiti e i mass media), per giustificare la supposta necessità di conservare l'economia capitalista, nonostante le sue innumerevoli conseguenze nefaste (tra cui la mostruosa concentrazione di potere economico e politico), e, più in generale, per accettare la privatizzazione della sfera pubblica. Ciò che ci mette soprattutto in crisi, come già sottolineato da tempo da Cornelius Castoriadis, è piuttosto lo svuotamento dell'aspetto democratico che caratterizza i nostri regimi politici (sovranità popolare, partecipazione diretta al potere da parte dei cittadini, diritti sociali, ecc.), anche a causa della doppia tendenza generale che spinge all'apatia politica la popolazione nelle società occidentali (e non solo): la privatizzazione della vita sociale e la burocratizzazione dell'organizzazione pubblica⁵.

⁴ N. Chomsky, *Verso una società migliore*, in Id., *Venti di protesta. Resistere ai nemici della democrazia*, Ponte alle Grazie, Milano 2018, pp. 139-140 (intervista di D. Barsamian). Sulle due minacce alla sopravvivenza della specie si legga p. 138 dello stesso volume, e Id., *2 minuti all'apocalisse. Guerra nucleare e catastrofe ambientale*, Piemme, Milano 2018. Si leggano anche N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 1984; N. Klein, *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, Rizzoli, Milano 2015.

⁵ Sulla postdemocrazia si legga C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari

In questo senso, per il suo legame intimo, privilegiato e quasi «originario», con l'orizzonte democratico, la politica stessa sembra stia divenendo un'idea confusa, uno spazio ambiguo, un «oggetto» non bene identificato né identificabile. Ripensarla significa, perciò, anche recuperare una chiarezza cognitiva, da condividere, per fare un po' di luce nell'immaginario sociale che sembra tendere a cancellarne i limiti, a nasconderne i contorni, finendo per confonderla con qualcosa che politica non è (come, per esempio, «il potere per il potere»).

Come si capirà leggendo questo volume, e come risulta dall'eredità sociale-storica di quanto va inteso come politica, quest'ultima non può essere compresa senza chiamare in causa ciò che consideriamo democratico, ovvero la democrazia come società e come organizzazione del potere collettivo. Quindi, ripensare la politica, in fondo, significa anche ripensare la democrazia da una prospettiva diversa da quella già percorsa da più parti sino ad ora, quando, da un lato, si è voluto dare una risposta alla crisi delle nostre «democrazie contemporanee» proponendo modelli o raffinate soluzioni storico-normative per rinnovarle, e, dall'altro, si è pensato di distinguere «il politico» da «la politica», per capire in quale di questi due ambiti trovare il legame intimo con il potere democratico⁶.

Per queste due ragioni, la riflessione qui proposta non è, né vuole essere, un semplice esercizio di stile né un'indicazione esclusiva per gli «specialisti della politica» (politici e intellettuali), e, ancor meno, un mero prodotto accademico. Benché, ovviamente, noi ci rivolgiamo anche alla comunità scientifica e filosofica, così come a chi fa politica (istituzionale o meno), e a chi ricopre un ruolo nella sfera pubblica.

Discutere e individuare i limiti del possibile relativi alla sfera del «politico», riflettere sull'alterità della «politica» rispetto a quanto viviamo nel nostro presente, criticare le istituzioni e le pratiche politiche attuali, considerare il contesto economico e sociale in cui la politica diventa un oggetto misterioso, vuole essere un contributo per ripensare l'immaginario politico in cui viviamo e siamo immersi, tutti. Ciò non vuol dire, in altre parole, avanzare delle specifiche proposte politiche per via teorica, proporre modelli per orientare o consigliare «il Principe», rintracciare

2003. Di Castoriadis si legga, per esempio, C. Castoriadis, *La monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Éd. du Seuil, Paris 1990; *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Éd. du Seuil, Paris 1996; C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Éd. du Seuil, Paris 1997; C. Castoriadis, *Une société à la derive*, Éd. Du Seuil, Paris 2005.

⁶ Circa la prima tendenza si leggano, per esempio, D. Held, *Modelli di democrazia*, il Mulino, Bologna 1996 e P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Ed. du Seuil, Paris 2006. Della seconda tendenza, invece, si leggano per esempio, J. Rancière, *La Méésentente*, Ed. Galilée, Paris 1995 e E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008.

delle condizioni «strutturali» dell'esperienza comune o delle regole sociali o storiche universalmente valide, bensì confrontarsi con una questione che si trova a metà strada tra la filosofia e la politica. Considerare un problema che, se radicalizzato, implica una loro reciproca rimessa in discussione. Chi ha accettato di rispondere alla domanda su come ripensare la politica, inoltre, ha voluto fare dell'esercizio pubblico di riflessione un contributo che aiuti il *kairos*, l'agire nel momento opportuno, nel nostro presente e per il futuro. Per stimolare il processo collettivo di elaborazione temporale dell'immaginario sociale, dell'articolazione tra presente-pasato-futuro. Assumendo, in questo modo, senza complessi la responsabilità sociale dell'intellettuale che abbiamo ereditato da Antonio Gramsci a Pier Paolo Pasolini, da Guido Calogero a Umberto Eco, da Hannah Arendt a Bertrand Russell. Come ha sottolineato il sociologo Carlo Donolo durante il movimento del '68 a proposito della ridefinizione dell'idea di politica e della sua pratica da parte di quel movimento:

Scopo della riflessione non è tanto l'emancipazione individuale immediata (...) quanto la tematizzazione politica del problema sociale e storico che essa oggi costituisce e il suo uso come spunto per avviare processi di politicizzazione. (...). Nelle condizioni delle società capitalistiche avanzate la rivoluzione culturale è il mezzo per ri-politicizzare l'universo sociale in quanto agisce contro tutte le istanze che lavorano alla spoliticizzazione dell'esistente⁷.

Come ci si è resi conto dopo il '68, e ancora una volta negli ultimi anni, ci troviamo di fronte ad un'alternativa di società: da una parte le tendenze che tendono ad acuire la direzione del dominio eteronomo e violento, di cui il neoliberalismo è solo la punta dell'iceberg, dall'altra la tendenza a cercare di rinnovare e approfondire la democrazia ereditata e in crisi. Da una parte il conformismo autoritario che tende a una nuova forma di totalitarismo (capitalista), acuendo pericoli, violenze e ingiustizie, sia globali che locali (grandi corporation multinazionali private, neo-

