

La teoria, la prassi e i bisogni umani di *Ágnes Heller*

La prassi e la teoria ineriscono sempre costitutivamente a una medesima unità produttiva e sociale (struttura). Questo spiega perché teorie e prassi di società diverse differiscano tra loro non solo per il contenuto ma anche per il modo in cui interagiscono e, di conseguenza, per la funzione che la teoria svolge nelle diverse società. In numerose organizzazioni sociali non si è affatto prodotta una separazione della teoria dalla prassi, ed esse svolgono la loro funzione di riproduzione sociale in modo integrale e indifferenziato (perfino le cosiddette società «primitive» del XX secolo sono utilizzabili a titolo esemplificativo). Parimenti, dal punto di vista del nostro problema, non possiamo identificare l'alto Medioevo con la società borghese. Nel primo, il cristianesimo non fu soltanto un'ideologia omogenea, ma penetrò e influenzò la prassi quotidiana degli uomini sviluppando i loro scopi generali nel quadro e nel linguaggio della sua ideologia egemone. Il problema generale del rapporto tra prassi e teoria non è emerso prima dell'avvento della società borghese. Se è emerso, si è sempre trattato di capire perché persone o gruppi di persone non agissero in conformità ai loro principi. Tuttavia, questo tipo di confronto morale non ha alcun peso per il nostro problema o, tutt'al più, ne è soltanto un aspetto secondario.

Il problema *generale* del rapporto tra teoria e prassi è un problema *particolare* della società borghese, un prodotto della sua struttura e una sua manifestazione. Così, proprio quando il problema viene posto nella sua forma più generale, dobbiamo avere ben chiaro in mente che stiamo

affrontando un problema particolare, sorto nella storia moderna e prevedibilmente legato a un periodo storico definito, per quanto lungo e importante.

A titolo introduttivo e restrittivo, vorrei chiarire che nel corso della mia argomentazione non terrò conto del rapporto tra teoria e prassi nelle scienze naturali, sebbene la loro storia, da Galileo in poi, costituisca un momento organico del processo menzionato. Nelle pagine seguenti limiterò la mia analisi soltanto al rapporto tra teoria e prassi *sociali*.

L'analisi teorica di questo rapporto è in se stessa la conseguenza e la manifestazione della divisione del lavoro e della produzione di merci nella società borghese. La formazione dell'intelligencija, uno strato sociale particolare, il cui compito è quello di «produrre» le teorie, è stato condizionato dalla divisione del lavoro. Le forze sociali che creano le teorie e quelle che le usano si sono separate. Ciò è vero anche nel caso in cui il teorico rappresenti direttamente gli interessi di una certa classe, poiché nella società borghese la creazione e la ricezione delle teorie si conforma quasi totalmente alla struttura della produzione di merci. Che manifestino direttamente gli interessi di una certa classe o no, le teorie passano in ogni caso per il mercato. Che non *tutti* i prodotti giungano sul mercato per essere scambiati è un fatto tanto ovvio che non c'è alcun bisogno di analizzarlo dettagliatamente. La sua discussione è ancor più superflua per il fatto che nel secondo caso, tenendo conto della struttura della società borghese, il prodotto teorico non ha neppure la possibilità di essere trasformato in pratica. Pertanto scartiamo questo aspetto dal punto di vista del problema che abbiamo di fronte. La forma principale con cui la teoria giunge sul mercato è la pubblicazione. Questo è il modo in cui la teoria diventa disponibile e può attrarre il consumatore. Forme secondarie sono le azioni di propaganda, mediate o dal contatto personale o, come avviene in misura sempre maggiore, dai mass media, oppure da entrambe. Nei sistemi a mercato libero la teoria giunge liberamente sul mercato, dove la si può prendere o lasciare: gli uomini utilizzano la teoria o la ignorano, a seconda dei loro bisogni. Naturalmente, sottostando alle condizioni di un mercato manipolato, anche la libera concorrenza delle teorie deve subire delle restrizioni e delle modificazioni. La maggior parte delle teorie messe in circolazione sul mercato si conforma a un *modello* immediatamente funzionale alle esigenze di manipolare l'opinione pubblica in una direzione

prestabilita. Più specificamente, la struttura sociale della società borghese costringe inevitabilmente le teorie rivoluzionarie che si oppongono al sistema a conformarsi alle modalità dello scambio di merci. L'affermazione assai nota di Marx, secondo la quale la teoria che penetra nelle masse diventa una forza materiale, presuppone – almeno da un punto di partenza astratto – l'esistenza di *masse* influenzate dall'ideologia della classe dominante, da un lato, e una *teoria rivoluzionaria* senza masse dall'altro.

Così, il teorico (è indifferente che sia un economista, un filosofo o un sociologo) è colui che offre la sua teoria sul mercato obbedendo alle regole della moderna divisione del lavoro. Dal momento che operiamo con un modello astratto, possiamo porre tra parentesi la varietà dei motivi e supporre invece che tutti questi «operatori teorici» compaiano sul mercato con i loro prodotti teorici perché ritengono vere le ideologie e i punti di vista espressi nelle loro teorie. Supponiamo cioè che a vendere le loro merci non siano stati spinti semplicemente dal desiderio di guadagnare del denaro o del prestigio sociale, ma piuttosto che essi tentino di influenzare la società, *in toto* o parzialmente, mediante la circolazione e l'accettazione delle loro idee, di spingere, in altre parole, la società verso una direzione ritenuta preferibile. Ovviamente, questo non è vero nella maggior parte dei casi, ma analizzando il problema generale del rapporto fra la prassi e la teoria, l'omissione dei motivi personali ed egoistici è giustificata. A questo punto il problema è quello di determinare l'identità dei «compratori» di questa merce, in che modo la comprano e i motivi che li spingono all'acquisto.

