

Sperando contro ogni speranza: il difficile lavoro della trasformazione sociale

Riccardo Bellefiore e Giovanna Vertova

RPS

Nel suo ultimo libro Laura Pennacchi tira le fila del suo impegno intellettuale e politico di una vita. L'autrice insiste nella sua critica di lunga lena all'ideologia dell'homo oeconomicus e della razionalità strumentale: l'uno e l'altro precludono una discussione sui fini e sui valori. L'approccio di Pennacchi favorisce un umanesimo rinnovato e un'etica trascendentale, entrambi messi in relazione con un femminismo che si prende cura del mondo e con un marxismo dell'alienazione. Ci pare di dover sollevare delle obiezioni a questa visione, e però al tempo stesso non possiamo

non rinvenire un filo alternativo di discorso nel volume, nascosto nel rimando ad Adorno e al Marcuse dell'Uomo a una dimensione, come anche al femminismo di Joan Tronto e alla psicoanalisi. Questa seconda è una prospettiva dove però la critica al capitalismo non può fare a meno del Marx di Das Kapital, delle contraddizioni immanenti, e di una definizione non «umanista» degli esseri umani come individui-in-relazione, qui e ora, lontano da ogni trascendenza. Questa prospettiva consente di porre in termini nuovi la questione di come e perché rompere con la logica del capitale.

They are one person
They are two alone
They are three together
They are four, for each other
(Stephen Stills)

Questo di Laura Pennacchi è, con tutta evidenza, il libro di una vita. Lo è per i temi trattati, che toccano, crediamo, le ragioni dell'impegno politico e intellettuale dell'autrice. Lo è per lo sforzo evidente di ricondurre ad un filo di discorso unitario le molte dimensioni del ragionamento: filosofico, antropologico, sociologico, economico. Lo è per il modo con cui si dipana uno stile che, come sempre, attraverso l'interlocuzione con una abbondante letteratura, snoda un percorso personale, qui in modo particolarmente felice. Lo è per l'intenzione evidente

di stringere in un nodo unico teoria, politica, etica, contro una cultura oggi dominante che invece si declina su una loro incomponibile frattura. Il perno della critica sta nell'attacco all'ideologia dell'*homo oeconomicus* e alla riduzione della razionalità alla sola sua declinazione come razionalità strumentale, che assume fini dati, identifica la scelta razionale nella minimizzazione dei mezzi o nella massimizzazione dell'utilità, si vuole neutrale sui valori, equiparati a gusti di cui non è bene ragionare. Abbiamo qui a che fare con un individuo prima, contro e senza la società. È uno scetticismo che scivola nel relativismo: un liberalismo che in quanto liberismo finisce con lo sfociare nel nichilismo. Sino all'esito paradossale dei nostri giorni che, nella sua forma neoliberista, riesce ad accoppiarsi al populismo di destra. Un neoliberismo che, contro le letture foucaultiane, non sarebbe ri-regolatorio ma declinato sulla deregolamentazione.

Ciò che pare stare più a cuore a Laura Pennacchi è rivendicare la permanente attualità di un «umanesimo» che riabilita il riferimento ad una moralità che pretende di fare appello ad una qualche trascendentalità. Sarebbe questo il grimaldello che riapre la possibilità di riprendere un filo interrotto con quel New Deal keynesiano che sfociava nei Trenta gloriosi, che l'autrice vede in trasparenza nell'esperienza più recente di Obama e fors'anche nell'ispirazione riformista del nostro centrosinistra. La situazione presente, ci dice il volume, è sotto il segno della irrazionalità e della inautenticità – qualcosa che dovrebbe rimandare ad una idea e ad un valore «retti» della razionalità e della autenticità. Sono la finanziarizzazione e la «mercificazione» (*commodification*) ad aver causato la torsione perversa del nuovo capitalismo, sotto il segno della denormativizzazione. Si deve invece tornare alla nostalgia della «natura buona».