⁷ C. Donolo, *La politica ridefinita*, in G. Fofi (ed.), *Il '68 senza Lenin, ovvero: la politica ridefinita*, Edizioni dell'asino, Roma 2018, pp. 200-221. Donolo specifica, in questo senso, che rivoluzione culturale, politicizzazione della vita sociale e ridefinizione della politica oltre il quadro istituzionale, sono tendenze che si implicano reciprocamente: «In termini generali la rivoluzione culturale è la messa in crisi, la critica pratica dei processi di istituzionalizzazione a livello individuale, collettivo e strutturale. E insieme lotta contro le istituzioni sociali, in quanto istanze di controllo e repressione dotate di strutture di potere non più legittimate, e lotta per la liberazione della coscienza individuale e collettiva dall'apparenza. Essa vuole legare l'emancipazione nella coscienza a quella nelle istituzioni, per impedire che riforme istituzionali passino «sopra la testa» dei soggetti. Muta così l'idea di politicizzazione: non è più l'adesione e identificazione con un'ideologia prefabbricata e con l'organizzazione che la diffonde, né il gesto irrazionale dell'eversione immediata, entrambi sostanzialmente indifferenti al rapporto tra ruolo sociale e ruolo politico del soggetto e tra la sua azione politica e la sua capacità di auto-riflessione critica» (p. 221).

nazionalismi, populismi razzisti e xenofobi, fondamentalismi religiosi, elitismi antiegalitari che santificano la gerarchia burocratica, ecc.), dall'altra l'eredità e le novità dei movimenti democratici di tipo istituyente (recenti movimenti globali, associazioni e gruppi ecologisti, movimento femminista, forme di autogestione sociale, istituzioni della democrazia diretta, rivendicazioni trasversali per i beni comuni, ecc.), che costituiscono i presupposti per pensare e praticare una nuova «creazione politica»⁸.

In ultima analisi, il presente volume non costituisce solo una testimonianza di questa seconda tendenza, ma vuole contribuire a rafforzarla. Prende posizione. Senza che gli autori che vi partecipano si siano previamente confrontati tra loro, infatti, i loro contributi condividono spontaneamente un orizzonte comune di critica e superamento dell'esistente che va in questa direzione.

Nella prima parte, Alfonso Maurizio Iacono e Mats Rosengren snocciolano una critica al realismo e al conformismo dell'attuale società capitalista, ponendo questioni rilevanti per chiunque condivida la necessità di superarla da una posizione che difenda la giustizia sociale e la democrazia.

Manlio Iofrida, Ubaldo Fadini e José Manuel Bermudo, poi, rintracciano nell'eredità filosofica più critica verso la società contemporanea (Foucault, Merleau-Ponty, Deleuze, Marx) delle risorse del pensiero imprescindibili per abbandonare il paradigma sociale in cui viviamo e per ripensare la politica.

La terza parte è una disamina critica di Daniele Santoro e Lluís Pla delle principali tendenze contrarie alla politica democratica (nuove forme di Populismo e forme tecnocratiche di potere).

Sono Maria Antonella Galanti e Enrico Campo a sottolineare, nella quarta parte, alcuni aspetti specifici della crisi politica attuale e a metterli in relazione con la necessità di comprendere le nuove forme di controllo del sistema economico e delle conseguenze psico-sociali di aver abbandonato l'analisi e la progettualità nella sfera politica. Su questa base, la Galanti sottolinea anche la necessità di rivalorizzare l'utopia come strumento di emancipazione sociale.

Anche sulla base di quest'esigenza e *In prospettiva*, Serge Latouche e Stefano Petrucciani indicano l'orizzonte problematico con cui un'eventuale emancipazione politica si dovrà necessariamente confrontare a livello politico, sia su scala globale sia su quella locale.

⁸ Sul concetto di creazione politica come categoria per pensare un nuovo tipo di rivoluzione si leggano E. Profumi, *La rivoluzione antropologica*, in «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», XI, 2, 2018, pp. 11-30 e E. Profumi, *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Editori Riuniti Internazionali, Roma 2013. Sull'alternativa qui sintetizzata, si legga E. Profumi, *¿Servilismo o Autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía*, in «Prometeica. Revista de filosofía y Ciencia», V, 11, 2015, pp. 73-92.

Yves Sintomer e Sophie Klimis sottolineano la possibilità concreta d'individuare *Un'altra democrazia* nel nostro presente; chiariscono, cioè, dove e come identificare una prospettiva democratica che superi l'attuale condizione postdemocratica generata dalla prolungata crisi delle «democrazie liberali».

Infine, Aldo Capitini (a sua insaputa) e chi scrive contribuiamo a definire il campo del possibile potere democratico alla base di un'altra forma della politica, radicalmente alternativa ad una politica intesa come potenza e dominio.

Emanuele Profumi

22 Febbraio 2019

Alfonso Maurizio Iacono

BENVENUTI NEL REALISMO CAPITALISTA

Lo stato di disagio e di confusione in cui ci troviamo nel bel mezzo dello sfaldamento dei legami sociali in rapporto a istituzioni come la scuola e la sanità è piuttosto evidente. Il modello aziendalistico abbracciato ormai da tutti sta creando solo danni. L'ossessione per i risultati di ogni azienda-scuola o di ogni azienda-sanità, in un clima deplorabilmente concorrenziale spinto verso il basso, ha fatto spostare l'attenzione degli operatori e delle famiglie dal valore effettivo della formazione e della cura all'ansia egoistica (l'egoismo non è solo individuale, può essere anche collettivo), una gara insensata tra scuole e tra aziende ospedaliere che spinge sempre di più verso le diseguaglianze e il quasi totale disinteresse nei confronti delle persone, siano esse gli insegnanti con il loro ruolo, gli alunni con la loro identità, gli operatori sanitari con la loro disponibilità umana, i pazienti con le loro insicurezze. Nelle scuole si è spezzato il legame tra genitori e insegnanti, negli ospedali il lato umano nella sofferenza scompare di fronte ai protocolli. Il diritto si sostituisce alla fiducia, ed è diventato il distorto baluardo per individui che annaspiano nella solitudine. Oggi l'aziendalismo è un vero delirio ideologico. I lavoratori, si dice, sono imprenditori di se stessi, così costano meno alle aziende e possono essere meglio sfruttati; le scuole, le università e gli ospedali, invece di pensare alle loro rispettive missioni, affogano penosamente nell'ansia generalizzata della *competition*, versione metropolitana e neoliberista della giungla. Il bene comune è preda dei privati e l'ambiente è in pericolo. Inoltre, siamo connessi e isolati. Le comunità virtuali che ci legano al mondo in modo attraente e vertiginoso crescono però a scapito dei legami sociali e delle comunità reali e territoriali. Siamo tutti qui e altrove simultaneamente, ma non troviamo più il tempo per stare con noi stessi e con gli altri. La connessione globale convive con la solitudine e la depressione.

In uno scritto recentissimamente pubblicato in Italia, *Realismo capitalista*¹, ma uscito in lingua inglese nel 2009, nel bel mezzo dell'esplosione della crisi economica, Mark Fisher, scrittore, filosofo, critico musicale britannico, morto suicida lo scorso anno, ha cercato di rispondere alla famosa affermazione della Signora Margaret Thatcher secondo cui al sistema in

¹ M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018.