È universalmente noto che l'accettazione di determinate idee, anche se assume proporzioni di massa, non implica affatto che la teoria riesca a trasformarsi in prassi. La maggioranza di coloro che aderiscono a una teoria non sono altro che consumatori che consumano una teoria come consumano un dentifricio. Questo modo di consumare si risolve nella cosiddetta «cultura generale», condizione senza la quale non si può appartenere a un dato ceto sociale, così come lo è l'uso di una certa marca di dentifricio. Naturalmente, il puro e semplice livello di consumo può svolgere una funzione indicativa, può indicare cioè quelle teorie che in un certo strato sociale hanno imboccato la via che le conduce alla loro trasformazione in prassi. Tuttavia, quanto più manipolato diventa il sistema di mercato, tanto meno sono attendibili indicazioni di questo tipo.

Poiché qui analizzo la teoria dal punto di vista della prassi, devo trascurare tutti gli «acquirenti» che sono semplici consumatori nel senso sopra definito. Di conseguenza devo limitare la mia indagine a coloro che acquistano prodotti teorici in funzione di un certo tipo di prassi sociale, e indagare sulle loro motivazioni e sui modi in cui essi trasformano la teoria in prassi.

Questa indagine presuppone comunque una previa definizione della prassi e della efficacia pratica della teoria. È possibile operare con una definizione assai larga del concetto di prassi, includendovi ogni tipo di attività sociale e, in ultima analisi, l'attività umana in generale. Tuttavia questa definizione logica non è utilizzabile nell'analisi del rapporto che lega la prassi alla teoria. Se infatti prendiamo le mosse da una definizione così ampia di prassi, tutte le attività *teoriche* devono essere considerate allo stesso tempo attività *pratiche*, perdendo così la loro differenza specifica.

Questo è il motivo per cui dobbiamo cercare una definizione più ristretta del concetto di prassi, sebbene non si neghi che il concetto ontologico generale di prassi sia utilizzabile in certi contesti. A questo punto, però, ci troviamo davanti a una nuova fonte di difficoltà e cioè al problema dell'impossibilità di formulare un'unica definizione universale e comprensiva, in quanto le modalità della prassi nel senso specifico del termine sono interpretabili soltanto mediante il rapporto che le lega ai loro tipi corrispondenti di teoria.

Nello sviluppo dell'analisi non prenderò in considerazione quelle ideologie che esprimono direttamente un'apologia della società borghese e neppure la corrispondente prassi di «mantenimento in vita» della società esistente. Queste ideologie non le considero teorie, anche se aspirano a esserlo. In quanto manifestazioni dirette della falsa coscienza, possono essere descritte come pseudo-teorie, così come la corrispondente prassi di «mantenimento in vita» non è altro che un tipo di pseudo-prassi.

I vari tipi di prassi – e le varie specie di teoria che vi corrispondono – differiscono l'uno dall'altro a seconda che realizzino i loro fini mediante o senza un'azione di massa, o almeno che si orientino o no verso un'azione di massa; e infine a seconda del tipo di azione di massa. Sotto questo aspetto, il cosiddetto problema dei «mezzi» – primo fra tutti l'uso o meno della violenza – non ha, secondo me, un'importanza decisiva. Sono infatti convinta che se antepoiamo questo problema a tutti gli altri, l'analisi

della *reale* differenza fra i vari tipi di teoria e di prassi diventa impossibile. *Nella sua astrattezza*, il problema se l'uso della violenza sia giustificato o ingiustificabile, ammissibile o inammissibile, mi sembra del tutto sterile. Il dilemma può essere risolto soltanto concretamente, dal punto di vista dei fini di una certa prassi, dal punto di vista del carattere di un dato movimento sociale e della situazione concreta. Un dato tipo di teoria e di prassi contiene sempre, implicitamente, i mezzi adeguati a ogni situazione concreta. L'uso o il rifiuto della violenza può essere giustificato soltanto indagando se nel *caso concreto*, e non *in generale*, il suo impiego sia o no necessario per realizzare gli scopi del movimento che conduce a una data prassi, chiedendosi cioè se il suo uso annulla i fini del movimento portandolo alla sua dissoluzione o spingendolo verso una direzione contraria alle sue intenzioni originarie. Ripeto: dal punto di vista della classificazione dei vari tipi di prassi considero gli scopi e il carattere dei vari movimenti come la reale base di discriminazione. In questo modo possiamo distinguere i seguenti tipi di prassi.

