

# Altra identità

di Giorgio Barberis\*

Padre Ernesto Balducci, in quel prezioso libro intitolato *La terra del tramonto*<sup>1</sup>, che è da intendersi per molti aspetti come il suo testamento culturale, sostiene con convinzione che si stia rapidamente esaurendo la parabola della modernità, che egli delimita geograficamente e cronologicamente mediante due tragici eventi, la strage del mar delle Antille che ha avuto inizio subito dopo l'arrivo di Colombo nel dicembre 1492, con il massacro di milioni di indios inermi, e quella lungo il Tigri e l'Eufrate dell'ultimo decennio del Novecento (e ancora dell'inizio del nuovo millennio). L'impulso di dominio, la volontà di imporre universalmente un unico modo di essere, di vivere, di pensare, hanno segnato profondamente il cammino dell'uomo moderno, che però sembra oggi andare incontro a una profonda trasformazione. La politica, l'economia, il mondo sociale e culturale sono accomunati da radicali cambiamenti, che mettono in discussione le tradizionali categorie interpretative e i riferimenti culturali a lungo condivisi<sup>2</sup>.

\* Dottore di ricerca in Studi Politici e assegnista ricercatore presso l'Università del Piemonte Orientale «A. Avogadro», sede di Alessandria

<sup>1</sup> E. Balducci, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Giunti, Milano 2005 (1992).

<sup>2</sup> Per un'analisi specifica di ciascuno di questi aspetti mi permetto di rimandare al volume di M. Revelli, G. Barberis, *Sulla fine della politica. Tracce di un altro mondo possibile*, Guerini e Associati, Milano 2005. Ripropongo qui nei paragrafi

Che la politica stia vivendo una fase di grave crisi è mostrato con chiarezza da alcuni epifenomeni credo difficilmente confutabili: anzitutto la mediocrità della leadership politica globale, incapace di affrontare efficacemente le più urgenti questioni ambientali, sociali ed economiche e di gestire gli enormi flussi di merci e capitali, di informazione e di persone, che connotano l'epoca contemporanea.

Contestualmente, si amplia la crisi di partecipazione e legittimità rispetto alle tradizionali forme ed espressioni dell'agire politico (i partiti, le consultazioni elettorali, le istituzioni, sia a livello locale sia in ambito nazionale e internazionale). Del resto, l'iperliberismo globale sembra non poter avere alcun argine da parte di una qualche forma di sovranità democratica. Le scelte economiche delle multinazionali e gli investimenti speculativi di un capitale finanziario senza freni e regole sono in grado di abbattere ogni tentativo di resistenza di una qualsivoglia comunità politica. Infine, se è vero che nella modernità, a partire dalla riflessione hobbesiana, la politica si fonda sul nesso virtuoso di potere e ordine (il monopolio statale della forza come garanzia della pace sociale e della sicurezza), oggi il meccanismo pare essersi irrimediabilmente inceppato<sup>3</sup>. Laddove il potere politico interviene per ripristinare l'ordine (o per instaurarne uno più funzionale ai propri interessi) non fa altro che multiplicare il disordine e l'insicurezza, dal Medio Oriente alla Cecenia, dai Balcani all'Africa.

In quella *società del rischio* di cui parla Ulrich Beck<sup>4</sup>, tra emergenze ecologiche, instabilità politica e socio-economica, minacce di attentati terroristici e guerra globale, il mondo si complica progressivamente e l'incertezza diviene il carattere dominante delle nostre esistenze. Decisiva in tal senso anche la radicale trasformazione che ha coinvolto il modello produttivo, e più in generale il sistema economico, con il brusco salto di paradigma dal fordismo al post-fordismo, e con il conseguente riassetto dell'organizzazione del lavoro e

---

introduttivi alcune tesi argomentate in quel saggio, in quanto funzionali al discorso sull'identità che mi propongo di articolare.

<sup>3</sup> Si veda in particolare il volume di M. Revelli, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2003.