Mats Rosengren

RICONSIDERANDO «IL POLITICO»:
È POSSIBILE ESSERE DEMOCRATICI OGGI?¹

La filosofia politica di Cornelius Castoriadis ci obbliga a confrontarci con un urgente e fondamentale problema democratico: quando lui ci parla di democrazia come di autogoverno cosciente, ossia di *autonomia*, spesso sostiene che quest'idea è come un *germe* per il pensiero politico occidentale². Questo germe è una parte vitale delle *significazioni dell'immaginario sociale* che costituiscono il magma del significato nelle società occidentali. Tuttavia, riferendosi a questo «germe autonomo», Castoriadis considera anche che la società modelli e produca i propri cittadini attraverso ciò che chiama l'*infrapotere*. È attraverso di esso che le significazioni dell'immaginario sociale, specifiche solo alle rispettive società, sono incarnate. In esso i cittadini istituiscono e potenziano queste significazioni, che, perciò, diventano le più importanti messaggere dell'istituzione collettiva.

Quest'idea, fondamentale per Castoriadis, è relativa a come gli individui sono creati nel e attraverso le proprie appartenenze sociali, e ci obbliga a confrontarci con un problema complesso e difficile: se si desse il caso che noi –noi europei, per esempio – avessimo vissuto per un lungo periodo in società che non sono né autonome né democratiche (nel senso forte che Castoriadis dà a questi termini), allora ci troveremmo ovviamente davanti al problema che nessuno di noi è stato formato da un infrapotere, o è stato orientato o ha cooperato con infrapoteri che promuovono l'istituzione di un magma di significazioni di un immaginario sociale democratico, cosciente e autonomo. Quando, all'inizio degli anni '90, Castoriadis pose la questione, affermò che in Europa, a limite, possiamo vivere in *Oligarchie liberali* dove l'*immaginario capitalistico* è totalmente dominante. Il magma dei significati del capitalismo ci fa credere, secondo lui, che «lo scopo della vita umana sarebbe l'espansione illimitata della produzione

¹ Tutte le traduzioni dei testi dall'inglese, dal francese e dallo spagnolo sono di Emanuele Profumi.

² Ho presentato queste riflessioni in precedenza, prima in francese, nel mio discorso dal titolo «Des sujets autonomes?», alla conferenza dal titolo: «Castoriadis: attualità di un pensiero radicale», all'Ehess di Parigi nel 2017 (<http://www.littvet.uu.se/forskning/publikationer/urs-sru/urs-sru-7/>), e poi in svedese, in un libro che in questo momento è in fase di pubblicazione. Il presente contributo prolunga, specifica e cerca di rispondere ad alcuni dei problemi lasciati irrisolti anteriormente.

Manlio Iofrida

LA POLITICA NELL'EPOCA DELL'ECOLOGIA:
ABBOZZO DI UN NUOVO PARADIGMA

1. *Premessa*¹

Nell'affrontare il problema del come ripensare la politica oggi, dopo Trump e le convulsioni della Brexit, dopo l'ondata di destra a livello internazionale e nel mezzo dell'ambiguo fenomeno, in Italia e altrove, dei cosiddetti populismi, nonché in piena crisi di quella globalizzazione che aveva costituito il fenomeno più indiscusso degli ultimi trent'anni di storia, la prima domanda che viene da porsi è: in che epoca siamo? Cosa significa, non nel panorama della storia universale, ma, più concretamente e semplicemente, nel quadro del periodo più recente, questo nostro momento presente?

L'esigenza di inquadrare gli eventi che viviamo in un «disegno», escluso ogni teleologismo, ma tolto anche ogni presupposto metafisico sull'esistenza di leggi storiche, rimane un qualcosa di imprescindibile sia dal punto di vista teoretico, poiché ci è necessario «comprendere» quello che viviamo, senza che questa comprensione abbia alcuna pretesa di esauritività e di perfetta trasparenza, sia dal punto di vista pratico – nonostante tutto, la storia è, almeno in parte, fatta dagli uomini e dai loro sforzi consapevoli di orientarla; ma, per orientare la prassi, è necessario qualche schema teorico, per quanto provvisorio e rivedibile – un abbozzo del «disegno» verso cui gli avvenimenti sembrano propendere.

Ma, una volta stabilita questa esigenza, a cosa ci rifacciamo per ritagliare la nostra «epoca»? Quali sono i confini di ciò che ho definito il «periodo più recente»?

La risposta più soddisfacente che si può dare, in prima approssimazione, è che un'epoca precedente è finita: è quella dei Trenta Gloriosi, dell'ultimo grande periodo di sviluppo economico che ha investito, soprattutto, l'Occidente. A partire dalla metà degli anni '70 è cominciato «qualcos'altro»: crisi del *Welfare State*, crisi del keynesismo, crisi della piena occupazione, inizio della crisi ecologica, avvento del neoliberismo e del paradigma postfordista, segnano i contorni di una nuova epoca.

¹ Ringrazio Benedetta Piazzesi e Matteo Villa, che hanno letto in bozza questo saggio, fornendomi indicazioni e consigli preziosi.

Ubaldo Fadini

STORIE PER IL FUTURO

NOTE DI ANTROPOLOGIA DEL CONTEMPORANEO
(IN SENSO FILOSOFICO)

Vorrei tentare di articolare un movimento di vero e proprio andirivieni tra differenti stimoli d'indagine e proposte di lettura di un presente restituito ad una «monovalenza», quella della logica della valorizzazione capitalista, che non sembra ammettere possibilità di alternativa. Una sorta di «passeggiata», quindi, disposta quasi naturalmente al balenare dell'innatteso, dell'imprevedibile, a far comunque tesoro degli incontri inusuali, di ciò che appare sconveniente agli occhi sospettosi dei dispositivi di osservazione considerati pur sempre affidabili, per non dire ineccepibili e particolarmente puntuali.

In quest'ottica, il primo incontro è quello con il testo di Mark Fisher, sul «realismo capitalista», nel quale si prende di petto la formula-chiave, la «dominante teorica», dell'ideologia che ha regnato incontrastata negli ultimi decenni, quella del «non c'è alternativa» all'impero del mercato, delle tante articolazioni critiche della logica della produzione capitalista (anche sommamente critiche). È relativamente scontato partire dall'osservazione che meglio si ricorda di Fisher: «È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo», dalla quale emerge la questione della scomparsa del futuro dal nostro presente, della difficoltà a immaginare che qualcosa abbia fine, che ci sia la fine (di qualcosa). Si pensi qui soltanto all'indicazione adorniana – in *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* – sul primato della sfera del consumo all'interno di una società che vede il rapporto tra la vita e la produzione svilupparsi nel senso, di fatto «assurdo», di una messa a servizio della seconda dimensione di quanto trova espressione nella prima: il che comporta, proprio per la centralità così rilevata della produzione, un'inesauribilità, sostenuta a tutti i «costi», delle pratiche di consumo e dei loro «oggetti», che appunto non devono mai realmente finire¹.

