

Alessandro Pallassini

NOTE MARGINALI PER LA PROGETTAZIONE
DI UN COMUNISMO DELLA FINITEZZA
A PARTIRE DA SPINOZA

*Ordo et connexio rerum
idem est ac
ordo et connexio idearum*

1. Introduzione

Ringrazio Luca Grecchi e Carmine Fiorillo che mi hanno dato la possibilità di intervenire su un tema su cui li seguo da tempo e che mi interessa molto. Debbo precisare, però, che essendo un neofita della rivista – per quanto ne conosca alcuni pregevoli numeri – e dei suoi dibattiti interni cercherò di argomentare alcune tesi che non so quanto possano essere strettamente coeve al dibattito che si sta sviluppando, ma che tuttavia credo possano ricoprire un certo interesse per lo stesso. Sebbene l'analisi parta da lontano ed abbia un taglio incentrato principalmente, soprattutto nella prima parte, sulla filosofia di Spinoza, crediamo tuttavia che questa scelta non solo non sia in contrasto con la tematica proposta dalla rivista, bensì costituisca una modalità di approccio che, esplicitando i propri fondamenti filosofici, contribuisca al dibattito circa la natura umana e la pianificazione, che nel nostro caso chiamiamo programmazione e tendiamo a declinare secondo due direttrici, ovvero, anticipando quanto andremo a dire nei paragrafi successivi, come programmazione attuale e come possibile programmazione \ progettazione futura.

Mi concentrerò su quello che, riprendendo le analisi di A. Tosei, chiamo *comunismo della finitezza*, ovvero su una prospettiva di programmazione sociale che tenga insieme una base ontologica fondata sul riconoscimento della finitezza umana, una base etica che faccia sistema con l'ontologia e una sfera politica che funga da dispositivo immanente per la progettualità umana, declinata secondo la sua dimensione alienata – propria dell'attuale fase storica – e secondo una prospettiva di liberazione per il futuro e conforme a natura \ concetto umano¹.

¹Cfr. A. Tosei, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, ed. Kimé, Paris, 1996 & A. Tosei, *Spinoza ou l'autre (in)finitez*, L'Harmattan, Paris, 2008.

Tuttavia, parlare dei temi che vengono proposti è particolarmente difficile e come tutte le imprese che riguardano l'intero e non una sua singola parte portano con sé il rischio che ci si perda nell'argomentazione. Proprio per questo motivo, cercherò di trattare il tema per progressive camere di compensazione, argomentando dal più generale al più particolare e tornando nel finale sulla prospettiva futura.

Affronterò, pertanto, la discussione di *squincio*, proponendo alcuni temi di ordine essenzialmente spinoziano circa la condizione ontologica degli esseri umani, il rapporto tra ontologia, etica e politica, la programmazione sociale – declinata sia come dispositivo pedagogico oppressivo, sia come progettualità futura – e l'idea di *comunismo della finitezza* ed infine alcune note tra il presente ed il futuro a mo' di conclusione estremamente provvisoria.

Nello specifico, il primo paragrafo è dedicato al concetto di produttività anonima della *Sostanza* e di *naturalità umana*, mentre il secondo paragrafo, seguendo la medesima linea, cercherà di concentrarsi sul rapporto tra *finitezza umana* e *Sostanza \ Natura*, sull'idea di natura umana e su quella di etica come modalità non scissa dall'ontologia e dalla politica. I paragrafi tre e quattro, in qualche forma, propongono una fenomenizzazione – non una fenomenologia – delle strutture portanti della società e dei suoi dispositivi. Infine, l'ultimo paragrafo riprenderà, in forma ontologica, una prospettiva comunista, declinandola secondo quello che, a partire dalle analisi di A. Tosel, chiamiamo *comunismo della finitezza*. Le conclusioni tireranno le fila di questo processo, nella prospettiva di una progettazione futura.

2. Il processo anonimo di produzione

Per poter parlare di libertà umana occorre, in prima battuta, determinarne le condizioni nella quale possa costruirsi e soprattutto essa possa essere pensata concretamente. Occorre, detto in altre parole, definire la base ontologica da cui lo spazio etico e politico possano discendere.

In questa sede assumiamo come modello di riferimento teorico il concetto di *Sostanza*, così come è stato declinato da Baruch Spinoza.

«Per Substantiam intelligo id, quod est in se, et per se concipitur: hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat»².

² *Eth.*, def. 3 (Per sostanza intendo ciò che è il sé e che per sé si concepisce: ossia ciò il cui

L'idea di *Sostanza* permette infatti di assumere l'universo generale all'interno del quale poter definire la possibilità di creare uno spazio umano autonomo e, nei limiti che cercheremo di mostrare in seguito, espansivo. Tuttavia, è a partire dalla definizione e dalla netta distinzione che, fin dalle prime definizioni, viene ad instaurarsi tra *Sostanza* e *modo*, ma al contempo anche dalla loro netta compenetrazione, che Spinoza può cominciare a pensare una possibilità di libertà modale³. Come nota giustamente A. Tosel, la vera sfida rimanda alla possibilità, per la *modalità umana*, di conquistarsi un proprio campo di libertà, di porsi come elemento attivo e produttivo⁴. Il campo su cui porre la sfida per una libertà che non sia astratta, bensì concreta, è infatti quello del rapporto tra *Sostanza* e *modo*, tra assoluto e finito, è il campo della creazione di uno spazio umano che possa essere pensato nella propria finitezza e, al contempo, nella propria produttività.

Seguendo questo percorso, intendiamo il concetto di *Sostanza* come principio assoluto, assolutamente produttivo, ma completamente immanente che non lascia spazio a nessun tipo di trascendenza o finalità, non causato da niente ma che è causa di se stessa.

«Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentia, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens»⁵.

Da questa infinita produttività debbono necessariamente discendere infinite cose in infiniti modi diversi, ovvero debbono essere prodotte tutte le cose che logicamente possono essere prodotte.

«Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent»⁶.

concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare). Cfr. B. Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino a cura di Paolo Cristofolini, ed. ETS, Pisa, 2010, pp. 24-25. Da ora in poi *Eth.*

³ *Eth.*, def. 5: «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur» (Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce), pp. 24-25.

⁴ Cfr. A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finite*, ed. L'Harmattan, Paris, 2008, pp. 157-172.

⁵ Cfr. *Eth.*, def 1 (Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non può concepita se non esistente), pp. 22-23.

⁶ Cfr. *Eth.*, prop. XVI (Dalla necessità della natura divina debbono derivare infinite cose (cioè tutto ciò può cadere sotto un intelletto infinito) in infiniti modi, pp. 43-44.

Ora, se la *Sostanza* è causa di sé e se da essa discendono infinite cose in infiniti modi diversi, allora il suo processo produttivo è completamente anonimo ed impersonale e non esiste nessuna finalità dell'intero, sebbene possa esistere una finalità delle sue singole parti.