Messa in questi termini, la tesi di Pennacchi ci pare problematica. Ma c'è un rovescio della medaglia, che si può svelare se si fa l'operazione inversa a quella in cui si impegna l'autrice. Dove lei cerca l'accordo tra filoni di letteratura disparati, si tratta invece di giocare uno spirito di scissione. Tornano qui utili gli stimoli che vengono al volume dal Sessantotto, da Lukács e dalla costellazione di Francoforte, da Marx e dallo stesso femminismo coniugato con la psicoanalisi.

Partiamo di qui, dal femminismo. Prezioso, ci pare, il riferimento a Joan Tronto e al paradigma della cura. Non per la deriva un po' facile e discutibile, cui viene dato troppo credito, di un pensiero delle donne che rivendica il prendersi cura del mondo. Difficile trovare un discorso sospettoso del riferimento generico alla «donne» e al «femminile» come

quello della Tronto. Il punto è piuttosto la valorizzazione, qui ed ora, del paradigma del *soggetto-in-relazione*, interdipendente e vulnerabile, che pratica una cura che è anche un lavoro. Occorre, come scrive Tronto, svincolare dal femminile un discorso morale: smetterla, insomma, di pensare la morale in termini morali. Disvelare l'intrinseca politicITÀ della morale: ma dunque, ci pare, anche la sua ineludibile *immanenza*.

Qui fa problema il modo del riferimento a Marx di Pennacchi: che è cruciale, se viene però rovesciato. In questo volume viene intrecciato un filo continuo che dal Marx parigino dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 va a *Storia e coscienza di classe*, ad Adorno e al Marcuse definito «aspiratore» del Sessantotto. Al centro è l'alienazione, da cui si dipanano feticismo ed estraneazione. L'autrice rivendica l'essere umano «naturale e generico» del Marx giovane contro quel lato del Marx maturo dove al centro starebbero la contraddizione di classe capitale-lavoro, degradata a filosofia della storia, e un presunto determinismo tecnologico.

A noi pare che questa impostazione vada esattamente capovolta. Non che in Marx i temi degli scritti giovanili vengano puramente e semplicemente cancellati. Essi sono però drasticamente ridefiniti. Il riferimento troppo vago alla *Gattung* feuerbachiana muta nella tesi, che incontriamo nei *Grundrisse*, che la natura generica dell'essere umano si dà come possibilità *soltanto* a partire dalla prima società in senso proprio, quella borghese (un tema presente in Lukács). Proprio la transizione al modo di produzione specificamente capitalistico è nel *Capitale* l'incarnazione *potenziale* di questa possibilità storica – non c'è alcuna necessità meccanica. E lo è non per l'individuo singolo ma per il lavoratore *immediatamente socializzato*, per i lavoratori «in comune», collettivi, in conflitto ed antagonismo con il capitale dentro la produzione.

Il soggetto-in-relazione, appunto. *Non c'è una natura buona a cui fare appello*, per la semplice ma decisiva ragione che questa intrinseca relazionalità dell'essere umano si dà soltanto a partire dalla modernità. Per darne ragione, possiamo rimandare allo stesso testo di Laura Pennacchi, che in fondo sa benissimo ciò che stiamo sostenendo, perché lo scrive, pur giocandolo in coerenza (e non in contrasto, come noi crediamo vada fatto) con il suo umanesimo etico. Il riferimento deve essere proprio ad Adorno, Horkheimer e Marcuse. Scrive la nostra autrice, del tutto a ragione, che il negativismo di Adorno fa emergere l'ideale di vita buona dalle *contraddizioni immanenti* alla negatività della vita falsa: *senza presupposti dogmatici sulla natura umana sana*. E ricorda, ancora a ragione, che la rivendicazione da parte di Marcuse della coppia verità-falsità ha carattere interamente storico, che per lui l'obiettività è integralmente storica.

RPS

Riccardo Bellofore e Giovanna Vertova

È questo il Marcuse dell'*Uomo a una dimensione*.