<sup>4</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; tr. it., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

dei lavoratori. La ristrutturazione, incentrata sull'uso dell'informatica e dell'elettronica e sullo sviluppo tecnologico nelle telecomunicazioni e nei trasporti, ha comportato l'esternalizzazione di una serie di lavorazioni prima fortemente integrate all'interno delle fabbriche e ha ridotto costantemente il peso dell'occupazione nelle grandi unità produttive. Con l'intensificarsi dei processi di automazione e il prevalere dell'economia finanziaria sull'economia *reale* il mercato del lavoro si è destrutturato e fluidificato, e alla molecolarità del post-fordismo hanno fatto seguito una crescente precarizzazione e la richiesta di una sempre maggiore flessibilità. In molti sostengono che questa trasformazione in atto nel mondo del lavoro rechi con sé notevoli conseguenze positive. Le rigidità e i vincoli vengono spezzati, e qualche tutela in meno per i lavoratori sarebbe ricompensata da un maggiore dinamismo e da possibilità di crescita alfine vantaggiose per tutti. La flessibilità - si dice - può essere considerata anche e soprattutto come una grande opportunità. Si cambia di continuo, ci si innova, non ci si appiattisce nello svolgere la stessa mansione per decenni. Ma le cose stanno davvero così? Domanda retorica, in fondo. Basta considerare la situazione non dal punto di vista dell'impresa, che vede i suoi profitti moltiplicarsi di continuo e i suoi margini di manovra crescere esponenzialmente, tra delocalizzazioni, esternalizzazioni e ristrutturazioni varie, bensì assumere il punto di vista di quella che qualche tempo fa si chiamava *forza lavoro*. Il precariato è un fenomeno sociale sempre più diffuso, in particolare tra le generazioni più giovani, ma non solo. Infinite tipologie contrattuali, con sempre meno tutele e sempre più obblighi. Lavori atipici, temporanei, incerti, sottopagati. È questo l'orizzonte che si vede *dal basso*. Una difficilissima realtà che spesso sfugge alla vista forse troppo debole di molti addetti ai lavori (nei parlamenti, nei partiti, perfino nei sindacati). E anche chi è più fortunato, chi riesce a valorizzare le proprie competenze e il proprio talento, sfuggendo al tetro mondo dei *call center* e dei *fast food*, si inserisce in un contesto lavorativo sempre e comunque incerto, dinamico, in continua evoluzione, e che conseguentemente richiede grande flessibilità e capacità di adattarsi alle situazioni più diverse. Non che questo sia un fatto di per sé negativo, ma di sicuro ha una forte incidenza sul diffuso senso di instabilità, di precarietà *esistenziale*, che mi sembra essere la cifra peculiare del nostro tempo.

A questo quadro sicuramente problematico del lavoro precario nelle società occidentali, va poi aggiunta, quale ulteriore elemento di criticità, la considerazione del drammatico sfruttamento dei lavoratori nei paesi in via di sviluppo, privi di garanzie, sottopagati e ridotti talora in condizioni di schiavitù. È l'empireo per le imprese alla ricerca di un facile e sicuro profitto, l'inferno per chi è costretto a faticare a ritmi insostenibili per salari ridicoli, e anche per chi, nei paesi a più lunga tradizione democratica, difendendo i diritti conquistati con lotte lunghe un secolo, rischia di ritrovarsi senza lavoro e senza stipendio a causa di un'insostenibile concorrenza al ribasso.

D'altra parte, questa riflessione si inserisce nel contesto più ampio della profonda crisi che sembra attraversare il modello di sviluppo occidentale. Da un lato, crescenti disuguaglianze nell'accesso e nel possesso delle risorse, crescente divaricazione della «forbice» tra ricchi e poveri<sup>5</sup>; dall'altro lato, emergenze ambientali, mutamenti climatici, livelli di inquinamento intollerabili e dissipazione delle fonti energetiche. La crisi ambientale planetaria, che moltiplica universalmente i fattori di rischio, e che quindi chiama in causa anche, anzi soprattutto, i paesi con un maggiore livello di sviluppo, dovrebbe aiutarci a comprendere la necessità e l'urgenza di fuoriuscire dalle ferree leggi dell'economia capitalistica, o almeno di ridiscuterne criticamente lo scopo alienato, che consiste nel produrre non in ragione delle necessità sociali, ma esclusivamente per il profitto. Bisognerebbe porre con urgenza la questione di «riconvertire e socializzare l'economia», a partire anzitutto da due interrogativi fondamentali: «cosa e per chi si produce? Quanto la produzione rispetta la