Tutto questo ha ovviamente ricadute negative, «sia nel campo sociale sia nel campo psichico», che accompagnano l'affermazione di un ordine che si pretende «naturale» e che letteralmente mette fuori gioco la dinamica storica, cristallizzando la memoria e riducendola a qualcosa di

¹ T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2014, pp. 4-7.

José Manuel Bermudo Ávila

PENSARE LA POLITICA DALL'ONTOLOGIA

Pensare, almeno il pensare filosofico, richiede strumenti di produzione teorica adeguati, o categorie costituenti, che abitualmente chiamiamo ontologia. Le ontologie, come i sistemi, si costruiscono in corso d'opera, relativamente a ciò di cui ha bisogno l'edificazione teorica. Marx è andato costruendo in questo modo la sua, l'ontologia dialettica, elaborando e rielaborando progressivamente le sue categorie di materialismo, storicità, prassi e contraddizione. In un preciso momento, quando preparava il libro I de *Il Capitale*, esattamente nel capitolo VI, sui *Risultati immediati del processo di produzione*¹, che poi avrebbe separato e lasciato inedito tra i suoi manoscritti, ebbe bisogno di una nuova categoria per spiegare certe relazioni interne alla produzione capitalista. Doveva costruire il concetto e dargli un nome e, invece di farlo *ex novo*, ricorse a una categoria già utilizzata in epistemologia e in filosofia del diritto, e che lui stesso aveva usato in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*.

Mi riferisco al concetto di *Sussunzione*, la cui concettualizzazione venne affrontata nel capitolo VI inedito, e che, per la sua dimensione di testo non finito lascia in eredità uno sviluppo incompleto e, sotto certi aspetti, insoddisfacente; mancanze non colte perché restò chiuso nei cassetti con gli altri fogli del manoscritto. Ciò non ha impedito che, negli ultimi decenni, e a una certa distanza dal suo ritrovamento e dalla sua pubblicazione, il marxismo *post* (postfordista, postmoderno, postdialettico o semplicemente postmarxista) l'abbia spolverato e convertito nel concetto decisivo di una nuova ermeneutica del capitalismo. Una prospettiva di riflessione così potente e convinta che, a volte come sussunzione reale, definitivamente reale, e altre come sussunzione totale o globale, qui come sussunzione della totalità sociale e là come sussunzione della totalità della vita, la sussunzione è diventata il nome della nuova epoca del capitalismo, la fase ultima e definitiva che di solito si chiama post-capitalista, dove niente può manifestarsi dopo di essa. Sulla base del fatto che il valore o la grandezza di un nome le viene dall'Essere, o dalla realtà che rappresenta, possiamo spiegare la simultanea incoronazione e canonizzazione della categoria di sussunzione come quel nome grazie a cui spiegare niente di meno

¹ K. Marx, *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, México 1997.

Daniele Santoro

POPULISMO E SFERA PUBBLICA DIGITALE

1. Introduzione

La recente onda populista che ha investito l'Europa e gli Stati Uniti è motivo di allarme per il suo potenziale anti-democratico e plebiscitario, in cui molti intravedono il riaffacciarsi della minaccia fascista¹. Questo allarme appare almeno in parte giustificato. Il populismo contemporaneo conserva alcuni dei tratti caratterizzanti del populismo di destra, precursore del fascismo in Europa. In particolare, si tratta di movimenti politico-sociali che emergono come reazione ad una crisi di rappresentanza politica, caratterizzati dall'appello diretto ad un popolo che si presume omogeneo nella sua volontà². In quanto presuppone l'esistenza di un popolo omogeneo, il populismo è una concezione non-classista dei rapporti sociali, basata sull'idea di un interesse comune privo di conflitti interni. Spesso propagandato come interesse nazionale, l'interesse del popolo trascenderebbe dunque quello dei suoi membri. Il populismo è inoltre associato alla presenza di forti figure carismatiche, in grado di attrarre consenso e stabilire un legame di lealtà tra il leader e i propri seguaci. A volte i leader populistici assumono tratti cesaristici, presentandosi nei periodi di crisi politica e istituzionale come gli unici in grado di garantire le sorti collettive. In virtù di questi tratti, i metodi di decisione politica sono anti-procedurali, anti-deliberativi, ed essenzialmente plebiscitari.

La recente insorgenza populista si distingue tuttavia per un tratto fondamentale: rappresenta una evoluzione post-ideologica del fenomeno populista classico. I movimenti populistici dell'ultimo decennio, in Italia così come in Gran Bretagna, Stati Uniti, e più recentemente in Francia e in Brasile, hanno spesso reclamato la propria indipendenza dagli schiera-

¹ Si vedano, tra gli altri, i recenti lavori di: M. Albright, *Fascism: A Warning*, Harper Collins, New York 2018 (Albright fu segretario di Stato durante la presidenza Clinton negli anni '90); S. Levitsky, D. Ziblatt, *How Democracies Die*, Crown Books, New York 2018; J. Stanley, *How Fascism Works. The Politics of us and them*, Random House, New York 2018. Per una rassegna degli elementi comuni a fascismo e populismo, si veda R. Eatwell, *Populism and Fascism*, in C.R. Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy (a cura di), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

² Si veda, ad esempio, L. Incisa, *Populismo*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di Politica*, UTET, Torino 1993, p. 859.

Lluís Pla

PER UNA CRITICA DELL'ANTIPOLITICA

1. Tesi contro l'antipolitica

1. Il maggiore pericolo della politica contemporanea è l'emergere di una volontà antipolitica.
 - 1.1. L'obiettivo essenziale dell'antipolitica è quello di fare scomparire la politica o, a limite, di renderla irrilevante.
 - 1.2. Esistono condizioni materiali e ideologiche che permettono l'emergere di un consenso favorevole all'affermazione di una volontà antipolitica.
 - 1.2.1. Questo consenso si radica tra i tecnocrati dell'economia globalizzata, i burocrati che prendono decisioni in ambiti estranei al controllo pubblico e i quadri dei partiti populistici.
 - 1.3. La volontà antipolitica vorrebbe sopprimere tutte le mediazioni politiche della democrazia rappresentativa.
2. Il conflitto politico decisivo in questo momento è quello tra tecnocrazia e populismo.
 - 2.1. Tecnocrati e populistici aspirano, però, a conservare una democrazia deficitaria dal punto di vista politico. Gli estremi, come è ovvio, si toccano.
 - 2.2. L'attivismo politico è antipolitico nella misura in cui non si articola politicamente.
 - 2.3. Sebbene possa suonare paradossale, l'ideale politico che custodisce la nuova passività civica non è altro che l'attivismo politico privo di canali istituzionali.
 - 2.3.1. L'attivismo politico contemporaneo preserva le essenzialità, rifugge dalla deliberazione, persiste nella gestualità critica e trascura la ricerca degli accordi.
 - 2.4. L'attivismo politico contemporaneo si cristallizza in una nuova forma di passività politica.

2. Approccio e obiettivo

Forse questa lista di tesi può risultare anomala come inizio della riflessione attorno alla sfida di ripensare la politica a partire dalla filosofia.