Del processo anonimo della *Sostanza*, pertanto, forma parte anche la *modalità umana* alla quale non è concesso nessuno statuto privilegiato rispetto alle altre infinite forme di *modalità* che discendono dall'infinità produttività della *Natura*. Ne segue, pertanto, la fondazione della *naturalità umana*, ovvero dello statuto ontologico dell'uomo, come determinazione finita del tutto finito. La finitezza umana si connota come parte tra le parti della infinita produttività naturale della *Sostanza*. Usando un altro lessico è possibile dire che all'interno dell'universo non ricopriamo, in quanto genere umano, nessun ruolo privilegiato, bensì siamo una delle infinite manifestazioni dell'universo stesso. Siamo parte tra le parti e come tali necessitati da un ordine universale, che non lascia nessun spazio al finalismo nei nostri confronti, ma che tuttavia può prevedere la realizzazione di finalità puramente umane.

Come abbiamo argomentato, non c'è spazio per nessun tipo di trascendenza e proprio per questo motivo le parti, divengono costitutive del tutto. La finitezza, proprio in virtù dell'assoluto immanentismo, si relaziona con l'infinito; si pone come parte costitutiva dell'infinito stesso.

Se senza una nozione chiara di infinito – nel nostro caso la *Sostanza* intesa in termini spinoziani – non è possibile comprendere la totalità e il rapporto di determinazione dei singoli campi del finito, è altresì vero, però, che il finito deve essere pensato come parte costitutiva dell'infinito⁷. In questo, senso un chiaro rapporto tra finito ed infinito serve a porre le basi per una teoria della libertà e della programmazione, finalizzata a poter meglio definire lo stato preferibile in cui tale teoria, da pura enunciazione delle strutture ontologiche, divenga agire pratico, rivolto alla progettazione del vivere bene comunitario.

3. *Finitezza umana e sostanza*

Definire il rapporto tra infinito e finito significa, in termini spinoziani, definire il rapporto tra *Natura Naturans* e *Natura Naturata*. Infatti, per poter parlare di libertà occorre che, in prima istanza, il rapporto tra

⁷ Riprendiamo le analisi circa il rapporto tra finito e infinito da B. Rousset, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, ed. Kimé, Paris, 2000 & B. Rousset, *La Perspective Finale de*

Sostanza e modi sia pensabile non come un rapporto unidirezionale, di degradazione, ma è necessario poter pensare la totalità intensiva dei *modi* come la *Sostanza* stessa. In altre parole, deve essere possibile intendere la *Natura Naturans* e la *Natura Naturata*, non come due entità contrappo- nentesi, ma come la medesima cosa sotto due punti di vista differenti. A partire da questa considerazione allora lo statuto del *modo* deve essere considerato in maniera attiva, perché esso è una produzione della *Sostanza* e come tale è una parte attiva di quest'ultima, capace di porsi come forza produttrice di effetti, come causa tendenzialmente adeguata delle proprie azioni. Il *Dio-Natura* si determina come unità di infinito e finito, ove il finito è parte costituente dell'infinito stesso e dunque esso stesso infinito sotto un certo aspetto.

La *modalità umana* si pone quindi come capace di agire, ovvero in grado di produrre effetti adeguati e non è solamente condizionata dall'esterno e spinta ad operare anche se un qualche livello di eterodirezione sarà ineliminabile a causa del suo statuto ontologico. Dunque, se da un lato non possiamo pensare di attribuire nessuno statuto privilegiato all'uomo all'interno della struttura del cosmo naturale, dall'altro, però, possiamo considerare la condizione ontologica umana come parte costitutiva di questo cosmo naturale, capace di agire, ovvero di porsi come causa adeguata delle proprie azioni⁸.

Insistere su questi aspetti non è affatto marginale per gli scopi che ci proponiamo, perché è a partire dal rapporto inscindibile che esiste tra l'infinito e il finito che è possibile, da un lato, inquadrare la *naturalità umana* e dall'altro cominciare a delineare l'idea di natura umana e di vivere in comune, non come scissi da questa prima, bensì come direttamente correlati a questa. Se la natura del finito è parte costitutiva ed attiva dell'infinito, allora è possibile concettualmente pensare uno spazio in cui il finito possa porsi come causa tendenzialmente adeguata delle proprie azioni. L'intero problema della costituzione della libertà umana si fonda in Spinoza sul rapporto tra finito ed infinito, sulla definizione

L'ethique, ed. Vrin, Paris, (2^a ed.), 2005. Sullo stesso tema insistono A. Tosel, in particolare in *Spinoza ou l'autre (in)finite*, ed. L'Harmatan, Paris, 2008 e F. Lucash, *On the finite and infinite in Spinoza* in the *Southern Journal of Philosophy* 20, 1982, pp. 61-73.

⁸ La distinzione tra agire (*agere*) ed essere spinti ad operare (*operari*) è di fondamentale importanza. Nel primo caso infatti il verbo indica qualcosa che è causa adeguata delle proprie azioni, mentre nel secondo caso ci si riferisce a qualcosa che è spinto ad operare coattamente: «*ea res libera dicitur quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*» (*Eth.*, def. 7), pp. 23-24.

della *naturalità umana* come *modo* tra i *modi*, ma proprio per questo – ed in grazia della sua complessità – aperto verso la possibilità di porsi come causa adeguata delle proprie azioni. È per questo motivo che il primo libro dell'*Etica*, lungi dall'essere solamente un trattato di metafisica o di ontologia, è il luogo in cui trova fondamento – per riprendere le parole di M. Chaui – la costituzione del campo politico e la possibilità della libertà umana⁹.

Il rapporto finito \ infinito, fonda perciò, l'agire concreto. A partire da questa determinazione ontologica, si può allora dire che già nelle prime parti del *De Deo* la tensione politica è fondamentale nell'analisi di Spinoza e si manifesta fin da subito la strettissima e inseparabile relazione tra ontologia e politica¹⁰. Tutta l'ontologia spinoziana si pone al servizio della sfera politica perché ne costituirà, l'ossatura, il motore profondo che caratterizzerà e darà dinamicità alla sfera politica.

Se i fondamenti ontologici della libertà umana sono rintracciabili nel rapporto tra finito ed infinito e nel ruolo della *naturalità umana* che, come parte dell'infinito, non potrà mai farsi soggetto assoluto, ma che, proprio per il suo statuto di parte, potrà aspirare a porsi come causa adeguata delle proprie azioni, pur sapendo che solo la *Sostanza* potrà esserlo completamente, allora si apre la possibilità di passare dalla *naturalità umana* alla definizione della natura umana. Detto in altri termini, all'interno del processo anonimo della *Natura* si apre la possibilità di pensare ontologicamente non solo la *naturalità* della *modalità umana*, bensì la natura del genere umano, la costituzione dello spazio umano.