(a) La cosiddetta «riforma parziale», cioè un tipo di attività che si prefigge la trasformazione di singoli settori, istituzioni o rapporti della società. In questo caso, l'intenzione originaria è la riforma parziale stessa, la quale non trascende le premesse della società data. Le teorie e le prassi riformiste di questo tipo possono essere dirette verso le sfere più disparate, per esempio, verso il sistema economico, o quello politico, quello legislativo, quello educativo. La teoria delle riforme parziali viene elaborata per la maggior parte dagli stessi esperti del settore interessato, sebbene non esclusivamente da loro. Le riforme parziali sono generalmente precedute da campagne di «sensibilizzazione» dell'opinione pubblica che viene così diretta criticamente contro le istituzioni obsolete. In questi casi di riforme parziali, la base di massa della prassi può essere molto sottile, talvolta ristretta all'attività degli esperti, sebbene la situazione sia diversa nella maggior parte dei casi. Quanto più potente si manifesta la resistenza contro una riforma parziale, tanto più intensa è la partecipazione delle masse, sia esercitando «pressione», sia partecipando direttamente alla realizzazione della riforma (vedi l'istituzione del divorzio in Italia). Tuttavia, in questi casi le azioni di massa sono effimere e rifluiscono rapidamente dopo la realizzazione della riforma. I movimenti che puntano alle

riforme parziali possono diventare facilmente veicoli della manipolazione (anche se ciò non era nelle intenzioni dei loro promotori) semplicemente per il fatto che, canalizzando l'opposizione al sistema sociale esistente verso la riforma delle singole e parziali istituzioni concrete, creano l'apparenza di una trasformabilità di un dato ordine sociale.

(b) La «riforma generale». Questo secondo tipo di prassi si propone la trasformazione dell'intera società per mezzo di riforme parziali. I teorici dei movimenti di riforma generale sono caratterizzati da un atteggiamento critico verso l'intero sistema sociale dominante. Essi non sono degli esperti o non agiscono come tali. Sono piuttosto i leader del movimento o si rivolgono almeno a tutto il movimento della società. I movimenti per la riforma generale sono, idealmente, movimenti organizzati a larga base di massa e non cessano di esistere dopo la realizzazione di una riforma parziale, ma rimangono permanentemente in azione. Gli esempi più tipici di questo tipo di prassi sono i partiti socialdemocratici fino al 1914.

(c) Il terzo tipo di prassi si realizza nei *movimenti politici rivoluzionari*. Il loro scopo è la radicale trasformazione di tutta la società e il momento decisivo del loro programma è la conquista del potere politico. Questo può essere considerato il loro scopo finale, sebbene per la maggior parte delle ideologie dei movimenti politici rivoluzionari esso costituisca soltanto il punto di partenza. La base di massa dei movimenti politici rivoluzionari può essere delle più varie dimensioni. Se è ristretta fin dall'inizio, le possibilità di vittoria sono scarse, come nel caso dei gruppi di cospiratori blanquisti. La forza che guida il movimento è invariabilmente una minoranza, una élite rivoluzionaria sempre pronta all'azione, preparata a correre ogni rischio, e che gode dell'appoggio attivo delle masse. Tuttavia, dal momento della vittoria politica in poi, si sviluppa un movimento di «riflusso»: l'attività delle masse decresce fino a che queste diventano del tutto passive. Questo è il corso di tutte le rivoluzioni politiche maturate nel terreno della società borghese (e le rivoluzioni politiche maturano soltanto nel terreno di *questa società*). L'esempio classico più puro di rivoluzione politica è la Rivoluzione francese.

Per interpretare questa dinamica devo riferirmi alla famosa formulazione di Marx della scissione dell'uomo in *bourgeois* e in *citoyen*, nella

società capitalistica. L'«esistenza naturale» dell'uomo nella società capitalistica è quella del *bourgeois*, quella della singola persona privata che lotta per il proprio interesse. Questa è evidentemente un'esistenza alienata, dal momento che la singola persona privata rinuncia, tra gli altri, al diritto di partecipare attivamente alla trasformazione della società. L'esistenza del *citoyen* non è meno alienata, in quanto per lui l'attività nella sfera politica è strettamente separata dalla vita quotidiana, prima di tutto da quella degli altri, oltre che dalla propria. Nell'orientamento verso la rivoluzione politica e nella prassi che ne consegue, questa dicotomia tra *bourgeois* e *citoyen* non scompare; il tradizionale modo di vivere della maggioranza del popolo resta inalterato. Nessuna meraviglia, quindi, che dopo la conquista del potere politico la base di massa si assottigli progressivamente fino a scomparire del tutto. La maggioranza della popolazione torna alla vita del *bourgeois* (nel senso della singola persona privata), e una minoranza si fossilizza nell'esistenza alienata del *citoyen*. Citando Engels: il regno della ragione si trasforma nel regno della borghesia.

(d) Il quarto tipo di prassi è quello della *rivoluzione sociale totale*. Questo tipo di prassi significa allo stesso tempo la *rivoluzione del modo di vivere*. Se una rivoluzione di questo tipo si realizza, la base di massa del movimento si *allarga permanentemente*. La prassi coinvolge nel movimento strati sempre più ampi di popolazione e la vita quotidiana delle persone subisce una trasformazione proprio in conseguenza del loro coinvolgimento. Questo spiega perché gli effetti di una rivoluzione del modo di vivere siano sempre irreversibili all'interno di un periodo storico prevedibile. La rivoluzione del modo di vivere può essere esemplificata nella storia europea dal cristianesimo, o nel caso di certi paesi, dal Rinascimento. Tuttavia, se affermo che le rivoluzioni sociali totali sono necessariamente rivoluzioni del modo di vivere, non affermo con ciò che le rivoluzioni del modo di vivere corrispondano invariabilmente a rivoluzioni sociali totali. Al contrario, possiamo affermare che non è finora esistita nella storia una tale rivoluzione del modo di vivere che sia stata simultaneamente una rivoluzione cosciente e consapevolmente organizzata di tutta la società, dall'economia alla politica e alla cultura.