Maria Antonella Galanti

FRAGILITÀ IDENTITARIE, EDUCAZIONE AL CONFLITTO E BISOGNO DI UTOPIA

1. *Cittadini o elettori? La crisi dei partiti e il bisogno di progettualità politica*

I movimenti politici che si esprimono nella seconda metà del XX secolo criticano aspramente quello che considerano un vecchio modo di fare politica con molti aspetti trasversali a tutti gli schieramenti. Alcuni, come il movimento femminista, lo fanno esplicitamente ed entrando nel merito con proposte e spunti di rinnovamento critico. Altri, ed è il caso del movimento degli studenti che prende l'avvio nel '68, gettano le basi perché la critica possa essere approfondita. Altri ancora, invece, come il movimento antipsichiatrico, lo fanno implicitamente. Della politica vengono criticate in primo luogo alcune inveterate abitudini quali l'incoerenza tra gli ideali professati e la quotidianità o le scelte di vita. Si sottolinea, in particolare, come i partiti e i gruppi che si dichiarano progressisti per quanto concerne gli aspetti economico-sociali in senso lato, mostrino, però, di non esserlo altrettanto rispetto alle questioni di genere, sessuali e affettive.

Ai partiti e ai gruppi, di sinistra o di destra, i movimenti degli anni settanta rimproverano, in ultima analisi, di riprodurre al proprio interno le stesse disuguaglianze che caratterizzano la vita familiare e i microcosmi gruppalari, in particolare attraverso un modello che viene definito, all'epoca, «patriarcale»¹. Si tratta di un modello gerarchico molto rigido e nel quale quasi mai le donne assurgono ai vertici, mentre quelle che militano all'interno dei partiti sono per lo più, salvo rarissime eccezioni, relegate a ruoli subalterni e di supporto.

Una seconda critica, rivolta ai partiti e sempre a partire dagli anni settanta, riguarda la scissione corpo/mente riprodotta in politica; l'idea,

¹ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974; R. Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia. Le posizioni teorico-politiche del femminismo italiano in un'antologia dei documenti più significativi*, Savelli, Roma 1976; B. Frabbotta (a cura di), *La politica del femminismo*, Savelli, Roma 1976; F. Crespi, A. Mucchi Faina, *Le strategie delle minoranze attive. Una ricerca empirica sul movimento delle donne*, Liguori, Napoli 1988; Aa.Vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987; L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1978.

Enrico Campo

L'ATTENZIONE NELLA *NEW ECONOMY*:
UN'ANALISI CRITICA

Introduzione

Il tentativo di comprendere le specificità della cosiddetta *new economy* e, più in generale, il suo impatto nella società, ha impegnato negli ultimi anni diversi studiosi. È stato chiaro sin da subito che le tecnologie digitali stavano cambiando radicalmente molti aspetti della nostra vita e che stavano avendo un effetto significativo nell'organizzazione dei processi economici, sia sul versante della produzione che su quello dello scambio, e dunque del mercato. Molto spesso tali cambiamenti sono stati concettualizzati nei termini di un'*economia dell'attenzione*, ovvero uno spazio in cui la risorsa che effettivamente viene scambiata nelle transazioni del mondo digitale è l'attenzione degli utenti. In effetti, noi abbiamo accesso a un'enorme quantità di servizi senza pagare nulla – pensiamo ad esempio a tutto quello che ci offre Google – eppure, ci viene detto, in realtà noi stiamo dando a Google qualcosa in cambio: la nostra attenzione, che, nei fatti, è la risorsa realmente scarsa in questo mondo ricco di informazioni¹. L'obiettivo di questo capitolo è di analizzare le prospettive più significative che si sono richiamate all'economia dell'attenzione² al fine di metterne in evidenza tanto i punti in comune quanto i limiti cui possono andare incontro. La mia tesi è che la supposta eccezionalità dell'economia dell'attenzione debba essere fortemente ridimensionata e che vada compresa come un processo più ampio di governo e controllo *politico* dell'attenzione.

¹ A proposito degli aspetti giuridici di questo tema, si veda C. Lnganke, M. Schmidt-Kessel, *Consumer Data as Consideration*, in «Journal of European Consumer and Market Law», 4, n. 6, dicembre 2015, pp. 218-223.

² È bene chiarire da subito che non esiste un'unica «economia dell'attenzione», nel senso di una disciplina unificata che possa essere ricompresa sotto una sola etichetta, anzi, i tre approcci che prenderò in esame sono significativi anche in ragione della loro diversità. La stessa espressione di «economia dell'attenzione» può assumere significati differenti a seconda del contesto in cui è usata.

Serge Latouche

LA DECRESCITA COME PROGETTO METAPOLITICO

La decrescita è un progetto rivoluzionario, nel senso che presuppone una rottura radicale con il sistema sociale attuale, ossia la *società della crescita*.

Una volta abbandonata l'economia produttivista senza limiti, si tratta di costruire una società dell'abbondanza frugale o della prosperità senza crescita. Il progetto della decrescita implica una prima rottura che consiste nel decolonizzare il nostro immaginario, nel lasciare la religione della crescita e nel rinunciare al culto dell'economia, ovvero separarsi dall'economia che colonizza le nostre menti e, anche, inevitabilmente, le nostre pratiche. È chiaro che attaccare la crescita economica costituisce un attentato al potere dei «nuovi padroni del mondo» e, in questo senso, il progetto mette in discussione le fondamenta della politica moderna e ha chiaramente implicazioni politiche. Ciononostante, a ben vedere, questo non ne fa un progetto politico. Ciò significa, da una parte, che l'organizzazione della *politie*, o entità politica che realizzerebbe una politica della decrescita, resta indeterminata nella sua forma, organizzazione e funzionamento, e, dall'altra, che questo progetto non include una strategia della «presa del potere». Questa è la ragione per la quale la creazione di un partito politico della decrescita non è utile. Inoltre, poiché la società della non-crescita non è *una* alternativa, ma una matrice di alternative, essa è fondamentalmente plurale, poiché si apre alla diversità culturale, il che significa preferire un *pluriverso*¹ piuttosto che aderire all'universalismo, sempre tacciabile di visione occidentalocentrica. Il cammino verso una società di *abbondanza frugale* è quindi percorribile *a priori* grazie alle più diverse organizzazioni politiche. Nei libri e negli articoli in cui il progetto per una società della decrescita è presente, si trovano naturalmente numerosi elementi che riguardano «il politico» e la politica. Ciò ha portato a credere che si trattava di un'utopia politica e, allo stesso tempo, ha dato l'impressione di una certa incoerenza. Ecco perché è importante chiarire il

¹ Con il *Pluriverso*, termine proposto dal teologo indiano-catalano Raimon Panikkar, si tratta di sostituire il sogno universalista, logorato dalle sue derivate totalitarie o terroriste, con una vera «democrazia delle culture», oppure, anche grazie agli autori creoli, una «diversità» all'universalità. Si veda R. Panikkar, *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, Cerf, Paris 2013.