<sup>5</sup> Oggi sono più di cento i paesi che hanno un reddito pro capite più basso di quello che avevano agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso; ci sono più di 800 milioni di affamati nel mondo, un miliardo e 200 milioni di persone che vivono con meno di un dollaro al giorno, un miliardo di analfabeti e circa 250 milioni di bambini costretti a lavorare. I rapporti delle varie Agenzie delle Nazioni Unite sullo sviluppo umano succedutisi in questi ultimi anni attestano che meno del 20 per cento della popolazione mondiale possiede oltre l'85 per cento di tutta la ricchezza prodotta. All'inizio del nuovo millennio le 84 persone più facoltose disponevano di una ricchezza individuale superiore al PIL della Cina e i trecento patrimoni più consistenti equivalevano al PIL di quasi tutto il continente asiatico (più di tre miliardi di persone).

riproducibilità sociale e ambientale?»<sup>6</sup>. Dovremmo finalmente comprendere l'impossibilità di una crescita infinita, lavorando per dar vita a «nuove forme economiche e sociali meno distruttive ed inique»<sup>7</sup>. L'unica alternativa possibile al cortocircuito del sistema in atto, scrive Paolo Cacciari, consiste nello «sganciare l'economia dalla spirale espansiva, incrementale, dissipativa, dando corso ad altra economia responsabile, autosostenibile e cooperante»<sup>8</sup>. Al contrario, il discorso pubblico e l'agire politico restano ancorati al feticcio della crescita, all'obiettivo della massimizzazione del profitto, limitandosi a rispondere alle emergenze ambientali con improbabili provvedimenti estemporanei del tutto inefficaci. Del resto, è molto pericoloso affidarsi, come da più parti si tende a fare, alle presunte capacità della tecnica di risolvere da sé le proprie contraddizioni. Anzi, come opportunamente osserva Stefano Petrucciani

se le sfide della globalizzazione pongono alla politica problemi inediti e straordinariamente complessi, essa rischia di venir spiazzata in modo ancor più radicale dai nuovi scenari determinati dagli impressionanti salti in avanti della scienza e della tecnologia. Si pensi, per fare solo un esempio, ma centrale, ai progressi compiuti dalla genetica e dalle biotecnologie, e alle straordinarie possibilità che ormai si aprono di intervenire sul vivente e di manipolarlo<sup>9</sup>.

I tradizionali criteri di legittimazione morale vengono messi in discussione, si incrina la fiducia in norme etiche che parevano ovvie, e si complica notevolmente la possibilità di stabilire in modo univoco ciò che è bene e ciò che è male. I dilemmi bioetici e i rischi di derive biopolitiche<sup>10</sup> accompagnano costantemente l'innovazione tecno-

<sup>6</sup> P. Sullo, *Prefazione* al volume di Paolo Cacciari, *Pensare la decrescita*, Carta/Intra Moenia, Napoli 2006, pp. 5-6.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 13. Si pensi ad esempio, osserva Pierluigi Sullo, a «cosa si potrebbe fare per la promozione delle economie e produzioni locali 'auto-sostenibili' con i cento miliardi di euro che solo il folle progetto dell'alta velocità ferroviaria co-sterebbe alla collettività» (p. 7).

<sup>8</sup> P. Cacciari, *Pensare la decrescita*, cit., p. 39.

<sup>9</sup> S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, p. 263.

<sup>10</sup> I dispositivi di protezione e incremento della vita tendono a rovesciarsi nel loro contrario, ossia in micidiali fattori tanatopolitici. Su questo aspetto riman-

scientifica e i progressi dell'ingegneria genetica e della ricerca biomedica.