Tuttavia Marx, scrivendo a proposito del movimento comunista, aveva presente una prassi rivoluzionaria di tutta la società, di questo tipo. Na-

turalmente la sua concezione non era fondata su analogie storiche. Dal momento che il movimento proletario matura nel terreno della società borghese, esso contiene inevitabilmente il momento della rivoluzione politica, cioè la necessità di conquistare il potere. Ma in realtà per Marx la rivoluzione politica è un singolo momento, giacché egli contrappone l'*emancipazione umana* alla semplice *emancipazione politica*. Non è possibile approfondire qui il problema. Possiamo soltanto stabilire che la rivoluzione sociale totale progettata da Marx presuppone, fino dalle prime fasi dello sviluppo del movimento, la radicale trasformazione e trascendenza di quel rapporto strutturale che caratterizza la prassi e la teoria nella società borghese.

Come viene dunque acquistata, nei primi tre casi, la «merce teorica»? Come viene tentata la sua realizzazione pratica e quale è invece la sua vera realizzazione e per quali motivi?

Una domanda crescente di una certa «merce teorica» manifesta il fatto che ne esiste il *bisogno*. Lasciando fuori dalla discussione il puro e semplice consumo di cultura, questa circostanza rende evidente il fatto che la teoria sociale in questione ha compreso un bisogno *esistente* (non soltanto ipostatizzato teoricamente) oppure che ne ha dato una formulazione. Per proseguire in questa direzione, è inevitabile a questo punto sottoporre il concetto di «bisogno sociale» a una breve analisi, per il fatto che, sebbene sia frequentemente usata, la parola «bisogno» è un termine vago, indeterminato e del tutto empirico. Il bisogno è desiderio cosciente, aspirazione, intenzione sempre diretta verso un certo oggetto e motivante l'azione come tale. L'oggetto in questione è un prodotto *sociale*, indipendentemente dal fatto che si tratti di merci, di un modo di vivere o dell'«altro uomo». L'oggettivazione sociale e i bisogni sono in correlazione; la prima fissa l'«ambito», delimita l'estensione dei bisogni degli uomini che vivono in una data società, che appartengono a un certo strato sociale. Questo spiega perché i bisogni sono *personali* (soltanto le persone desiderano coscientemente qualche cosa, aspirano a possedere qualche cosa, la intenzionano) e allo stesso tempo *sociali* (dal momento che l'oggetto di ogni bisogno viene «fornito» dall'oggettivazione sociale). Non esistono «bisogni naturali». L'aria non è l'oggetto di un bisogno, bensì una condizione della nostra esistenza, mentre il fatto che preferiamo l'aria fresca e pulita

a quella inquinata è già la manifestazione di un bisogno. Dobbiamo ancora distinguere, secondo le intenzioni di Marx, tra i cosiddetti «bisogni esistenziali» e i «bisogni propriamente umani».

I «bisogni esistenziali» sono ontologicamente primari, dal momento che sono fondati sull'istinto di autoconservazione. Essi sono, tra gli altri, il bisogno di nutrimento, il bisogno sessuale, il bisogno di contatto sociale e di cooperazione, il bisogno dell'attività. Anche questi non possono essere definiti «naturali», poiché sono interpretabili come bisogni concreti soltanto all'interno di un certo contesto sociale. Neppure il bisogno di nutrimento può essere definito con «esattezza biologica». È assai noto per esempio il fatto che in certe comunità africane e asiatiche la dieta calorica è rimasta assai inferiore al minimo necessario indispensabile per la sopravvivenza nelle moderne società europee e tuttavia esse non sono sottoalimentate dal punto di vista del mantenimento della loro omeostasi sociale. La sottoalimentazione si è sviluppata unicamente per effetto di una perturbazione dell'equilibrio sociale. Possiamo affermare in generale che la soddisfazione dei bisogni esistenziali, a un dato livello, è garantita dalla struttura delle società primitive. Il limite della soddisfazione è la natura: la morte in massa per fame è conseguenza di catastrofi naturali. Il capitalismo è la prima società che mediante la forza e la sua struttura sociale condanna intere classi della popolazione a lottare quotidianamente per la soddisfazione dei puri e semplici bisogni esistenziali, dall'epoca dell'accumulazione originaria fino a oggi, senza parlare del Terzo Mondo. In questo senso Marx parla della classe operaia del suo tempo come classe «senza bisogni», cioè ridotta a livello bestiale nella soddisfazione dei suoi bisogni esistenziali.