Diverso deve essere invece il giudizio sul Marcuse di *Eros e civiltà*, che individua la patologia della modernità nella repressione dell'identità, nell'impoverimento della vita erotica. Una psicoanalista femminista, Nancy Chodorow, ha mostrato il grave limite di questo Marcuse come meglio non si potrebbe. Pennacchi pare non avvedersi che la critica al principio di prestazione è in Marcuse l'identificazione della repressione con il principio di realtà, e alla fine con la libertà e la realizzazione umana fuori dal lavoro. È la prospettiva dell'uscita dal lavoro: qualcosa contro cui, del tutto giustamente, Pennacchi combatte una lotta senza quartiere in questo volume.

Marcuse gioca Orfeo e Narciso contro Prometeo: ma questo richiamo al narcisismo, all'autosoddisfazione e alla fusione con l'altro, chiarisce Chodorow, tutto è meno che innocente. Si tratta della assolutizzazione del punto di vista del bambino. Il principio di realtà non è ridicibile alla civilizzazione repressiva, ma è anche al tempo stesso la soggettività altrui: per il bambino la soggettività della madre, per l'adulto i bisogni degli altri, anche sconosciuti.

Ha ragione Pennacchi a vedere nella psicoanalisi e nel femminismo mattoni fondamentali nella costruzione di una teoria sociale alternativa, che abbia al suo centro un individualismo relazionale. In ciò vi è però, da un lato, una rottura con Marcuse e con lo stesso Keynes delle *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, che invece nel libro viene citato con favore. E, dall'altro lato, vi è anche un necessario e benvenuto ritorno al Marx maturo, che, per dirla con Alfred Schmidt, si vuole come un abbandono – o, se si preferisce, superamento – della filosofia *perché attribuisce al mondo un significato soltanto nella misura in cui gli esseri umani sono riusciti a realizzarlo attraverso le loro istituzioni sociali*.

Proprio in una critica «sessantottina» al maestro Marcuse Schmidt rilevava, con parole che ci pare valgano come una critica di Pennacchi, che ne salva però il grano essenziale di verità, che il *materialismo marxiano rifiuta di trasfigurare il continuo negativo della storia muovendo dal concetto di una comune e immutabile natura umana dal fondamento ontologico*. È questo lo Schmidt allievo di Horkheimer, di quell'Horkheimer che, come ricorda opportunamente l'autrice, vede il danno dell'«economicismo» non nel fatto di attribuire troppa importanza al momento economico, ma nell'intenderlo in senso troppo limitato. E intendiamo quel monito esattamente nel non dover ridurre il primato dell'economico al feticismo del mercato o alla produzione come scatola nera. In questione e da superare è il dominio tendenzialmente totalitario di un rapporto sociale di capitale

che segna con la sua impronta produzione, tecnologia, circolazione. *Ciò che va contrapposta è una critica dell'economia che sia ad un tempo critica della società.*

Se le cose stanno così – se le identità sono formate *intersoggettivamente* e *contestualmente*, se i diritti valgono soltanto in quanto poteri la cui costruzione è integralmente *artificiale*, se la normatività è *immanente* alla realtà stessa e non si può dare al di fuori, se l'appello è alle contraddizioni che si danno nel negativo – non si deve seguire Rachel Jaeggi, come ci pare intenda fare Laura Pennacchi, quando volge il discorso della costellazione di Francoforte nel senso di una critica alla «forma di vita» capitalista qualificata come moralmente *scandalosa* e profondamente *irrazionale*, e per questo assumendo come centrale la discussione sui valori. Il punto torna ad essere quello che la stessa autrice di questo volume non può non tornare a riproporsi costantemente, anche se altrettanto costantemente vi desidera forse sfuggire. Quello di *una critica dell'economia politica*, che non può non essere *una critica del capitale*, ma *dunque* anche *una resa dei conti con il fallimento del riformismo.*

Laura Pennacchi anche qui ci sembra proponga l'interrogativo all'inverso. La questione ancora oggi sarebbe la «riformabilità o meno» del capitalismo. L'autrice – l'ha già osservato uno di noi due commentando il precedente volume, *Il soggetto dell'economia*, edito da Franco Angeli – istituisce una continuità tra il New Deal e il Keynes della *Teoria generale*. È all'audacia riformatrice di Keynes che dovremmo l'emergere di capitalismo morali e razionali, per cui dovremmo di nuovo combattere e che dovremmo di nuovo «scegliere» nella molteplice *varietà* dei tipi esistenti e pensabili. Non possiamo che ripetere quella obiezione.