Un quadro sommamente complesso, dunque, che non riconosce più punti di riferimento certi e che è ulteriormente complicato dalla continua erosione del legame sociale in atto nelle società del benessere diffuso, giunte ormai a uno stadio avanzato di disgregazione. Zygmunt Bauman ricorre a un'immagine efficace per descrivere la realtà che stiamo vivendo: ciascuno di noi si trova a essere parte di una massa di individui isolati, uno *sciame*, in cui ogni singola unità compie le stesse azioni, ma nulla viene fatto in comune. In quella *modernità liquida* ch'egli descrive<sup>11</sup>, caratterizzata da un incessante movimento e dall'assenza di riferimenti stabili<sup>12</sup>, l'amore per il prossimo e la fiducia reciproca sembrano avere sempre più uno spazio marginale, rimpiazzati da un'endemica incertezza, dalla fragilità e dalla fluidità dei legami e dalla perpetua volubilità delle regole. In un suo testo di particolare interesse, *Liquid Love*, il sociologo polacco, richiamando il protagonista del celebre romanzo di Robert Musil, *L'uomo senza qualità* (*Der Mann ohne Eigenschaften*), tratteggia un'altra figura evocativa, «l'uomo senza parentele» (*Der Mann ohne Verwandtschaften*), ossia l'uomo senza legami stabili e definiti, lacerato dal contrastante desiderio di ricercare la sicurezza dell'aggregazione e di stringere rapporti, ma anche di tenerli il più possibile allentati, per la paura di essere limitato entro confini troppo stretti e scomodi. Un individuo, quindi, alla continua ricerca di una mediazione, comunque imperfetta, tra pulsioni libertarie e bisogno di sicurezza, tra tendenza all'individualizzazione e bisogno di connessione<sup>13</sup>. Sembra

---

diamo all'articolata e penetrante riflessione sul concetto di biopolitica condotta da Roberto Esposito in testi quali *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, e *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>12</sup> Opportunamente Pierre-André Taguieff parla di «culto del movimento per il movimento» e della necessità di resistere all'agitazione frenetica e caotica di un presente perpetuo ormai privo di memoria e di futuro. Si vedano in particolare P. A. Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Galilée, Paris 2000, e *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation tecno-marchande*, Mille et une nuits, Paris 2001.

<sup>13</sup> Z. Bauman, *Liquid love. On the frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge, e Blackwell, Oxford 2003; tr. it., *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2004.

non esistere più la possibilità di dare una cornice definita alle molteplici interazioni umane, e il legame sociale, nelle sue varie articolazioni, è attraversato da una spiazzante transitorietà, sia in ambito lavorativo e professionale sia nelle relazioni affettive.

La crisi delle forme tradizionali dell’agire politico, del mondo produttivo, del legame comunitario, apre poi un’altra questione decisiva, che più strettamente si collega alla riflessione condotta nel presente volume: la definizione o ridefinizione sempre più problematica delle identità individuali e collettive. La complessità globale dà luogo a due tendenze antitetiche. Da un lato, è in atto una crescente omologazione culturale e una condivisione forzata di stili di vita e di consumo, imposti dal dominio commerciale, militare e ideologico occidentale<sup>14</sup>. Un mondo *a una dimensione*, un *pensiero unico* che sembra escludere qualunque credibile alternativa politica, economica e sociale. Dall’altro lato, però, si rafforza anche la tendenza a rivendicare identità esclusive (ed escludenti), spesso costruite in modo del tutto strumentale per sostenere un atteggiamento di chiusura, di difidenza verso tutto ciò che è *altro*, diverso, nuovo. Un improbabile radicamento a luoghi, tradizioni, culti, ideologie, che risponde all’esigenza di contenere la sensazione di minaccia e disorientamento, di semplificare il quadro riducendo arbitrariamente gli elementi di complessità e di offrire qualche strumento di difesa. Ma è una risposta artefatta, inefficace, insoddisfacente. Le identità non si improvvisano<sup>15</sup>, e l’ancoraggio al passato non può eludere il confronto con le questioni poste dall’innovazione tecnologica e dai radicali mutamenti socio-politici in atto.