Il modello che proponiamo pertanto ha una triplice struttura che, riprendendo il lessico ed in parte anche le analisi di E. Dussel, potremmo definire come cosmo, mondo ed etica, di cui la politica rappresenta una parte. Il cosmo è ciò che Spinoza definisce *Sostanza*, ovvero il processo produttivo, la forza produttiva immanente che, in quanto tale, è completamente anonima e non lascia spazio per nessun tipo di privilegio per nessuna delle sue parti, dalle più semplici alle più complesse come quella umana. Il mondo invece è la totalità di tutto ciò che è in relazione (reale, pensata o anche immaginaria) con il genere umano. Il mondo è la

⁹ Cfr. Cfr M. Chaui, *Política en Spinoza*, ed. Gorla, Buenos Aires, 2008, p. 140.

¹⁰ Ha ben espresso questa idea E. Balibar quando afferma che: «Non c'è il lui da una parte una metafisica (o un'ontologia) dall'altra parte una politica o un'etica, considerate come applicazioni "seconde" della filosofia "prima". Dal suo cominciare, la metafisica è un pensiero della pratica, dell'attività. E la politica è una filosofia: essa costituisce il campo dell'esperienza nel quale si dispiega la natura umana e lo sforzo di liberazione». Cfr. E. Balibar, *Il Transindividuale*, ed. Ghibli, Milano, 2002, p. 46.

totalità dei sottosistemi di tutto ciò che, in qualche forma – reale, pensata o immaginaria – è stato umanizzato¹¹. La sfera dell'etica, in quanto sfera del vivere comune a partire da una base ontologica e proprio per questo possibilità immanente della liberazione umana, rappresenta il dispositivo principale su cui si basa il mondo, inteso come spazio umano, latamente percepito. È abbastanza scontato notare che ci può essere cosmo \ *Sostanza* senza mondo e fino all'apparizione dell'uomo nel cosmo è stato così e così sarà in caso di estinzione del genere umano, mentre non può esserci mondo senza cosmo – il quale ci determina originariamente. Al contempo, non può esserci etica senza mondo, così come non può esserci mondo senza etica e l'etica necessariamente deve declinarsi in una politica.

Se quanto espresso in precedenza ha una sua logica, allora parlare dell'etica significa anche e soprattutto prendere posizione su quale sia la natura umana. Spinoza come Aristotele pensa che l'uomo sia un essere razionale. Le occorrenze sono molteplici, così come le influenze e i rimandi più o meno espliciti allo stagirita. Come per quest'ultimo, l'uomo può essere definito come essere sociale e razionale.

«Iudicandi facultas eatenus etiam alterius iuris esset potest, quatenus mens potest ab altero decipi. Ex quo sequitur, mentem eatenus sui iuris omnino esse, quatenus recte uti potest ratione. Imo quia humana potentia non tam ex corporis robore, quam ex mentis fortitudine aestimanda est; hinc sequitur, illos maxime sui iuris esse, qui maxime ratione pollent, quique maxime eadem ducuntur. Atque adeo hominem eatenus *liberum* omnino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam eius naturam possunt adaequate intelligi, ad agendum determinatur, tametsi ex iis necessario ad agendum determinetur. Nam libertas (ut art. 7. huius cap. ostendimus) agendi necessitatem non tollit, sed ponit»¹².

¹¹ Cfr. E Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de cultura Económica, Ciudad de México, (2ª ed.) 2011: «El mundo es así el sistema de todo los sistemas que tienen al *homo* como su origen», p. 54.

¹² Cfr. TP II § 11: «Anche la facoltà di giudicare può essere sotto altrui giurisdizione in quanto la mente può essere ingannata da un altro: ne consegue che la mente è del tutto autonoma quando può fare retto uso della ragione. Inoltre, poiché la potenza umana deve essere valutata non tanto in base alla robustezza del corpo, quanto in base alla forza della mente, ne consegue che godono della maggiore autonomia quelli che eccellono su tutti nella capacità razionale, e da essa si fanno massimamente guidare; chiamiamo dunque totalmente libero l'uomo allorché si fa guidare dalla ragione, poiché così è determinato ad agire da cause adeguatamente comprensibili grazie alla sua sola natura, anche

Non solo ma l'uomo è per natura essere sociale, sia quando è guidato da ragione, sia quando è guidato dalle passioni, siano esse positive o negative. Come nota bene Balibar, anche l'odio, in qualche maniera, rappresenta un legame sociale, perché rimanda all'imprescindibile socialità della natura umana ed essa in qualche forma alla sua razionalità, perché nella socialità, a volte più esplicita a volte meno, risiede una forma di razionalità¹³.

L'essere umano non può che porsi in relazione sociale con gli altri esseri umani, perché la natura degli esseri umani è quella di ricercare coloro che sono più simili e più utili a loro stessi. In questo senso, sebbene storicamente la natura umana si determini in diverse forme, essa tuttavia risponde ad una matrice originaria che è quella della socialità e della tendenziale razionalità¹⁴. L'intera parte III dell'*Etica*, così come la IV, che – a differenza del titolo racchiude in sé i fondamenti della libertà – rimanda alla costituzione della socialità umana comunitaria su base ontologica¹⁵. La teoria del *conatus*, in quanto vera e propria fondazione della natura umana, rimanda ad una socialità originaria che è imprescindibile e rappresenta la vera essenza dell'essere umano.

Quando Spinoza definisce il *conatus* come la vera essenza dell'uomo rimanda ad una comunanza originaria che permette agli uomini di riconoscersi simili – perché con la stessa natura – ed unirsi tra di loro per affermare il proprio *conatus* collettivo ed individuale. D'altra parte, anche l'intera dialettica dell'imitazione degli affetti sarebbe impensabile senza presupporre una socialità previa che sia fondativa della natura umana,

se lo determinano necessariamente ad agire. La libertà infatti (come abbiamo mostrato all'articolo 7 di questo capitolo) non toglie la necessità, ma la pone», cfr. B. Spinoza, *Trattato Politico*, edizione critica del testo latino a cura di Paolo Cristofolini, ed. ETS, Pisa, 2010, pp. 44-45. Ulteriori rimandi, solo per fare degli esempi sono, *Eth.* IV, 35 e TP V § 1. Per un confronto tra Spinoza ed Aristotele una buona lettura è rappresentata dal testo di F. Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristotele*, ed. Puf, Paris, 2009, in particolare sono da considerare, circa la socialità e la razionalità dell'uomo, le pp. 17-36. Sull'umanesimo di Aristotele che, sebbene declinato con lessico differente, ci pare in linea con queste analisi rimandiamo, tra gli altri, a L. Grecchi, *L'umanesimo di Aristotele*, ed. Petite Plaisance, Pistoia, 2008 ed a E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

¹³ Cfr. Balibar, *Spinoza et la politique*, ed. Puf, Paris, 3^a ed., 1996, p. 105.