Contrariamente a questi ultimi, i «bisogni propriamente umani» sono contraddistinti dal fatto che nei desideri, nelle intenzionalità dirette verso i loro oggetti, la spinta naturale non svolge alcun ruolo. Oggetti di questi bisogni sono, tra i tanti, il riposo superiore a quello necessario per la riproduzione della forza-lavoro, una attività culturale, il gioco degli adulti, la meditazione, l'amicizia, l'amore, la realizzazione di sé nella oggettivazione, l'attività morale. Oltre a questi esistono anche i bisogni umani alienati, come il bisogno del denaro, del potere e del possesso. Con lo sviluppo del capitalismo e, parallelamente, con la costrizione della classe operaia alla lotta per la soddisfazione dei soli bisogni esistenziali, i bisogni alienati hanno preso il sopravvento sulla restante maggioranza dei biso-

gni propriamente umani. Nei paesi neocapitalisti (almeno così è in Europa e in America) si ha progresso quando il dominio dei bisogni alienati si estende a strati sociali più ampi.

I bisogni umani non alienati hanno un carattere *qualitativo*. Il loro sviluppo non è contraddistinto da un'accumulazione praticamente infinita di oggetti utili alla soddisfazione dei bisogni, bensì dall'evoluzione della loro poliedricità, quella che Marx chiamava la loro «ricchezza». Vorrei sottolineare a questo punto che la distinzione tra bisogni esistenziali e bisogni propriamente umani non alienati è relativa. In certi casi questi ultimi possono assorbire e coincidere con i primi. Basti ricordare il reciproco bisogno che l'uomo e la donna hanno l'uno dell'altro.

Viceversa i bisogni alienati hanno un carattere *quantitativo*. Il processo della loro accumulazione è praticamente infinito. Se prendiamo in considerazione i bisogni puramente quantitativi, difficilmente troveremo il punto in cui essi raggiungono il livello di «saturazione». L'accumulazione infinita indotta dai bisogni quantitativi-alienati può essere ostacolata e interrotta soltanto dal processo di sviluppo dei bisogni quantitativi, dal loro progressivo dominio. Sotto questo profilo, non c'è alcuna ambiguità nella concezione che Marx aveva del comunismo: esso è il processo sociale che realizza la sempre crescente espansione del dominio dei bisogni umani qualitativi non alienati su quelli esistenziali e su quelli quantitativi alienati. Terminata questa necessaria digressione, possiamo tornare alle varie modalità di rapporto della teoria con la prassi.

Abbiamo visto che l'efficacia pratica di una teoria dipende dalla sua abilità di «seguire la pista» dei concreti bisogni umani. Ma perché è necessaria questa abilità? Come ho già detto, i bisogni di una società concretamente esistente sono soddisfatti dalle oggettivazioni concretamente esistenti. Queste ultime fissano i limiti in cui si sviluppa la dinamica dei bisogni. Questo è vero anche per il capitalismo, anche se nella società capitalistica l'interdipendenza tra i bisogni e l'oggettivazione è di gran lunga più complessa di quella delle precedenti società. Uno dei motivi l'abbiamo già visto: l'accumulazione dei bisogni puramente quantitativi ha assunto un significato dominante, parallelamente allo sviluppo del capitalismo. A sua volta, questo è la conseguenza di un fattore che agisce a un livello più profondo: il capitalismo è la prima società essenzialmente dinamica, il che significa che esso accresce non soltanto l'ammontare dei

beni di consumo disponibili, mediante l'incredibile accelerazione del ritmo di produzione, ma produce continuamente anche *nuovi tipi* di beni, in quantità sempre maggiore. Naturalmente questo processo è accompagnato dalla «produzione» dei bisogni corrispondenti agli oggetti prodotti. Inoltre il capitalismo è la prima «società aperta» nella quale un determinato tipo di bisogni non è «riservato» a un particolare strato sociale. Se l'oggetto di un bisogno rientra nel campo delle oggettivazioni concrete, esso può diventare, almeno teoricamente, un bisogno di ciascuno, indipendentemente dal fatto che tutti i membri della società posseggano realmente i mezzi per soddisfare il bisogno in questione. Questo è vero per tutti i tipi di bisogno e non solo per quelli quantitativi. Conseguentemente non esiste alcun sistema strutturalmente unificato di bisogni fissati o «forniti» al singolo da un sistema relativamente omogeneo di oggettivazioni e di valori, ma, almeno in linea di principio, ciascuno può, in modo razionalmente pianificato o del tutto casuale, scegliere tra i bisogni «forniti» da oggettivazioni eterogenee fra di loro. In questo modo diventa possibile la formazione di gerarchie di bisogni personali divergenti. Infine la società capitalista è la prima formazione sociale a non essere basata su comunità organiche; la «comunità» prevalente nella società capitalista è quella stabilita dai nessi della produzione di merci. Nelle società precapitaliste la gerarchia di valori che regolava la soddisfazione dei bisogni si evolveva nella comunità e l'individuo accettava più o meno il sistema di valori-bisogni che la società gli attribuiva. Con l'affermazione del capitalismo questo non è più possibile: anche da questo punto di vista l'immediatezza relativa è stata sostituita da un sistema di mediazioni.