Come bene attestano molte riflessioni raccolte in questo volume, la sfida oggi è quella di aprirsi all’altro, di depotenziare le proprie rivendicazioni identitarie, riconoscendone la parzialità, la pluralità e

<sup>14</sup> Quell’«occidentalizzazione del mondo» descritta in modo magistrale da Serge Latouche contestualmente alla caduta del muro di Berlino [*L’occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l’uniformation planétaire*, La Découverte, Paris 1989; tr. it., *L’occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992].

<sup>15</sup> Pensiamo, ad esempio, al ridicolo di certe rivendicazioni di un’improbabile identità padana che hanno contribuito a inquinare il quadro politico del nostro paese con proclami e atteggiamenti di razzismo più o meno dispiegato.

la mutevolezza; di non avere paura del confronto culturale, ma di ampliare semmai i luoghi e gli spazi di dialogo; di riconoscere la ricchezza della differenza e della condivisione; di elaborare nuove forme di convivenza e mediazione e nuovi e più articolati valori di riferimento.

E tuttavia, due sono gli aspetti problematici che vorrei evidenziare. Il primo riguarda questa stessa versione *debole* dell'identità. La difesa del meticcio sembra essere una proposta innovativa e radicale soltanto perché viviamo in tempi di chiusure culturali e di musculari difese del dogma. In realtà si tratta semplicemente di una proposta di buon senso, per nulla rivoluzionaria, e con dei limiti precisi. In molti, come detto, sono disponibili a riconoscere, e anzi a rivendicare e difendere, la pluralità delle proprie definizioni identitarie e a valorizzare le molteplici identità altrui; ma questo non è ancora *farsi altro da sé*, assumere, comprendere e far propri *tutti* i punti di vista possibili, fondersi con l'altro, annullando o meglio ricomprendendo in sé ogni *alterità* (in un *sé* che a questo punto viene ad avere confini del tutto sfumati, incerti). È davvero possibile – dovremmo chiederci – fare a meno delle identità, o dell'*identità* in quanto tale? Una situazione limite, quasi impensabile, e tuttavia da *pensare*, anche perché è proprio qui che si potrebbe aprire un'alternativa sostanziale al nostro attuale modo di vivere. Un superamento del concetto stesso di *individuo*, sciolto in un flusso continuo di relazioni e di scambio in un campo totalmente libero da vincoli e determinazione specifiche<sup>16</sup>. Una situazione-limite, dicevamo, che richiama l'hegeliana *Aufhebung der Besonderheiten*, il superamento di ogni distinzione particolare come esito ultimo del percorso storico dello Spirito giunto al suo pieno compimento. La fine della storia, intesa come piena soddisfazione e riconoscimento di tutte le istanze

<sup>16</sup> Nel suo saggio intitolato *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, Roberto Esposito, proseguendo il suo radicale ripensamento delle categorie politiche della modernità, giunge a decostruire criticamente anche il concetto di *persona*, che oggi sembra essere un punto di riferimento imprescindibile e indiscusso di tutti i discorsi filosofici, etici e politici. Ma al di sotto, anzi al di là, del rilievo universalmente riconosciuto all'elemento *personale*, si apre tutto uno spazio di riflessione sulla categoria dell'*impersonale*, che rimanda all'originaria unità dell'essere vivente e depotenzia il meccanismo escludente della persona.

particolari, fino alla ricomposizione stessa del *particolare* come tale in una totalità che esaurisce ogni possibile *negazione*<sup>17</sup>.