¹⁴ Parliamo di tendenziale razionalità, perché, sebbene l'uomo sia un essere razionale, tuttavia, come parte della natura non può che essere anche sottoposto alle passioni. La sua *naturalità* è appunto quella di parte finita, tra le altre, della natura, ma come parte finita ha una sua natura che è quella di essere sociale e, per quanto possibile, razionale.

¹⁵ Cfr. Jaquet, Sévérac, Suhamy, *Fortitude et Servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ed. Kimé, Paris, 2003.

la quale, come abbiamo detto, tende alla razionalità non potendola esaurire completamente – in quanto siamo parti finite dell'infinito – ma ricercando sempre una razionalità tendenziale. Infine, è lo stesso Spinoza a chiarire definitivamente circa la natura umana, in una delle più famose proposizioni della IV parte dell'*Etica*.

«Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt»¹⁶.

Gli uomini che realizzano la propria natura di esseri razionali, si accordano necessariamente tra di loro.

Per concludere, quindi secondo Spinoza esiste una natura umana che è sociale e razionale anche se questa razionalità si declina nelle condizioni date e a partire dalla condizione ontologica primaria dell'essere umano, ovvero quella di essere una parte finita dell'infinito.

4. *Corpus collectivum hominum et rerum e riproduzione sociale*

Fondare la *naturalità umana*, ovvero definire lo statuto ontologico della finitezza umana in rapporto all'infinito e definire ed individuare il rapporto vigente tra infinito \cosmo \Sostanza ci ha permesso di avere una base per poter parlare della natura umana nelle sue caratteristiche costitutive. D'altro lato, aver individuato come tratto costitutivo della natura umana, seguendo Spinoza, la socialità e la sua tendenziale razionalità ci permette di poter affrontare la questione della costituzione del cosmo umano¹⁷ avendo, per così dire, alle spalle una struttura ontologica che funge da impalcatura, da dispositivo costitutivo dell'etica umana, del vivere in comune. Se è vero che l'uomo deve necessariamente vivere in società, allora è altrettanto vero che ogni comunità umana sarà caratterizzata da un certo modello di riproduzione sociale che ne definisca le modalità di riproduzione. Pertanto, se possiamo definire il *Corpus collectivum hominum et rerum* come la nozione astratta di una comunità che è in grado di riprodursi biologicamente (riproduzione sessuata) e di riprodurre se stessa attraverso il ricambio organico con la natura¹⁸,

¹⁶ «Allorché gli uomini vivono sotto la guida della ragione, essi si accordano necessariamente per natura». *Eth.* IV, prop. 35, pp. 268-269.

¹⁷ Usiamo l'espressione *cosmo umano* come sinonimica di quella di *mondo umano*.

¹⁸ Abbiamo ripreso la definizione di *Corpus collectivum hominum et rerum* da A. Mazzone: «Chiamo *corpus collectivum hominum et rerum* la nozione (astratta!) di una qualsiasi comu-

allora con il concetto di riproduzione sociale complessiva definiremo la forma particolare attraverso la quale una specifica comunità in una specifica epoca produce e distribuisce la ricchezza e riproduce se stessa e i propri meccanismi riproduttivi¹⁹. In altri termini, ogni comunità che sia astrattamente in grado di riprodurre se stessa attraverso la riproduzione sessuata ed il lavoro, dovrà trovare le modalità specifiche che le permettano concretamente di continuare a riprodursi. In questa operazione possiamo individuare tre modalità di (ri-)produzione. Le società possono riprodursi in forma armonica e dinamica eliminando – almeno tendenzialmente – gli squilibri interni alla stesse ed avendo come proprio scopo l'autogoverno dei produttori²⁰; possiamo, però, individuare altresì una riproduzione societaria che tendenzialmente lasci invariato il proprio modo di operare e che storicamente, però, ha coinciso con un modello societario decadente ed una modalità disarmonica in cui la crescita è finalizzata al beneficio di pochi e diretta da una minoranza e che crea squilibri tali da mettere in serio rischio la riproduzione stessa della comunità. Quest'ultimo tipo di riproduzione è quello caratteristico della attuale fase di sviluppo del modo di produzione capitalistico che sembra essere andato ben oltre la pur non fausta previsione di Marx secondo la quale la lotta tra proletariato e borghesia si sarebbe risolta o con la vittoria del primo, oppure e con la disfatta di entrambi le classi in lotta. Pare che nell'attuale fase, non solo la disfatta delle classi in lotta sia una possibilità concreta, bensì la devastazione dell'intero ecosistema appaia essa stessa come una tragica possibilità.

rità umana capace di riprodursi bioticamente (riproduzione sessuata) e mediante lavoro cioè dotata di un suo apparato biotopico tipico con l'ambiente naturale». Cfr. A. Mazzone, *Autogoverno e tirannide, preliminari per un'analisi del potere presente*, in "La Contraddizione", n. 73, luglio-agosto, 1999, p. 7.

¹⁹ Cfr. A. Mazzone, *Autogoverno e tirannide, preliminari per un'analisi del potere presente*, in "La Contraddizione", n. 73, luglio-agosto, 1999, p. 8 & F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano, 2ª ed, 2006. Rossi-Landi definisce la riproduzione sociale come: «l'insieme dei processi per mezzo dei quali una comunità o una società sopravvivono, accrescendosi o almeno continuando ad esistere», p. 175.

²⁰ Intendiamo per autogoverno dei produttori, la possibilità che i produttori associati medino razionalmente, ovvero secondo i bisogni sociali della comunità, la riproduzione della stessa. Si tratta di autogoverno, perché non è eterodiretto secondo fini eteroimposti, bensì si pone come tendenziale autogestione della produzione e riproduzione le cui finalità non sono più esterne, bensì interne alla comunità stessa. L'autogoverno, per come noi lo intendiamo, non è da confondersi con l'autoproduzione umana. La seconda, importa l'idea, a nostro avviso errata, che l'uomo possa farsi misura del cosmo naturale, mentre la prima implica l'idea che l'uomo possa ergersi a misura del mondo umano che rimane sempre parte finita del cosmo naturale.