Stefano Petrucciani
DAL CONTRATTO SOCIALE
AL PATTO POLITICO GLOBALE

1. *Il contratto sociale nella modernità politica*¹

Il più potente paradigma di pensiero della modernità politica è senza alcun dubbio quello del contratto sociale, che ha le sue pietre miliari nell'opera di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Questa tradizione di pensiero non rimane confinata nell'ambito della filosofia ma, se la leggiamo attentamente, è quella che definisce le coordinate e le strutture portanti dello Stato politico moderno.

La forza del modello contrattualistico non sta certo nella pretesa di ricostruire il processo storico-genetico della società politica a partire da individui originariamente pensati come isolati. Se lo si intendesse così, il modello contrattualista andrebbe effettivamente incontro a tutte le obiezioni, molto facili e banali, che nel tempo gli sono state mosse, a cominciare da quella, in ogni senso decisiva, in forza della quale la pretesa di separare l'umanità dalla socialità, e di porre un uomo isolato che sia già uomo prima ancora d'instaurare il legame sociale con i propri simili non è altro che una ridicola «robinsonata», come avrebbe detto ironicamente Marx alludendo al *Robinson Crusoe* di Defoe.

Il modello contrattualista, invece, è essenzialmente un metodo per dare una risposta razionale alla domanda che fa tutt'uno con il pensiero politico, e cioè: come deve essere organizzato uno Stato legittimo, cui tutti i cittadini siano tenuti a dare il loro assenso. Se si ragiona utilizzando lo schema del contratto, la via per rispondere a questa domanda viene tracciata in modo straordinariamente limpido e interessante: l'ordine politico legittimo, si dirà, è quello che deciderebbero di darsi individui che, come in un esperimento mentale, non vivessero già in uno Stato costituito, ma si trovasse invece a vivere in una condizione prepolitica e prestatale, privi di rapporti di subordinazione reciproca e, quindi, in una situazione di sostanziale eguaglianza e libertà. Sta in questo, e non certo altrove, il grande valore rivoluzionario dell'idea contrattualista e il suo nucleo profondo di

¹ Una precedente versione di questo testo è apparsa in lingua catalana con il titolo: *Tradició i nous reptes en filosofia política*, in J. Monserrat, I. Roviró (a cura di), *La tradició*, Atti del XXI Colloquio di Vic, Societat Catalana de Filosofia, 2017, pp. 9-24.

Yves Sintomer

CONDANNATI ALLA POST-DEMOCRAZIA?¹

Introduzione

Alcuni anni dopo la caduta del muro di Berlino, in uno dei maggiori libri di successo della fine del XX secolo, Francis Fukuyama scrisse:

Ho sostenuto che le democrazie liberali possono costituire *il punto di arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità e la forma finale del governo umano* e, come tali, *la fine della storia*. Cioè, mentre le prime forme di governo sono state caratterizzate da gravi difetti e irrazionalità che hanno portato al loro crollo finale, la democrazia liberale era senza dubbio libera da contraddizioni fondamentali... Mentre alcuni Paesi odierni non raggiungerebbero una democrazia stabile, e altri ricadrebbero in altre forme più primitive di governo, come la teocrazia o la dittatura militare, l'ideale della democrazia liberale non potrebbe essere suscettibile di miglioramenti².

Sebbene *The End of History* non è stato un buon libro, il suo vasto successo di pubblico è comprensibile: Fukuyama è stato capace di cogliere lo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo. Dopo meno di tre decenni, però, queste tesi sembrano proprio ridicole. I primi 10 anni del 2000, infatti, sono stati caratterizzati da un paradosso. Da un lato, molte persone che vivevano sotto un regime autoritario hanno chiesto la democrazia. Il che sembra legittimare la classifica stabilita (ogni uno o due anni) dagli esperti della Freedom House o dall'*Economist*, in cui, come per Fukuyama, la democrazia liberale occidentale è presa come modello secondo cui è possibile valutare tutti i Paesi del mondo (nella loro visione minimalista, la democrazia può essere sostanzialmente sintetizzata come Stato di diritto, separazione tra poteri e elezioni politiche competitive)³. Dall'altro lato, la crisi

¹ Questa è una versione inglese più ampia di un articolo che è stato pubblicato in spagnolo in *Nueva Sociedad*, 2017/1 e in francese in *Mouvements* 2017/1. Questo articolo espone alcune delle mie più importanti tesi presenti nel libro di prossima pubblicazione *Le spectre de la démocratie. La politique à la croisée des chemins*, La Découverte, Paris 2019.

² F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, London 2012, p. xi.

³ In questo articolo la nozione di Democrazia liberale sarà usata assumendo il significato che le dà Fukuyama (così come altri, come la *Freedom House* o l'*Economist*). Questo significato è molto diverso dalla visione che i «liberals», nell'attuale accezione americana, possono avere della democrazia.

Sophie Klimis
DEMOCRAZIA COME FORMA DI VITA
VERSUS DEMOCRAZIA COME ISTITUZIONE:
UNA FALSA ANTINOMIA¹

Sulla forza istituyente del movimento delle piazze

Nel campo politico propriamente detto penso che bisogna fare riferimento alla forza che ha dimostrato il *movimento delle piazze*, ma avendo però presente la seguente dichiarazione di Castoriadis, affermata in un primo momento come una «evidenza», che oggi echeggia invece come un avvertimento:

Quando parleremo di democrazia, non avremo solo in mente l'esistenza di un'assemblea che delibera e che decide consensualmente, né l'assenza di una dominazione da parte di un gruppo, nel senso fattivo del termine; la creazione greca della democrazia, della politica, è creazione di un'attività esplicitamente auto-istituente della collettività².

Va ricordato che il 2011 ha visto fiorire in tutto il mondo una serie di movimenti politici di protesta e rivendicazione scaturiti direttamente dai cittadini ordinari. Le insurrezioni civili in Tunisia e in Egitto, all'epoca di quanto si è deciso di chiamare «Primavera arabe», hanno riaperto il corso di una storia che si pensava già chiusa: quella in cui il popolo si riappropria della sua sovranità assoluta nell'invenzione di azioni e di discorsi che ricordano ai governanti la loro condizione di semplici rappresentanti, come tali perpetuamente revocabili e chiamati a rendere conto delle loro scelte e necessariamente *sottomessi* alla volontà generale. È sotto quest'ottica che bisogna considerare la diffusione al mondo intero di questa effervescenza popolare, sotto forma di movimento di riunione e occupazione delle piazze (Puerta del Sol a Madrid³, Syntagma ad Atene, tra le più

¹ Una prima versione di questa ricerca è stata presentata nel quadro del colloquio *Castoriadis. Vinte anos apos. Atualidade dopensamento de Cornelius Castoriadis: Filosofia, Política e psicanalise*, organizzato da Sergio Dela-Savia all'Università del Nordeste (UFRN) in Brasile dal 23 al 25 di Maggio 2018. Vorrei anche ringraziare Albert Ogien per il nostro stimolante scambio su questo autore.