Il New Deal non solo non si voleva ma *non era* keynesiano. Roosevelt era contrario ai disavanzi di bilancio a fini anticongiunturali, e fu certamente un suo limite: per questo strangolò la ripresa nel 1937, e per questo l'uscita dalla grande crisi fu portata dalla Seconda guerra mondiale. Ma altrettanto sicuramente, forse malgrado se stesso e per la spinta della radicalità del conflitto sociale e della drammaticità stessa della crisi, praticò qualcosa di *molto più profondo*: la definizione *diretta* del contenuto della produzione, della sua *composizione*, e l'assunzione del ruolo di *garante primo dell'occupazione*, dando risposta *per la via del lavoro e non del sussidio* al dramma della povertà di massa in mezzo all'abbondanza. È un discorso che può e deve essere proseguito riconoscendo allo Stato il compito di farsi *innovatore di prima istanza.*

Qui incontriamo molti degli stessi riferimenti più interessanti e vitali di Pennacchi, che sono anche i nostri: come la «socializzazione degli

RPS

Riccardo Bellofore e Giovanna Vertova

investimenti» intesa nel senso radicale di Minsky (che critica e va ben oltre Keynes), il Piano del lavoro della Cgil del 1949, l'Esercito del lavoro di Ernesto Rossi. Pennacchi correttamente resiste alla sirena della proposta di un *basic income*, o reddito di esistenza (che non può non degradarsi di fatto a reddito per poveri, come ai nostri giorni), che viene declinato a partire dalla sua accettazione fatalistica della disoccupazione come destino. Vi aggiungeremmo l'idea del circuitismo di marca Graziani o Parguez che favorisce una spesa pubblica in disavanzo *ex ante*, pianificata, mirata alla produzione di uno stock di risorse tangibili e intangibili, fisiche e non, che includono investimenti nell'istruzione e nella salute. Produzione di *ricchezza*, valori d'uso sociali, non di valori di scambio. Si autofinanzia, ma è *estranea alla logica del capitale*.

La questione è in che misura tutto ciò sia compatibile con il capitalismo, come vorrebbe il riformismo in senso proprio, e come la stessa Pennacchi pare in fondo indicare. L'autrice invita la critica nel momento in cui scrive di perniciosità (solo) *potenziale* del capitalismo, e sembra suggerire che il problema venga *esclusivamente* dal «capitalismo di borsa», dalla finanziarizzazione, una versione «incattivita» di un capitale peraltro riconducibile a mero mezzo di soddisfazione dei bisogni umani.

È, si potrebbe obiettare (e obiettiamo noi stessi), un falso problema: ma lo è soltanto nella misura in cui si coglie il paradosso che *l'impossibilità di una politica di riforme si dà nel momento in cui ci si rinchiude in un orizzonte riformista*. Qui lo sguardo storico è ovviamente fondamentale. Perché la difficoltà del keynesismo è talmente essenziale – basica, si dice oggi, con un pessimo anglicismo – che fu colta lucidamente da Kalecki *ante litteram*, nel 1943. Condizione essenziale del capitale è il comando sull'uso capitalistico dei portatori viventi della forza lavoro (e non soltanto sul suo prezzo) come anche sulla composizione della produzione (di qui, evidentemente, la non semplicemente potenziale ma ripetuta «preferenza rivelata» del capitale per spreco e militarismo piuttosto che gli investimenti pubblici).

Per questo il keynesismo reale (i cosiddetti Trenta gloriosi) è stato sotto l'egemonia del keynesismo militarizzato. Per questo il contenuto di riforme vi è stato immesso *non* in forza di un qualche compromesso, ma come esito di un conflitto sociale. Per questo, quel keynesismo viene a termine anche, se non addirittura essenzialmente, di un antagonismo sociale che esso ha nutrito al suo interno, e che ha represso sinché ha potuto. E per questo, infine, le due gambe della finanziarizzazione e della precarizzazione del cosiddetto «neoliberismo» possono essere intese come la risposta sistemica a quanto di progressivo si era riuscito a

costruire dentro il keynesismo, al fine proprio di sterilizzare la sfida sul cosa, come, per chi e quanto produrre. Resuscitare quella sfida non ha nulla di riformista, anche se è l'unico modo concreto di produrre (forse) riforme.