Tuttavia, ritornando alla nozione di riproduzione sociale complessiva, sottolineiamo nuovamente che qualsiasi comunità umana deve necessariamente riprodursi in forma immediata (riproduzione sessuata) e mediata, ovvero attraverso una determinata conformazione societaria che definisca come e per chi produrre ricchezza. Essa pertanto deve necessariamente prevedere una specifica programmazione sociale, ovvero uno specifico sistema di artefatti che fungano da mediatori sovrastrutturali e strutturali della riproduzione sociale. In altri termini, ogni società deve programmare la propria riproduzione – e non può essere altrimenti – sia che la riproduzione miri all’armonizzazione della comunità umana, sia che essa si presenti come disarmonica e distruttiva per la maggioranza dei suoi membri. In questo senso, allora ogni organizzazione societaria, fino a qui esistita, si presenta come ideologica, vale a dire presenta una propria visione del mondo e un *set* di strumenti (leggi, organizzazione del lavoro, gestione del sapere, del vivere in società, etc) funzionali alla realizzazione di questa visione del mondo, alla riproduzione sociale e alla sua *naturalizzazione*, ovvero alla sua presentazione come l’unica possibile, perché naturale²¹.

A scanso di equivoci, è bene precisare che in questa sede con il termine ideologia intendiamo una determinata concezione del “mondo”, una serie di credenze fondamentali proprie di un gruppo sociale ed un *set* di strumenti atti alla realizzazione di questa concezione e alla loro socializzazione²². In tale senso, ogni ideologia ha un ambito più esteso di una *Weltanschauung* nel senso che, oltre ad essere una concezione di un determinato sistema, presenta anche tutti gli strumenti espliciti ed impliciti perché questo sistema possa essere messo in pratica e realizzato, nonché percepito, in alcune condizioni, come naturale²³-sociale – intendendo con questo concetto il tutto organico che caratterizza l’unione

²¹ Per quanto riguarda la declinazione alienante di quanto abbiamo argomentato cfr., tra gli altri, H. Marcuse, *One dimensional man*, Routledge, New York, 6ª ed., 2007. In particolare modo il cap. IV – *The closing of the universe of discourse*, pp. 87-124. La questione dell’ideologia e della programmazione è intesa, per il momento, in negativo, riferendola alle formazioni sociali esistite ed esistenti.

²² Cfr. T. Van Dijk, *Ideología y discurso*, Ariel, Barcelona, 2003, p. 23.

²³ Anche in questo caso la questione dell’ideologia, almeno per come la intendiamo in questo scritto, si intreccia indissolubilmente con i concetti di dispositivo pedagogico e di pedagogie implicite ed esplicite, nonché con quello di dispositivo e controllo simbolico. Sui temi dell’ideologia e sulle sue definizioni e delimitazioni dal punto di vista teorico cfr. F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Isedi, Milano, 1978; A. Mazzone, *Questioni di teoria dell’ideologia*, La libra, Messina, 1981; G. Therborn, *The ideology of power and the power of ideology*, Verso, London, 1980; Van Dijk, *Ideology. A multidisciplinary approach*, Sage, London, 1998 e il citato

dialettica di struttura e sovrastruttura propria di una determinata società in un determinato grado di sviluppo²⁴ – sia analizzabile solamente per i suoi tratti costitutivi, oppure se questa analisi sia riconducibile in qualche forma ad una griglia interpretativa di carattere etico, nel senso abbozzato nei paragrafi precedenti. In altre parole, occorre chiedersi se l’approccio debba essere puramente ontologico – ovvero di analisi dei tratti strutturali delle distinte forme di esistenza delle società umane – oppure se esso debba portare con sé anche una progettualità etica, una valenza onto – assiologica. Anticipando quanto andremo a sostenere nei paragrafi che seguiranno, possiamo già dire che una prospettiva solamente ontologica, benché necessaria, è tuttavia insufficiente sia per l’analisi del modo di produzione attuale e della sua formazione sociale, sia per poter pensare una fuoriuscita dallo stesso che non sia un salto nel buio. D’altra parte, il problema a cui stiamo girando intorno è il medesimo che da Aristotele in poi dovrebbe caratterizzare ogni etica, ovvero la felicità e detto nel lessico spinoziano la liberazione e dunque la libertà, sebbene sempre tendenziale, della finitezza umana, vale a dire la sua piena, ma al contempo tendenziale, autorealizzazione. In questo senso, pertanto una prospettiva onto – assiologica ci sembra che sia imprescindibile per poter pensare non solo la fuoriuscita dalla gabbia del capitalismo, ma anche la possibilità progettuale – che non è mai da intendersi come deterministica visione teleologica, bensì come apertura di possibilità – di costruire qualcosa di alternativo e che permetta di realizzare pienamente, sebbene nei limiti della sua finitezza, la natura umana.

Tuttavia, prima di passare ad illustrare quale sia la nostra idea di libertà della *finitezza* \autogoverno, della *finitezza* \comunismo della *finitezza*, ci soffermeremo su quelli che definiamo dispositivi pedagogici e, direttamente correlati con questi, sulla nozione di pedagogie implicite, proprie di ogni sistema societario. Essi rappresentano, per così dire, il set di strumenti di cui una determinata *Weltanschauung* si serve per realizzare i propri scopi. Infatti, sono quei dispositivi che rendono possibile la realizzazione di una determinata visione del mondo.

testo del medesimo autore *Ideología y discurso*, Ariel, Barcelona, 2003, solo per menzionare alcuni dei possibili approcci.

²⁴ Non è il caso qui di addentrarci nel dibattito che nel marxismo italiano ha contrapposto principalmente da un lato Cesare Luporini e dall’altro Emilio Sereni. Riprendiamo l’idea di formazione economico-sociale solamente perché essa risulta funzionale alla prospettiva di analisi che andremo a sviluppare in seguito.

5. Programmazione sociale, dispositivi pedagogici, linguaggio

Nel definire che cosa si intenda per dispositivo pedagogico e che cosa siano quelle che abbiamo chiamato pedagogie implicite, è bene tener presente che ogni individuo, in quanto essere per natura sociale che non può che affermarsi e formarsi in società, si trova fin dalla propria nascita immerso in una rete di significati che, pur non appartenendogli in prima battuta, impara – molto spesso senza rendersene conto – a considerare naturali, come se fossero una *seconda natura* oltre quella biologica. Gli strumenti, materiali e culturali, che gli uomini costruiscono e che si tramandano di generazione in generazione non sono, pertanto, delle semplici concretizzazioni oggettuali, ma si connotano come sintesi dello sviluppo raggiunto da una determinata comunità fino a quel momento, così come hanno questa valenza i sistemi di valori propri di una certa società. Entrambi rappresentano degli artefatti, ovvero delle creazioni umane, che permettono la comunicazione sociale. Interiorizzando significati, attraverso la presenza di artefatti, che fungono da contenitori culturali, si programma anche come gli individui saranno spinti ad operare in società²⁵. L'interiorizzazione è dialetticamente legata all'esteriorizzazione, tanto che attività interna ed esterna mediano in forma dinamica i rapporti reciproci dell'uomo con il mondo nel quale si compie la vita reale²⁶. Detto in altri termini, le strutture che vengono interiorizzate e divengono una *seconda natura* determinano i comportamenti esteriori degli esseri umani e viceversa.