² C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Seuil, Paris 2004, p. 59.

³ Sul movimento spagnolo, in particolare a Barcellona, si veda il documentario d'osservazione partecipata di Emanuele Profumi, *Para reabrir caminos*, 2012: <https://www.youtube.com/watch?v=QzmN4VER0L8&list=LLWW70IZhmjvIbp09pncBrhw&t=5s&index=4>

Aldo Capitini

UN POTERE VERAMENTE DEMOCRATICO¹

Il controllo dal basso²

Il piano per arrivare ad una società che sia veramente di tutti non è ancora realizzato. Sono ancora poche le cose che tutti hanno liberamente, oltre la vita, l'aria, il sole, un corpo naturale, un cuore, una mente per pensare, una volontà per decidere. Esiste la società civile, che è una creazione storica molto importante, ma essa è ancora troppo imperfetta. Vi esiste lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, l'autoritarismo dell'uomo sull'uomo: alcune mani hanno ricchezze grandissime, altre mani, pur lavorando tutto il giorno, non riescono a riportare a casa (e quale casa, certe volte!) un guadagno sufficiente; alcuni hanno un potere grandissimo nel comandare, nell'imporre agli altri la loro volontà anche con la forza, e molti altri debbono raccomandarsi e ubbidire per salvare la semplice vita.

Eppure, se si guarda bene, gli sfruttati e gli oppressi sono una immensa maggioranza in confronto a quelli che hanno il potere politico ed economico. Poche persone decidono della pace e della guerra, del benessere e del disagio di tutti. E chi controlla questi pochi potentissimi? Solo gruppi di potere; la moltitudine non è presente. Anche se viene convocata alle elezioni (una buona cosa, certamente) ogni quattro anni, ogni cinque anni, i pochi potenti non si preoccupano, durante i quattro o cinque anni, di dare informazioni esatte a tutti, di aprire scuole per chi non ha nessuna cultura, centri sociali per aiutare gli uomini a ritrovarsi insieme, a discutere e imparare l'uno dall'altro. Anzi, i potenti fanno di tutto perché le persone non si trovino insieme a discutere e a criticare, se occorre; e i grandi industriali sono pronti a dare la settimana lavorativa di cinque giorni agli operai, così la sera dei cinque giorni saranno sposati e non andranno al centro sociale a parlare di politica ed istruirsi liberamente, e nei due giorni liberi scapperanno dalla città a fare i turisti o a pescare.

¹ Quest'articolo è l'insieme di alcuni interventi pubblicati in A. Capitini, *Il potere di tutti*, Guerra edizioni, Perugia 1999. Ringraziamo di cuore Giuseppe Moscati per aver accolto la nostra richiesta, e tutta la «Fondazione Aldo Capitini» per averne generosamente concesso la ri-pubblicazione.

² Articolo n. 1 (gennaio 1964) del mensile «Il potere è di tutti», edito dal 1964 al 1968, sotto la sua direzione.

Emanuele Profumi

VIOLENZA E NONVIOLENZA POLITICA, L'ESEMPLARITÀ DI ERNESTO LACLAU

Dopo aver preso coscienza che la «democrazia realizzata» non ha mantenuto le proprie promesse, da diversi anni ci siamo anche resi conto che la gestazione della «crisi democratica» (soprattutto della legittimità e della sovranità del sistema rappresentativo)¹ ha ormai partorito una prospettiva difficilmente inquadrabile nell'orizzonte democratico: il populismo. A differenza di quanto sostenuto dallo storico Marco Revelli, infatti, questo fenomeno non si può considerare come «una malattia di quella forma contemporanea della democrazia che è la democrazia rappresentativa», sulla base di un supposto «deficit di rappresentanza»², bensì come un'alternativa sfera del «politico» che si nutre di elementi costitutivi della rappresentanza elettorale e che si vuole, ed è, un vero e proprio processo istituyente di fuoriuscita dal paradigma democratico.

Per rendercene conto è bene considerare la filosofia politica di Ernesto Laclau, che sembra delinearci come il solo teorico del populismo in grado di chiarire i presupposti ideali e i contorni paradigmatici che lo rendono una forma specifica del «politico», capace di minacciare seriamente ciò che resta delle nostre «Repubbliche liberali» della pretesa democratica ormai impoverita.

Nella costruzione teorica laclausiana, non a caso, i tre principali fattori comuni, che Revelli considera alla base di tutte le molteplici manifestazioni populiste della storia politica mondiale, sono centrali e giocano un ruolo determinante nel processo istituyente di una nuova realtà sociale: il popolo in opposizione alle élites, la contrapposizione morale tra «noi» e «loro», e la restaurazione della sovranità grazie all'azione di un leader che fa «il bene del popolo»³, per Laclau sono parte di una specifica logica istituyente che si sostiene sulla base di peculiari presupposti immaginari. I concetti di antagonismo, egemonia e totalità sociale, da lui usati per edificare la natura della sfera de «il politico», di cui il populismo costituisce l'espressione più «pura», sono, infatti, i cardini di un percorso di trasfor-

¹ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984; Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

² M. Revelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017, pp. 3-4.

³ *Ivi*, pp. 12-14.

GLI AUTORI

EMANUELE PROFUMI è ricercatore in filosofia politica presso l'Università della Tuscia e il Cisp di Pisa. I suoi ambiti di ricerca sono legati allo sviluppo del concetto di "Creazione politica" e allo studio della relazione tra violenza/nonviolenza e sfera politica. È stato professore di filosofia del diritto presso la Udl (Universidad de las Americas) e di filosofia politica e contemporanea presso la Usfq (Universidad San Francisco de Quito). Ha pubblicato *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Editori Riuniti Internazionali, Roma 2013.

ALFONSO MAURIZIO IACONO è professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Pisa. Si occupa dei rapporti tra filosofia, epistemologia e antropologia, e in generale di feticismo, autonomia e illusione. Ha pubblicato, tra gli altri, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000, *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza*, Edizioni ETS, Pisa 2013 e *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, Edizioni ETS, Pisa 2018.

MATS ROSENGREN insegna Retorica presso l'Uppsala University. I suoi principali interessi sono legati alla teoria e alla storia della retorica, all'epistemologia, alla teoria della scienza, ma anche alla filosofia francese e alla ricerca artistica (in particolare all'arte rupestre). È autore del libro: *Cave Art, Perception and Knowledge*, Palgrave Macmillan, England 2012.

MANLIO IOFRIDA insegna Storia della filosofia presso l'Università di Bologna. È direttore del gruppo di ricerca *Officine Filosofiche*, impegnato sul tema dell'ecologia. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Per la storia della filosofia francese contemporanea. Da Derrida a Merleau-Ponty*, Mucchi, Modena 2007 e *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

UBALDO FADINI è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Firenze. Si interessa prevalentemente di filosofia tedesca del '900, con particolare attenzione all'antropologia filosofica moderna. Tra i suoi lavori più recenti: *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombre corte, Verona 2016 e *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Clinamen, Firenze 2018.