È questa una dimensione di libertà, di autonomia completa e di insuperabile appagamento, oppure si tratta soltanto di un raggiante spazio vuoto? Si può realmente *essere tutti i nomi della storia*, come voleva Nietzsche? È concretamente *possibile*, per richiamare un altro affascinante riferimento filosofico, quella *schizofrenia* di cui parlavano Deleuze e Guattari nell'*Anti-Edipo*<sup>18</sup>? Interpretando la *volontà di potenza* nietzscheana non come impulso di dominio e sopraffazione, ma come rifiuto di ogni forma di potere, e conseguentemente come volontà di trasgressione e di liberazione del desiderio, Gilles Deleuze valorizza la positività del molteplice, della diversità, del divenire fino alle estreme conseguenze. Gli individui non sono che *macchine desideranti* o, altrimenti detto, flussi di desideri in costante tensione con i meccanismi di repressione e normalizzazione sociale. In questa prospettiva, la schizofrenia viene ad essere di fatto la rivendicazione di una libertà assoluta, la capacità di superare gli angusti confini di una soggettività comunque limitata, assumendo almeno potenzialmente la totalità dei punti di vista, e quindi la via per soddisfare tutte le potenzialità umane, per dare libero corso al carattere rivoluzionario e sovversivo del desiderio. Un discorso profondamente suggestivo, in particolare in un'epoca come la nostra segnata al contrario da ossessioni paranoiche, da un senso di minaccia e manie di persecuzione diffuse su scala globale, da un egorife-

<sup>17</sup> La dialettica storica nasce da una mancanza, dall'insoddisfazione di ciascun individuo che lotta e lavora per trasformare il suo *essere-dato*, la situazione sempre limitata e limitante in cui si trova a vivere. Un'azione trasformatrice che, attraverso passaggi millenari, può giungere infine alla realizzazione di un mondo perfetto, nel quale il bisogno sia superato, la necessità vinta, il desiderio – ogni desiderio – soddisfatto. Quest'approdo ipotetico annullerebbe di fatto il movente dell'agire umano (la mancanza, l'insoddisfazione) ed esaurirebbe il divenire storico, dato dalla somma di tutte le azioni trasformatrici (le lotte e il lavoro) individuali e collettive. È questa la fine della storia, la realizzazione piena e definitiva dello Spirito, della Totalità che non solo *si compie*, ma che anche *si comprende* nel suo farsi, e nel quale si scioglie lo stesso principio di individuazione: non c'è più un *io*, non ci sono più *noi* e *voi*, ma tutti sono tutto, e il Tutto è in ogni sua singola parte compiutamente disegnato.

<sup>18</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipe*, Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.

rimento ipertrofico di opposti fondamentalismi, e tuttavia ancora molto lontano – forse troppo lontano - dal senso comune per poter incidere significativamente nel dibattito pubblico.

Il secondo aspetto problematico, dei due che mi preme sottolineare, riguarda il nesso tra la difficile definizione identitaria, e più in generale il quadro di incertezza e di disorientamento che stiamo vivendo, e il funzionamento del sistema democratico rappresentativo. Certamente ci stiamo muovendo su un terreno fragile, e dobbiamo avere la massima cautela. Ma la solitudine normativa che oggi vive la democrazia – quasi nessuno osa metterla in discussione – non può celare una serie di contraddizioni, criticità, sfide complesse che essa è chiamata ad affrontare. La democrazia rappresentativa funziona ancora? Difficile rispondere affermativamente con una qualche sicurezza. Troppo complesso il quadro globale, nel quale, come argomentato in precedenza, si riducono drasticamente i margini di azione della sovranità statale. Troppo corrotte le procedure e le modalità di acquisizione del consenso, con un dibattito politico inquinato dai mezzi e dalle forme di una *società dello spettacolo* che tende ad azzerare lo spazio di un dissenso vero e radicale. Troppo fragili, frammentate, incerte, le identità da rappresentare.

Esiste certamente un nesso diretto, anche se problematico, tra identità e rappresentanza. E la crisi dell'una porta con sé la crisi dell'altra. Non ci sono più istanze collettive che si possano ricomprendere in aggregazioni partitiche ampie e coese, e la crescente frammentazione delle identità tradizionali ha dato una spinta decisiva alla semplificazione o, per meglio dire, alla *primitivizzazione* dell'agire politico: solo le idee forti o il carisma di un *leader* riescono a unire e aggregare, ma spesso facendo leva sugli istinti più immediati e meno razionali, appiattendo tutte le differenze e non lasciando spazio ad alcun dissenso, con gravi rischi di degenerazione dei regimi democratici. Non si può neppure escludere la possibilità di nuove derive totalitarie all'interno degli stessi sistemi liberaldemocratici occidentali, fomentate dalla delegittimazione e marginalizzazione delle usuali forme politiche, dal bisogno di trovare o ritrovare un sentire comune e un'identità *esclusiva*, dalla tentazione di affidarsi irrazionalmente a un'autorità forte e da un ossessivo desiderio di sicurezza, che conduce perfino a rinunciare a un'ampia sfera di libertà. Del resto, se condizione fondamentale dell'affirma-