In questa prospettiva, il linguaggio rappresenta il più potente tra gli artefatti culturali e si connota come dispositivo di socializzazione del pensiero, nel senso che, da una lato, esso è il prodotto di una evoluzione storico culturale e, dall'altro, permette la socializzazione della comunicazione tra gli individui e pertanto anche la riproduzione di una determinata prospettiva storico culturale. Esso acquisisce senso se e solo se in relazione con una specifica costellazione di attività pratiche,

²⁵ Usiamo l'espressione *essere spinti ad operare* al posto del verbo *agire*, perché, come abbiamo argomentato nella nota 7, il verbo *agire* (*agere*) porta con sé una connotazione attiva, ovvero rimanda al fatto che noi siamo parte attiva dell'attività, ovvero agiamo liberamente, siamo liberi. In questo caso, però, usiamo la prima espressione per marcare che, nell'attuale sviluppo anti-umano della società, è la passività e l'alienazione che domina. Tuttavia, la dialettica tra i due termini rimanda ad una natura originaria più profonda, che concerne il genere umano.

²⁶ Il riferimento per questi processi è alle opere dei due psicologi sovietici L. S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*, Giunti, Firenze, 1ª ed. 1966, 2009 & A. N. Leont'ev, *Attività, Coscienza e Personalità*, Giunti Barbèra, Firenze, 1977.

con una determinata costellazione di regole esplicite ed implicite che si connotano come veri e propri dispositivi pedagogici che regolano la condotta degli esseri umani e che, ad esempio, fanno sì che in questa fase dello sviluppo del genere umano l'assetto capitalistico appaia come normale, come naturale²⁷.

Se il linguaggio acquisisce senso solo se in relazione ad una costellazione di attività pratiche, allora è possibile spingerci ad affermare che tra linguaggio e lavoro vige una omologia di tratti strutturali profondi, vale a dire un'analogia dei tratti strutturali ontologici di entrambi i campi. Il linguaggio, in quanto attività produttiva sociale, può essere considerato come lavoro e il lavoro, in quanto produttore di prodotti sociali e riconoscibili, ha una propria valenza semiotica ed è per questo linguaggio. D'altra parte il concetto stesso di merce importa con sé una valenza semiotica. Essa deve apparire come valore d'uso per un altro e pertanto deve connotarsi come messaggio e come tale essere ricevuto dal potenziale acquirente²⁸. Se quanto detto fino a questo momento negli ultimi due paragrafi ha un minimo di tenuta teorica, allora è possibile dire che il linguaggio in una società in cui regna l'alienazione non potrà che essere linguaggio alienato, ovvero linguaggio che riproduce le dinamiche alienanti proprie della società in cui regna l'accumulazione smodata di ricchezze²⁹.

²⁷ Per quanto riguarda il concetto di dispositivo pedagogico rimandiamo all'opera di B. Bernstein, *Pedagogy, Symbolic Control and Identity*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, 1996.

²⁸ Circa l'omologia tra linguaggio e lavoro rimandiamo, tra le altre cose dal medesimo autore, al testo di F. Rossi – Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano, 1968.

²⁹ Per quanto riguarda l'alienazione del linguaggio, senza bisogno di scomodare la neolingua di orwelliana memoria, ma è palese come ormai si sia raggiunto e superato quello stadio, è forse sufficiente un esempio molto più banale. Uno dei politici dell'attuale parlamento, parlando del *Job Act* ha dichiarato che, per quanto esso non produrrà effetti sulla crescita dell'occupazione, la sua funzione è prevalentemente pedagogica (l'espressione non era esattamente questa, ma il senso sì), perché serve ad insegnare ai nuovi giovani un nuovo modo di vivere il lavoro. Due sono le cose, tra le molte, che ci preme sottolineare. La prima è che si utilizza l'espressione inglese *Jobs Act* e non l'equivalente presente nella nostra lingua *legge sul lavoro*, non solo e non tanto per confondere alla maniera del *latino-rum* di manzoniana memoria, bensì per veicolare, attraverso un'espressione linguistica, un determinato modello sociale, ovvero quello nord americano. La seconda cosa è che lo scopo profondo della *legge sul lavoro* è pedagogico, vale a dire è finalizzato a realizzare una determinata concezione del mondo, ovvero quella in cui non esisteranno più i lavoratori come collettività, bensì esisterà il lavoratore isolato che potrà essere attivato e disattivato alla bisogna dell'accumulazione smodata del capitale e messo in concorren-

Volendo tirare le fila per arrivare ad una conclusione di quello che negli ultimi due paragrafi abbiamo cercato di analizzare, sebbene in forma molto approssimata, possiamo affermare che l'insieme delle norme esplicite ed implicite presenti e passate in determinato contesto e in una certa società rappresentano dei veri e propri dispositivi pedagogici che influenzano e plasmano – in positivo ed in negativo – la riproduzione del corpo sociale³⁰. Il linguaggio come capacità umana produttiva, di socializzazione e di mediazione, funziona anche come dispositivo mediatore tra la struttura immanente della società e la sua ideologia, intesa come programmazione sociale e quindi come sapere diffuso egemonico di un certo contesto all'interno di un determinato campo. Esso diviene condizione necessaria per l'organizzazione societaria degli uomini e ne definisce anche i rapporti di potere interni ad uno specifico contesto; mostra, in forma simbolica la violenza di una determinata organizzazione societaria disorganica, mostra cioè, per quanto riguarda l'attuale assetto societario, in forma tale da sembrare asettica, la violenza presente – nel nostro caso – nell'attuale società³¹.

È su questo terreno che si definisce l'ideologia quotidiana – intesa sia come progettazione scientificamente definita di un determinato assetto societario, sia come visione del mondo a cui coloro che di questo assetto societario sono strumenti partecipano inconsapevolmente e con la convinzione di contribuire alla realizzazione di una organizzazione asettica e a-ideologica³².

za cannibalica con gli altri suoi simili. Sulle ultime notazioni circa la programmazione cannibalica del sistema lavorativo e dei suoi inconsapevoli attori, ovvero i lavoratori, si rimanda a R. Curcio (a cura di), *Il dominio flessibile: individualizzazione, precarizzazione e insicurezza nell'azienda totale*, ed Sensibili alle Foglie, Roma, 2013.

³⁰ B. Bernstein, *Pedagogy, Symbolic Control and Identity*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, 1996, pp. 133-165.