JOSÉ MANUEL BERMUDO AVILA è un filosofo politico spagnolo. È stato per lungo tempo professore ordinario di filosofia politica presso l'Università di Barcellona. Si occupa di filosofia moderna e contemporanea (Vico e Marx prima di tut-

to), e in particolare di illuminismo e marxismo. Tra i suoi numerosi scritti, ha pubblicato *Adiós al ciudadano. Pluralismo, consumo, globalización*, Horsors, Barcellona 2010 e *Marx. Del ágora al mercado*, Batiscafo, Barcellona 2015.

DANIELE SANTORO lavora presso il *Centre for Ethics, Politics, and Society* dell'Università di Minho (Braga-Portogallo). I suoi principali interessi di ricerca vertono sulla natura dell'interesse pubblico, i limiti costituzionali della segretezza, il ruolo degli esperti e del dissenso in democrazia. I suoi contributi sono apparsi su diverse riviste, tra cui *Social Epistemology*, *Philosophy and Social Criticism*, *Philosophical Topics*, e in saggi per *Routledge and Continuum*. È autore, con M. Kumar, di *Speaking Truth To Power - A Theory of Whistleblowing*, Springer, Berlino 2018.

LLUIS PLA si è addottorato in filosofia presso l'Università di Barcellona nel 2012. Attualmente è il coordinatore del "Seminario di filosofia politica" di questa Università. Ha pubblicato diversi articoli su riviste spagnole, tra cui *Sistema, Papeles de Filosofía*, *La revista internacional de Filosofía Política*. Studia le dinamiche socio-politiche della società consumista.

MARIA ANTONELLA GALANTI è professoressa ordinaria di Didattica e pedagogia speciale presso l'Università di Pisa. Si occupa di identità, conflitti, prevenzione educativa di alcuni disturbi (ansia, depressione, disturbi della personalità). Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Sofferenza psichica e pedagogia*, Carocci, Roma 2007 e *Disturbi del neurosviluppo e reti di cura. Prospettive neuropsichiatriche e pedagogiche in dialogo* (con B. Sales), Edizioni ETS, Pisa 2017.

ENRICO CAMPO è ricercatore postdoc presso l'Università della Corsica. Si occupa del rapporto tra processi sociali e processi cognitivi e ha indagato l'attenzione da una prospettiva sociologica. È autore di varie pubblicazioni fra cui *Relevance as Social Matrix of Attention in Alfred Schütz* (in *SocietàMutamentoPolitica*, 2015) e *Variabilités socio-culturelles de nos écologies attentionnelles* (in *Écologies de l'attention et archéologie des médias*, 2019 a. c. di Y. Cillon ed E. Doudet).

SERGE LATOUCHE, economista e filosofo francese, è professore emerito presso l'Università di Paris XI. È "obiettore di decrescita" e dirige la linea editoriale sui precursori della decrescita per la casa editrice francese "Le passager clandestin", e per l'italiana "Jacabook". I recenti libri *La décroissance*, Puf, Paris 2019 e *Remember Baudrillard*, Fayard, Paris 2019, sono solo una piccolissima parte di una vasta produzione cinquantennale.

STEFANO PETRUCCIANI è professore ordinario di Filosofia Politica nell'Università di Roma "La Sapienza", dove dirige il Dipartimento di Filosofia. Dal 2013 è Presidente della Società italiana di filosofia politica. Dei suoi lavori ricordiamo *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, *A lezione da Adorno*, Manifestabili, Roma 2017, *Marx critico del liberalismo*, Mimesis, Milano 2018.

YVES SINTOMER insegna scienze politiche presso l'Università di Paris VIII, ed è ricercatore del CRESPPA e membro del Nuffield College di Oxford. È stato vice-direttore del Centro Marc Bloch-Berlino. Si occupa principalmente di teoria democratica. I suoi scritti sono stati tradotti in 18 lingue. In Italia ha pubblicato *Il potere al popolo. Giurie cittadine, sorteggio e democrazia partecipativa*, Dedalo, Bari 2009 e *I bilanci partecipativi in Europa*, Ediesse, Roma 2009.

SOPHIE KLIMIS insegna filosofia presso l'Université Saint-Louis di Bruxelles. I suoi ambiti di ricerca, a metà strada tra la scrittura filosofica e quella artistica, sono la filosofia antica, la rielaborazione del pensiero greco antico nella filosofia politica contemporanea, e le questioni del ritmo e della coralità. Il suo ultimo libro è cavallo tra la filosofia del diritto e la filosofia politica: *Penser, délibérer, juger: pour une philosophie de la justice en acte(s)*, de Boeck, Louvain-la-Neuve 2018.

ALDO CAPITINI (1899-1968) è filosofo della religione, politico antifascista, educatore, poeta, fondatore del movimento nonviolento italiano e della rivista *Azione Nonviolenta*. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937 e *Il Potere di tutti*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

INDICE

<i>Emanuele Profumi</i> Introduzione	5
---	---

CRITICA DEL PRESENTE

<i>Alfonso Maurizio Iacono</i> Benvenuti nel Realismo Capitalista	15
--	----

<i>Mats Rosengren</i> Riconsiderando «il politico»: è possibile essere democratici oggi?	33
---	----

ATTUALITÀ DELLA FILOSOFIA

<i>Manlio Iofrida</i> La politica nell'epoca dell'ecologia: abbozzo di un nuovo paradigma	49
--	----

<i>Ubaldo Fadini</i> Storie per il futuro Note di antropologia del contemporaneo (in senso filosofico)	67
--	----

<i>José Manuel Bermudo Ávila</i> Pensare la politica dall'ontologia	81
--	----

SULLA SFERA POLITICA

<i>Daniele Santoro</i> Populismo e sfera pubblica digitale	99
---	----

<i>Lluís Pla</i> Per una critica dell'antipolitica	117
---	-----

AL CENTRO DELLA RIFLESSIONE

- Maria Antonella Galanti*
Fragilità identitarie, educazione al conflitto e bisogno di utopia 137
- Enrico Campo*
L'attenzione nella *new economy*: un'analisi critica 149

IN PROSPETTIVA

- Serge Latouche*
La decrescita come progetto metapolitico 165
- Stefano Petrucciani*
Dal contratto sociale al patto politico globale 181

UN'ALTRA DEMOCRAZIA

- Yves Sintomer*
Condannati alla post-democrazia? 193
- Sophie Klimis*
Democrazia come forma di vita *versus* democrazia come istituzione:
una falsa antinomia 213

POTERE DEMOCRATICO

- Aldo Capitini*
Un potere veramente democratico 229
- Emanuele Profumi*
Violenza e nonviolenza politica, l'esemplarità di Ernesto Laclau 239
- Gli Autori* 257

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2019