Il membro delle comunità antiche non era costretto a «seguire le tracce dei bisogni». Egli era semplicemente *consapevole* dei bisogni dei membri della sua comunità e se possedeva una certa capacità teorica poteva dar loro una voce, sia pure a vari livelli di profondità, più o meno coerentemente. Quando egli esprimeva i bisogni di un'altra comunità, egli poteva fare affidamento su bisogni già articolati in una certa comunità. E ciò ricorre nella stessa misura tanto in Platone quanto in Tommaso d'Aquino. Nella società capitalista, invece, dove il teorico è un intellettuale salariato soggetto in misura sempre maggiore alla divisione del lavoro, una simile espressione diretta dei bisogni basata su oggettivazioni stabili non è più possibile. Questo spiega perché il teorico agisce individualmente quando

cerca di comprendere la struttura sociale, il motivo per cui egli deve elaborare la sua dottrina partendo dal suo personale punto di vista. Ed è per lo stesso motivo che egli è costretto a verificare la sua teoria soltanto *post festum*, a verificare cioè sul mercato se egli ha avuto successo o no nel «seguire le tracce» dei bisogni esistenti, se li ha realmente espressi nella sua teoria, sia spontaneamente che consapevolmente. Inoltre, poiché i bisogni sono «forniti» da oggettivazioni *eterogenee*, il campo della scelta teorica si allarga sempre di più, almeno in linea di principio. La *scelta consapevole dei valori* (cioè la gerarchia personale di valori, ovvero, la preferenza per certi bisogni piuttosto che altri, la preferenza per i bisogni di certe classi contro quelli di altre) deciderà se la teoria sarà acquistata o no, se sarà applicata o meno, e nel caso che sia applicata, quali classi sociali l'applicheranno. La comprensione della struttura sociale, specialmente quando è profonda ed esauriente, può condurre al risultato paradossale che nessuno strato sociale riconosca nella teoria in questione la manifestazione dei propri bisogni, neppure nel caso in cui la teoria esprima i suoi interessi reali. Questo fu il destino del *Leviatano* di Hobbes. Questa circostanza può condurre anche a risultati, non meno paradossali, che mentre certi aspetti della teoria si trasformano in prassi e penetrano nelle masse poiché corrispondono ai loro bisogni urgenti e fondamentali, la totalità della teoria resta incompresa e viene rifiutata. Questo è stato il destino anche per il marxismo, a partire dalla fine del XIX secolo. In definitiva non ci appare nulla che non sapessimo già. Con lo sviluppo del capitalismo la sfera *quantitativa* dei «bisogni propriamente umani» e i puri bisogni esistenziali che assumono un aspetto *quantitativo* sono divenuti dominanti. Questo spiega perché si trasformino più facilmente in prassi proprio quelle teorie che esprimono bisogni del primo tipo e perché diventino molto influenti quegli aspetti della teoria che si appellano al secondo tipo.

Cercherò ora di riassumere il rapporto che lega i quattro tipi di prassi analizzati ai diversi tipi di bisogno e alle teorie che li esprimono.

Le teorie e i movimenti che sostengono la riforma parziale sono collegati generalmente a bisogni già articolati, formulati ed espressi. Essi tendono alla loro soddisfazione ovvero all'eliminazione delle concrete disfunzioni sociali segnalate dal malcontento di certe classi e strati sociali. Essi si rivolgono sempre ai bisogni esistenziali o a quelli quantitativi, ma soltanto nella misura in cui essi si sono già manifestati, sia spontanea-

mente che inconsapevolmente. Se è isolata, questo tipo di teoria e di movimento si integra organicamente nell'apologia della società data e nella prassi «conservativa». In questo caso il rapporto fra la teoria e la prassi è conforme al modello della produzione di merci.

Le teorie della riforma generale sono ugualmente collegate a bisogni articolati e manifesti ma non direttamente espressi. Mediante la formulazione di questi bisogni, i movimenti e le attività di propaganda che corrispondono a queste teorie, cioè le loro oggettivazioni specifiche, «forniscono» a un gran numero di persone bisogni che non si erano ancora presentati nella loro vita, a persone che ancora non erano consapevoli dei motivi del loro malcontento e della loro insoddisfazione. Le stesse oggettivazioni, proprio perché si propongono la trasformazione di tutta la società, possono mediare nuovi bisogni, anche se non costituiscono ancora una struttura organica. La teoria esercita il suo ruolo mobilitante attraverso la formulazione della contraddizione tra bisogni ed esistenza, tra i bisogni e la loro mancata soddisfazione nelle rispettive classi sociali. In questo caso la teoria si appella in primo luogo ai bisogni esistenziali insoddisfatti e soltanto in un secondo tempo a quelli quantitativi e a certi bisogni qualitativi insoddisfatti. Il rapporto fra la teoria e la prassi è del tutto conforme alla struttura della produzione di merci. L'aumento e l'espansione della domanda tendono più o meno ad assimilare la teoria condizionandola verso i bisogni esistenziali e quantitativi. La struttura borghese del rapporto tra teoria e prassi non viene trasceso. Questo è il motivo per cui i movimenti di questo tipo mostrano una affinità col primo modello di rapporto fra teoria e prassi. L'idea originaria di una riforma generale si eclissa dietro i programmi diretti all'esecuzione di riforme parziali. Come ho già detto, questa linea di sviluppo è stata quella tipica dei movimenti socialdemocratici nella seconda metà del XIX secolo.