³¹ Per quanto riguarda il ruolo del linguaggio e la sua violenza simbolica cfr. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Édition Seuil, Paris, 2001 & P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002. Circa le questioni relative al linguaggio come forza produttiva e dispositivo di mediazione tra tratti strutturali e sovrastrutturali, oltre alle opere di Rossi-Landi, si veda V. Volovinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo libri, Bari, 1976 & V. Volovinov (M. Bachtin), *Il linguaggio come pratica sociale*, Dedalo Libri, Bari, 1980; è da vedersi anche la raccolta di saggi su lavoro immateriale, che riprendono le analisi di Rossi-Landi, di S. Petrilli (a cura di), *Lavoro immateriale*, Meltemi, Roma, 2005.

³² Di nuovo rimandiamo ai testi di Rossi-Landi e alle opere di Bourdieu. Inoltre, per la questione della riproduzione del sapere e dei codici del potere cfr. B. Bernstein, *Class, Codes and Control*, vol 1-4, Routledge, London, 1971-1990.

Il linguaggio dà forma – non esprime semplicemente e non rispecchia altrettanto semplicemente la dinamica societaria – ma funge da mediatore ed, essendo produttività, è potenzialmente creatore di alternative, di modificazioni, di alterità rispetto all'esistente. Esso può porsi come linguaggio alienato, ma anche come produttore di possibili alternative future che, per il momento possono essere solo pensate, progettate, programmate ed un futuro forse anche realizzate.

Tuttavia, senza una progettualità e senza una riforma del linguaggio, ovvero senza una nuova progettualità che possa fungere, da un lato, per un'operazione di disvelamento dell'attuale falsificazione del vivere in comune e dall'altro per progettare un futuro possibile – ma mai scontato – in cui il vivere insieme comunitariamente risponda alla natura umana nei suoi tratti strutturali, la critica all'attuale società rischia di rimanere un'astrazione.

Negli ultimi due paragrafi abbiamo affrontato argomenti che, a nostro avviso, solo parzialmente possono essere interpretati difformemente rispetto ai primi due. Infatti, lo scopo che ci siamo proposti era quello di mostrare come, a partire da un'originaria socialità propria del genere umano, essa si manifesti concretamente nelle società esistenti e quali siano i dispositivi che agiscono per produrre e riprodurre – nel caso della modalità del vivere in cui viviamo in forma deviata – la configurazione del vivere umano concreto. In questa operazione, giocano una molteplicità di fattori che mediano la possibilità di riprodurre l'assetto di una determinata società, sebbene tale (ri-)produzione si presenti sempre in forma dinamica e accolga al proprio interno anche apparenti alternative che altro non sono che forme riproduttive mascherate.

Tra questi fattori, però, il linguaggio ricopre una funzione sommatamente importante, perché può presentarsi come linguaggio alienato – non solo come manifestazione dell'alienazione presente nella società, bensì, essendo il linguaggio stesso, forza produttiva, come produttore di alienazione – e come linguaggio foriero di liberazione, di progettazioni di alternative future, di programmazioni umane che siano rispettose dell'essenza umana e degne di essere vissute.

Nella nostra prospettiva, la possibilità – sempre aperta ad esiti contrapposti – di vivere una vita degna di essere vissuta comunitariamente ed individualmente assume il nome di *comunismo della finitezza*, esso rappresenta una prospettiva che deve essere compresa nei propri fondamenti e progettata nella propria realizzazione.

6. Per un comunismo della finitezza, note a margine

Nel 1990, all'indomani dell'anno in cui la democrazia mondiale si inverò sul pianeta – a proposito di linguaggio e della sua produttività alienativa – André Tosel scrisse un articolo dal titolo: *Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude?*³³. La tesi di fondo è profondamente spinoziana, come del resto l'autore dell'articolo stesso. Il comunismo non può essere l'autoproduzione *ex nihilo* dell'uomo, bensì la possibilità di porsi sempre più come causa adeguata delle proprie azioni. Declinato per un ambito societario, il comunismo non è la possibilità dell'uomo di farsi misura del cosmo naturale, bensì del mondo umano. L'uomo non può produrre la misura dell'universo ma può prodursi come misura della propria condizione, ovvero si può porre come tendenziale causa adeguata del proprio agire e del proprio vivere³⁴.

Riconoscere la nostra finitezza – la finitezza del genere umano rispetto al cosmo naturale – significa porre le basi per poter pensare una umanità che, riconoscendo altresì la propria forza produttiva, possa realizzare un mondo in cui la misura dell'uomo non sia lo smisurato, la cattiva infinità, la produzione per la produzione, bensì la gestione del vivere comunitario secondo una tendenziale forma di ragione che risponde alla natura umana.

Il comunismo, d'altra parte, non può essere scisso da una determinata concezione della natura umana, da una idea di ciò che l'uomo è ontologicamente, di ciò che è divenuto nell'attuale sviluppo della società e attraverso le epoche precedenti e di ciò che potrà divenire ritrovando, in qualche forma e sempre tendenzialmente, le proprie determinazioni naturali, ovvero quelle di essere sociale e razionale. Non si può separare l'idea di comunismo da quella di natura umana³⁵.

La posta in gioco è sempre quella dell'ontologia, ovvero della determinazione strutturale di ciò che fa dell'uomo un essere umano e non una bestia alienata. È una posta profondamente umanistica, intendendo con questa espressione non tanto l'idea (sbagliata) che l'uomo possa farsi misura di tutte le cose del *creato*, del cosmo naturale, bensì la concezio-

³³ Ora contenuto in A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels). Vers un Communisme de la Finitude*, Éditions Kimé, Paris, 1996, pp. 23-47.

³⁴ Cfr. A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finite*, 2008, L'Harmattan, Paris.

³⁵ Cfr. D. Jervolino, *Communisme de la finitude, éthique de la libération, paradigme de la traduction*, in *Actuel Marx* – 2002/1 (n. 31), pp. 177-185. Ora disponibile in linea all'indirizzo: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2002-1-page-177.htm>. Consultato l'ultima volta l'08/16.

ne secondo la quale esso possa porsi come misura del proprio mondo, della propria riproduzione sociale comunitaria che sia tendenzialmente conforme alla sua natura, ovvero quella di essere sociale e, almeno tendenzialmente, razionale³⁶.

D'altra parte, una produzione per la produzione, una produzione pura, in quanto tale, non esiste, non esiste una meta-produzione; la produzione è sempre produzione finalizzata a qualcosa: nell'attuale assetto societario la produzione ha come propria finalizzazione l'autovalorizzazione del capitale fine a se stessa. È finalizzata alla produzione per la produzione – che non è il modello della produzione pura, della meta – produzione, bensì una sua declinazione specifica spacciata per *naturale* – che prevede un assetto societario su base nichilista e non comunitaria³⁷. Al contempo, per così dire come *contraltare*, non esiste nemmeno un agire che sia fine a se stesso, agire è sempre agire in vista di qualcosa e per qualcosa³⁸. Il *comunismo della finitezza* è appunto la messa in opera di questa (produ-)azione finalizzata alla realizzazione della natura umana all'interno del cosmo naturale. È accumulo di causalità adeguata, tendente alla piena causalità adeguata – alla *causa sui* – pur nella consapevolezza che una piena causalità adeguata è preclusa alla finitezza umana – a causa del proprio statuto ontologico – ma non è precluso il buon vivere comunitario, la libertà umana individuale e comunitaria, senza possibilità di scissione tra i due corni: *finis ergo Reipublicae revera libertas est*³⁹.