Come ci è capitato di scrivere, sfidare il capitale su questi due punti – una *piena occupazione vera*, che favorisca un aumento del potere del lavoro, e una *produzione di valori d'uso sociali*, che metta in scacco il primato del valore (di scambio) – può avere soltanto successi *limitati e temporanei*, non generalizzati e permanenti. Non significa, d'altra parte, che non vada tentata. Successi limitati e temporanei sono *pur sempre successi*. Si tratta di attrezzarsi però alla reazione del sistema, e di comprendere che la questione di una uscita dal capitalismo, di un cambiamento del modo di produzione, di un ripensamento di una pianificazione in senso proprio, non può essere data per chiusa dalla storia, se davvero si vuole una piena occupazione di lavoratori che oltre che godere di un diritto al lavoro esercitino anche un controllo sul proprio lavoro.

La questione, insomma, più che quella della riformabilità o meno del capitalismo, pare essere quella di *tornare a pensare il socialismo*, e riproporre la *transizione*. In un saggio oggi di non facile reperibilità, *Socialism, Market and Democracy*, Amartya Sen scrive nel 1990 sull'*Indian Economic Journal* (vol. 37, n. 4, aprile-giugno, pp. 1-6) delle considerazioni che incrociano in modo forte gli interrogativi di Laura Pennacchi. Scrive l'economista indiano che un problema serio è stata la mancata distinzione tra i fini, le idee fondamentali, e i mezzi, gli strumenti contingenti ad esse connessi. Mercato e democrazia non fanno parte di un programma comune. Vi è anzi una contraddizione seria nell'assumerli entrambi come componenti di base del sistema istituzionale. *Proprio l'accento sulla democrazia non può che fare del mercato* – che, ricordiamo la lezione di Marx, è *inseparabile dal capitale* – qualcosa la cui presenza e il cui primato è *contestabile* e oggetto di scelta, e perciò di un possibile rifiuto. La relazione tra mercato e democrazia non può che essere *circostanziale e contingente*. Mentre la corrispondenza che è stata ripetutamente stabilita tra democrazia e mercato, se si dà, si dà solo in modo contingente, così non è tra ideali democratici e ideali socialisti.

L'esperienza della modernità è stata catturata alla perfezione da Marx come quella in cui «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria», come recita il titolo originale di un bel volume di Mashall Berman. In un altro splendido libro, *I bisogni degli altri* – gli altri sono qui in realtà gli «sconosciuti», gli *strangers*, dei cui bisogni la politica dovrebbe farsi carico –, Michael Ignatieff ci ricorda che i bisogni sono *fatti di parole*, e senza un linguaggio

RPS

Riccardo Bellofore e Giovanna Vertova

comune svaniranno nel silenzio. È un rischio reale. Non è possibile però, a noi pare, negare lo sradicamento appellandoci ad un umanesimo trascendentale. *Senza nostalgie*, e sperando contro ogni speranza, non possiamo che insistere nella sfida difficile di *costruire una solidarietà*, che non può che essere *effimera e transitoria*. Una sfida preziosa e da perseguire, proprio perché *la parte migliore di noi è storica, la parte migliore di noi è fragile*.

Un discorso, ci pare, in assoluta continuità con il già citato Alfred Schmidt per cui il compito resta quello di una critica *immanente* della nostra modernità (capitalistica). La storia non obbedisce ad una idea che ne costituisca il senso, scrive: si ricompone invece continuamente, a partire da processi singoli e originali. Ed è a partire dal nostro presente, e non da altro, che si può dischiudere il passato come anche la possibilità del futuro. Ed è questo, in fondo, l'orizzonte che pure indica il discorso di Laura Pennacchi, quando venga spogliato dell'umanesimo etico in cui pare svolgersi: e siamo grati di avercelo, a suo modo, ricordato.