I movimenti e le teorie della rivoluzione politica, essendo basati sulla separazione del *bourgeois* dal *citoyen*, manifestano il loro intrinseco dualismo anche nella formulazione dei bisogni. Essi non si sforzano di elevare le masse, nel movimento e mediante il movimento stesso, oltre il livello dei bisogni «forniti» dalla società capitalista. La mobilitazione delle masse è basata senza soluzione di continuità sulla struttura dei bisogni sviluppati dal capitalismo. Una grande enfasi viene tuttavia posta sulla mobilitazione delle passioni, dal momento che lo scopo cui si mira è quello di una

trasformazione rapida e radicale. Ma le passioni messe in moto non possono essere se non quelle formatesi e sviluppatesi nella società borghese. Questo ricorrere ai bisogni e alle passioni sviluppatesi nella società capitalista è uno dei fattori decisivi nel provocare il processo che abbiamo visto sopra: il riflusso del movimento di massa dopo la conquista del potere politico. D'altra parte, l'avanguardia del movimento politico rivoluzionario, l'élite dei *citoyens*, può conservare il suo straordinario potere soltanto rinunciando consapevolmente (almeno per un certo tempo) alla soddisfazione di una parte dei propri bisogni esistenziali e quantitativi. Questo ascetismo rivoluzionario può dar luogo a gesta eroiche cui spetta una giustificata ammirazione. Le oggettivazioni della prassi politico-rivoluzionaria implicano la trasformazione della gerarchia dei bisogni, ma questa trasformazione è in molti aspetti assai problematica. In primo luogo il sistema dualistico concernente i bisogni non va oltre ma rafforza la separazione del *bourgeois* dal *citoyen*. Come risultato di ciò il sistema di bisogni sviluppatosi nella società capitalista permane intatto nel caso del *citoyen*. Si tratterà tutt'al più di ritardarne la soddisfazione, trasferendola dal presente al futuro. Infine, ma non per questo meno importante, in quest'ultimo caso si manifesta, generalmente, il richiamo a uno dei bisogni quantitativi dominanti nella società capitalista, quello del potere. Questo è il motivo per cui l'ascetismo dell'élite è incapace di abolire l'alienazione che, anzi, nonostante il proprio eroismo, preserva.

Tutto serve a dimostrare che persino i movimenti politici rivoluzionari non trasformano radicalmente il rapporto strutturale tra teoria e prassi della società borghese. La teoria si basa di nuovo sui bisogni esistenti e se cerca di svilupparne di nuovi, come quelli qualitativi, il tentativo è del tutto effimero, nella stessa misura dei movimenti per la riforma generale. La teoria non è in grado di elaborare una struttura preferenziale integrale. Essa è condannata a conformarsi ai bisogni già sviluppatosi nella società capitalista, sia nel caso del movimento di massa che in quello di élite, anche se l'adattamento avviene in forme diverse. Il destino storico dell'ideologia giacobina è un esempio classico e straordinario di questo corso di eventi. Questo spiega perché le rivoluzioni puramente politiche non creano modificazioni *irreversibili* nella vita quotidiana e nel sistema dei bisogni delle masse.

I movimenti per la rivoluzione sociale totale non possono né formarsi

né conquistare la «vittoria» in questo modo. Ho messo la parola vittoria tra virgolette perché la vittoria dei movimenti per la rivoluzione sociale totale non può essere fissata in un punto determinato del tempo. Essa non è un atto o un complesso di atti, ma è invariabilmente un processo. È un processo il cui soggetto sono le masse, in misura sempre maggiore. Nei movimenti rivoluzionari per la trasformazione totale della società gli uomini stessi trasformano la loro struttura di bisogni e di valori nel processo permanente di oggettivazione. Qui la teoria non si «conforma» ai bisogni delle masse, già formati o in processo di formazione, non si appella alla contraddizione tra bisogni ed esistenza, ma si sviluppa e si forma negli stessi movimenti di massa, organizzati e strutturati. La rivoluzione, nel senso in cui la intendeva Marx, è una rivoluzione sociale totale che presuppone e nello stesso tempo implica il superamento del rapporto strutturale fra teoria e prassi sviluppatosi nel capitalismo, anzi, il superamento della struttura borghese dei bisogni nel suo complesso.

Questo spiega perché la realizzazione della teoria marxiana sia così complessa. Essa significa l'inizio di una rivoluzione sociale totale in una società la cui struttura è fondata sulla produzione di merci e sulla divisione del lavoro, nella quale, di conseguenza, il rapporto tra teoria e prassi è stato posto come problema generale ed è stato realizzato in generale attraverso la mediazione del mercato. Esso significa la ristrutturazione universale dei bisogni e dei valori di una società in cui l'alienazione è onnipresente, in cui i bisogni delle masse sono prima di tutto quelli esistenziali e quantitativi. Per raggiungere questi obiettivi, la rivoluzione politica è ovviamente necessaria, ma essa di per sé non è in grado di realizzare questa struttura radicalmente nuova. Marx ha ripetutamente cercato di risolvere questo dilemma, prima di tutto mediante il concetto di «bisogni radicali». Dal suo punto di vista, i bisogni della classe operaia sono «radicali» poiché essa è la classe i cui bisogni non possono essere soddisfatti nel quadro della società capitalista, e ciò per una questione di principio: la soddisfazione di questi bisogni trascende necessariamente la società capitalista nella sua intera struttura, compresa quella dei bisogni. La classe operaia può liberare se stessa soltanto se libera contemporaneamente tutta l'umanità, dando luogo a un movimento sociale che conduca e sfoci nella liquidazione positiva della proprietà privata e nel superamento dell'alienazione. Tuttavia questo punto di vista diventa problematico se prendiamo in considerazione