³⁶ In questa prospettiva un testo come quello di C. Fiorillo e L. Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico del "comunismo"*, ed Petite Plaisance, 2013, aiuta più a comprendere i fondamenti di una possibile programmazione comunitaria, di quanto invece non possa aiutarci un testo sacro come le tesi su Feuerbach. Infatti i due autori, impostano l'idea di comunismo a partire da un'idea di natura umana concepita, seguendo Aristotele, come sociale e razionale e leggendo il sapere greco, ma anche quello cristiano, come profondamente comunitario. Al contrario, la VI tesi su Feuerbach riporta la famosa definizione dell'essenza umana che altro non è *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, ovvero la totalità dei suoi rapporti sociali. Sebbene Marx sia un pensatore in cui il pensiero dello stagirita è ben presente, in questo caso, la sua definizione dell'essere umano ci sembra più vicina a quella propria dell'hummano fascio di percezioni, che non a quella aristotelica.

³⁷ Sui processi di individualizzazione si rimanda a L. Boltanski, È Chiappello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1^a ed. 1999, 2^o ed 2011 e al già citato lavoro a cura di R. Curcio.

³⁸ Cfr. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels). Vers un Communisme de la Finitude*, Éditions Kimé, Paris, 1996, p. 46.

³⁹ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, éd Gebhart, Spinoza, Opera, Vol. III, Heidelberg, 1925, p. 241. Nella stessa opera Spinoza definirà la democrazia come il regime

Si tratta della possibilità – sempre aperta e mai predeterminata – di passare dall'essere spinti ad operare (*operari*) all'agire secondo natura ed adeguatamente (*agere*). In questo processo – assolutamente immanente – non è concesso spazio al messianesimo o al teleologismo assoluto. Il comunismo è processo immanente del genere umano che si fa misura di se stesso – nel riconoscimento delle alterità – del proprio mondo ormai riconciliato, pur non potendo assurgere a misura del cosmo naturale. È tensione dalla potenza all'atto, ma non è mai realizzazione predeterminata, bensì mediata dal *conatus*, dal desiderio – desiderio che importa con sé la razionalità – del genere umano di divenire, per quanto possibile, conforme al proprio concetto. Intendiamo pertanto per comunismo, l'idea per niente astratta, bensì utopicamente concreta, di una comunità umana in cui la (produ-)azione sia finalizzata al bene comune e alla realizzazione della tendenziale conquista della nostra causalità adeguata, ovvero del nostro vivere comunitario, come misura del nostro spazio umano e nel rispetto del cosmo naturale.

In questa prospettiva, la pianificazione, per come la intendiamo noi, rappresenta la messa in opera della (produ-)azione finalizzata al bene comune, è la tensione della modalità concreta attraverso la quale la potenza si pone atto; è la progettazione concreta attraverso la quale ciò che è in potenza realizza la propria natura. Essa, ovvero la programmazione futura, non si pone come escatologia astratta, bensì si inverte nella tensione *conativa* che porta al tendenziale riassorbimento dell'*operari* nell'*agere* nel farsi causa attiva e conforme a natura delle azioni del genere umano inteso sia come totalità, che come singolarità. Apre le porte, in altri termini, ad un vivere che sia propriamente umano, perché rispondente alle caratteristiche naturali del genere umano. Di che cosa parla Marx se non di questo, quando in una celeberrima frase afferma che nella società comunista da ciascuno sarà dato secondo le proprie possibilità e a ciascuno sarà dato secondo i propri bisogni?⁴⁰

statuale più naturale, perché meglio rispondente alla natura umana e nel *Trattato Politico*, dopo aver introdotto i concetti di capitale importanza di *esse alterius juris* e *esse sui juris*, lo stato democratico sarà definito come quello più assoluto: «Transeo tandem ad tertium, et omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus», cfr. B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, éd. Gebhart, Spinoza, Opera, Vol. III, Heidelberg, 1925, p. 358.

⁴⁰ Cfr. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19: «In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit

7. Conclusioni. Note tra l'oggi e il domani

Per concludere questo breve percorso che ha cercato di presentare alcune notazioni estremamente marginali circa l'idea che chi scrive ha della possibile società futura, ci preme sottolineare, di passata, alcune notazioni finali.

La programmazione, progettazione, pianificazione di una società futura non può che basarsi su presupposti ontologici e sulla comprensione critica delle strutture profonde della società esistente. Tuttavia, la semplice comprensione delle strutture alienative presenti nell'attuale società non è sufficiente per poter pensare un futuro distinto e comunitario. Cercare di comprendere come funziona l'attuale società e i suoi meccanismi alienativi è operazione non solo legittima, ma necessaria: è una *conditio sine qua non*, senza la quale è impensabile qualsiasi progettualità alternativa. Allo stesso tempo, però, non progettare il futuro, non pensare quali dovranno essere le basi su cui un nuovo assetto societario

verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!», p. 21 (In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e corporale; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali scorrono in tutta la loro pienezza, - solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: - Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!). D'altra parte la celeberrima frase della *Critica del Programma di Gotha*, che Marx riprende dall'opera di Luis Blanc, *L'organisation du travail*, «L'égalité n'est donc que la proportionnalité, et elle n'existera d'une manière véritable que lorsque chacun, d'après la loi écrite en quelque sorte dans son organisation par Dieu lui-même, produira selon ses facultés et consommera selon ses besoins. Telle est, telles a toujours été ma foi » **richeggia fortemente** un passo dei *Atti degli Apostoli* (4-35) «La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno». Per quanto riguarda il fondamento cristiano dell'idea di comunismo rimandiamo di nuovo a C. Fiorillo, L. Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico del "comunismo"*, ed Petite Plaisance, 2013, in particolare pp. 35-56.

comunitario e rispondente alla natura umana potrà fondarsi, significa semplicemente progettare la fuga dalla prigione, senza sapere dove andare dopo: il rischio di ricadere nella prigionia è forte.

La pianificazione non è astrattezza, bensì definizione dei tratti strutturali che meglio corrispondono alla natura comunitaria umana. Se una natura umana esiste e se essa assume i caratteri della razionalità e del vivere in comune, allora definire i tratti strutturali del vivere in comune che meglio possano accordarsi con questa natura, non solo non è una astrazione, bensì si pone come modalità per rendere concreti i caratteri definatori della natura umana, per traslarli dalla pura definizione generale al vivere reale in comunità.