zione del totalitarismo è stata, come ha opportunamente sottolineato Hannah Arendt, e come abbiamo già avuto modo di ricordare altrove<sup>19</sup>, la produzione nell'Europa di inizio Novecento di masse di apolidi, di individui *superflui*, senza appartenenza, ridotti al loro essere solo *nudi uomini*, nel nostro tempo, in cui sempre più evidente e sempre più consistente è la sovrabbondanza e la superfluità di una grande quantità di esseri umani ai margini del mercato globale, la tragica possibilità di nuove esperienze totalitarie non è affatto da escludere.

E allora? Se la democrazia ha un senso, se il *potere del popolo* è un valore da difendere, occorre ripensarlo in modo radicale, inedito. Bisogna anzitutto proporre e praticare nuove forme di gestione della cosa pubblica e creare meccanismi innovativi che riattivino la partecipazione dei cittadini, sulla scia di alcune fortunate esperienze di democrazia «diretta» che hanno già dimostrato tutta la loro validità. Penso in particolare al bilancio partecipativo, che ha trasformato profondamente la città brasiliana di Porto Alegre mediante l'effettiva partecipazione popolare alla discussione sull'impiego dei fondi comunali e sull'allocazione di nuovi investimenti per opere e servizi, in base alle priorità discusse e condivise nelle assemblee delle varie circoscrizioni<sup>20</sup>. Ma penso anche alle embrionali sperimentazioni di democrazia deliberativa, alle giurie dei cittadini, ai Consigli municipali e alle assemblee di quartiere, più in generale a tutte quelle pratiche che rispondono all'esigenza di favorire quanto più possibile

<sup>19</sup> Si veda ancora M. Revelli, G. Barberis, *Sulla fine della politica*, cit., p. 28.

<sup>20</sup> Le politiche partecipative messe in atto nella capitale del Rio Grande do Sul sono state oggetto di approfondite analisi e accurati studi. Per un'efficace e sintetica ricostruzione storica di quest'esperienza ci limitiamo a segnalare tra gli altri il testo curato da Nando Simeone, *La democrazia partecipativa. L'esperienza di Porto Alegre e i progetti di democrazia* [Roma 2005], che raccoglie diversi scritti di Raoul Pont, già sindaco di Porto Alegre ed esponente di spicco del Partido dos Trabalhadores. Come giustamente scrive Simeone nella *prefazione* del testo, la democrazia è insieme «la più semplice e la più difficile delle rivendicazioni, contraddetta spregiudicatamente dagli istituti finanziari internazionali, dalla contestuale erosione del potere degli Stati, dall'omologazione delle forze politiche attorno ai dogmi del neoliberismo e, infine, dalla corruzione e dalla commissione illecita tra economia e politica. La grande giostra del mercato globale vive e si mantiene grazie all'assenza di democrazia». Di qui la necessità di ripensarne in profondità le forme e le pratiche.

l'incontro e la discussione e che riescono a valorizzare la pluralità delle esperienze e dei punti di vista. Penso infine alla moltitudine di forum e di cantieri *sociali* che elaborano e veicolano il pensiero di *un altro mondo possibile*, più giusto, armonico e solidale; che ricercano nuove vie, nuove pratiche, nuovi linguaggi per rispondere al senso di impotenza, rabbia e sgomento di fronte alle gravissime contraddizioni che segnano l'epoca contemporanea; che si propongono di cambiare in profondità il modo di pensare e di sovvertire pacificamente le attuali forme di dominio, a partire dalle comunità locali per arrivare fino alla proposta di un profondo riassetto delle istituzioni internazionali (ispirate non più a un muscolare ma in fondo perduto unilateralismo, bensì più democratiche, trasparenti e orientate alla pace e alla giustizia), nonché all'idea di una cittadinanza *globale*, finalmente consapevole che i diritti di ciascuno non devono e non possono prescindere dai diritti di tutti.