ne il fatto che i cosiddetti «bisogni radicali» non sono propriamente bisogni nei vari sensi che abbiamo fin qui considerato. Essi non sono bisogni esistenti e nemmeno «estensioni» di quelli esistenti, dal momento che il soggetto che essi presuppongono è una classe operaia che ha raggiunto la coscienza della sua missione storica, una classe operaia che ha sviluppato una coscienza conforme a questa missione, che è in grado, ora, di decidere e di agire secondo lo spirito di una simile coscienza di classe. Così, per analogia, possiamo chiamare «radicali» i bisogni che si rendono necessari per questa missione. Tuttavia l'esperienza storica ha dimostrato che senza un superamento del modo borghese di vivere, una coscienza adeguata a questa missione non si sviluppa e di conseguenza non si sviluppano nemmeno i bisogni radicali necessari a questo superamento. È stata la comprensione di questa circostanza e non la «falsificazione» della dottrina di Marx che ha condotto le varie tendenze del movimento della classe operaia a reclamare la soddisfazione dei bisogni esistenti e di quelli già formati o in via di formazione nella società capitalista. E questi bisogni erano prevalentemente esistenziali e quantitativi.

Se tuttavia prendiamo sul serio il programma di Marx riguardo alla rivoluzione sociale totale, dobbiamo aprire nuove vie, proprio a causa della lezione impartitaci dalla storia. La nuova via dovrebbe essere quella della rivoluzione del modo di vivere, in tutti i suoi aspetti, fino alle più complicate attività dell'uomo. Ma sono soltanto gli uomini che si organizzano consapevolmente in comunità che possono iniziare e condurre a termine la formazione di questa nuova struttura di bisogni. Tuttavia, se prima della realizzazione di un simile stato di cose i «bisogni radicali» non sono ancora propriamente dei bisogni, esiste effettivamente una base per l'organizzazione di simili comunità? Un programma di questo tipo non è pura utopia?

Sono convinta che le condizioni per un simile programma si sono già sviluppate. Esse sono presenti e possono essere decifrate nel comportamento di strati sempre più ampi della popolazione. Si può infatti affermare che masse sempre più grandi di uomini sono insoddisfatte, si sentono sperdute in un mondo in cui esistono soltanto i bisogni quantitativi e cercano spontaneamente una forma di vita che si sottragga al loro dominio. Quando numerosi gruppi di giovani, e i migliori di essi, abbandonano il sistema di prestigio e di valori dei loro padri, basato sui frigoriferi e sull'automobile, quando masse di studenti, di nuovo i migliori, abbandono-

nano le università per motivi simili, quando nuove strutture familiari si moltiplicano, assumendo la forma della comune, tutto questo manifesta il fatto che si è sviluppato un bisogno di trasformare la struttura esistente dei bisogni. Qualsiasi cosa si celi dietro questa opposizione dei bisogni qualitativi contro il predominio di quelli puramente quantitativi, essa significa che un movimento di comunità che sviluppi bisogni radicali non è più, almeno non necessariamente, una utopia.

Ovviamente questa rivoluzione sociale totale – se si realizzerà – non nega semplicemente ma preserva come propri momenti la riforma parziale, quella generale come pure la rivoluzione politica, sebbene non come scopi finali, bensì come mezzi. Spetta al movimento socialista sviluppare comunità che abbraccino masse sempre più ampie, nelle quali i bisogni vengano ristrutturati sotto il dominio di quelli qualitativi. Soltanto un movimento di questo tipo è in grado di eliminare il dualismo tra educatore e educato, élite e massa, *citoyen* e *bourgeois*, teoria e prassi, dualismi sviluppatisi tutti nella società capitalista.

Quale sarà il rapporto strutturale fra teoria e prassi nella rivoluzione sociale totale? Dal momento che sorgerebbe sul terreno di comunità organiche – naturalmente non di tipo anarchico, bensì basate sulla libera scelta personale e sul contatto dei singoli membri – la teoria e la prassi non dovrebbero più incontrarsi sul «mercato». Saranno le comunità stesse – le loro aspirazioni e i loro bisogni – a produrre la teoria, esprimendo e formulando queste aspirazioni e questi bisogni più o meno adeguatamente, più o meno profondamente e coerentemente, e le comunità stesse controlleranno permanentemente e correggeranno la teoria mediante la propria attività, della quale l'attività del teorico costituirà una parte organica. La teoria sorgerà organicamente dalla prassi quotidiana, il che non significa naturalmente che la teoria non debba correggere o controllare la prassi che la produce. Ma non si tratterà semplicemente della teoria che «esercita la sua influenza» sulla prassi, bensì della prassi di una certa comunità e delle sue formulazioni teoriche che influenzeranno la prassi di altre comunità e la teoria che emerge ed esprime la loro prassi. Così, il problema *generale* del rapporto fra teoria e prassi – che è, come abbiamo visto, il problema *particolare* della società borghese – perderà la sua importanza.