Non ci possono essere verità assolute da difendere o, peggio, da esportare con le armi in pugno, ma solo il bisogno di costruire un nuovo pensiero critico e aperto, vie originali da individuare e percorrere insieme – *camminare domandando*, ci suggeriscono gli Zapatisti del Chiapas –, spazi di discussione e condivisione da moltiplicare quanto più possibile. Se la strada giusta è questa, nella direzione dell'autorganizzazione e dell'autogestione dei soggetti sociali, anche la questione dell'identità assume una valenza differente. Contro la logica della *purezza*, la retorica dei *noi* contrapposti a *loro*, contro steccati e barriere, contro ostilità, pregiudizi e chiusure, occorre comprendere che è proprio nell'incontro con l'altro, nella relazione, nella condivisione, che si può trovare la migliore risposta al disordine globale, alla fase di profonda incertezza che stiamo vivendo. Un'identità che si chiude e si arrocca su se stessa è inutile e perdente; quel che occorre, oggi più che mai, è invece un'identità che si apre all'altro, che riconosce in sé l'*alterità* come elemento coessenziale e imprescindibile, che rifiuta le retoriche dello scontro di civiltà e ricerca semmai un universalismo non discriminante, una *polifonia* capace di coniugare le diversità, più che di aggregare le omogeneità, connettendo sensibilità culturali, opzioni politiche e interessi materiali diversi.

Come molto bene scrive Francesco Remotti nel suo prezioso saggio *Contro l'identità*<sup>21</sup>, ogni affermazione identitaria è di per sé una *finzione*, un artificio, una  *messa in scena*, costruita con arbitrarie operazioni di riduzione e occultamento, e quasi sempre accompagnata dal sospetto, più o meno latente, della propria arbitrarietà. Ma

si può vivere anche al di fuori della cappa dell'identità, riducendo semmai gli espedienti di identità a poca cosa, a strutture filiformi [...] che permettano di imbarcare senza troppi problemi una buona dose di flusso e di mutamento. È un vivere più libero [...] che è anche un convivere con gli altri.

Bisogna imparare a gestire l'incertezza e l'assenza di punti di riferimento sempre costanti nel tempo, senza però rinunciare all'aspirazione di trasformare in profondità l'attuale assetto sociale, sottraendosi al dominio di un sistema economico che si autorappresenta come assoluto ed eterno e di un sistema politico quanto mai fragile e delegittimato, riuscendo infine a coniugare il pieno riconoscimento dell'individualità e della singolarità con il bisogno di interconnessione e di ricostruzione di un saldo legame sociale, e ritrovando il gusto e il senso di una libertà che sia davvero *autonomia* e di relazioni autentiche ispirate ai principi di cooperazione e reciprocità. Così conclude Remotti, e noi con lui:

L'uscita dalla logica dell'identità consiste allora in una sorta di elogio della precarietà, che è poi la «la libertà» a cui si è ricondotti o a cui si è condannati tutte le volte che si depongono, sia pure per un istante, maschere e finzioni. In un mondo sempre più fitto di nessi comunicativi e di processi di globalizzazione non vi sono molte proposte alternative: o si continua a credere pervicacemente nelle proprie forme identitarie (costi quel che costi), o si procede quanto meno ad alleggerirle, così da renderle più disponibili alla comunicazione a gli scambi, alle intese e ai suggerimenti, alle ibridazioni e ai mescolamenti. Non è detto che tale maggiore disponibilità sia la via che ci salva; ma è abbastanza certo che l'atteggiamento opposto (l'ossessione della purezza e dell'identità) è quello che ha prodotto, qui come altrove, le maggiori rovine.

<sup>21</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 97-104.

