

Un dialogo a spirale per la filosofia politica. I presupposti della creazione politica in Brasile

Emanuele PROFUMI*

Università La Sapienza di Roma (Italia)

RIASSUNTO: Dopo Castoriadis la filosofia politica è costretta a riflettere sul legame che la costituisce. Filosofia e politica sono ambiti paritari e interconnessi che si reggono sulla relazione tra pensare e agire, come si può ricavare anche dall'approccio filosofico politico di S. Weil. Sebbene in questo modo si superi l'impostazione che nasce con Platone, che fa della filosofia politica una parte della riflessione filosofica, è ancora possibile valorizzare la pratica dialogica come metodo filosofico politico. Metodo a spirale che permette di affrontare criticamente e di sviluppare la riflessione sui presupposti della creazione politica (primo dei tre processi che caratterizzano tale pratica filosofico-politica). La trasformazione sociale e politica intercorsa negli ultimi decenni in Brasile è l'oggetto di questo primo momento.

PAROLE CHIAVE: Filosofia politica, Brasile di Lula, Castoriadis, S. Weil, Platone.

ABSTRACT: After Castoriadis, the philosophy of politics is forced to consider its constitutive link. Philosophy and politics are equal and interconnected fields, and they rest on the relation between to think and to act, as we can see in S. Weil's philosophic political approach. Although in this way we can pass the platonic foundation of philosophy of politics, which reduces it to a region of the philosophical meditation, it's still possible to enhance dialogic practice as a philosophic political method. Spiral method which allows to have a critical and developed reflection on presuppositions of political creation (the first of three processes which define this philosophic political practice). The last two decades of the social and political Brazilian change form the object for this first step.

KEYWORDS: Philosophy of politics, Lula's Brazil, Castoriadis, S. Weil, Plato.

* Dottore di ricerca. Dipartimento di studi teorico critici dell'Università La Sapienza di Roma, Italia. **E-mail:** proemaci@gmail.com

Da quando Marx ha sancito la propria intensione di fare della filosofia uno strumento di trasformazione piuttosto che di comprensione (*Tesi su Feuerbach*), la filosofia politica è stata costellata di autori che hanno cercato di sciogliere la contraddizione che il filosofo comunista si porterà nella tomba in maniera magistrale soprattutto con *Il Capitale*. Nel secolo scorso è stato proprio Cornelius Castoriadis ad elaborare il conflitto tra teoria e praxis, cifra del contrasto tra Marx allievo di Hegel e Marx pensatore rivoluzionario, sciogliendolo in un orizzonte dove i concetti filosofici di sociale-storico e creazione umana permettono di riconsiderare questa coppia senza che il primo termine abbia la meglio sul secondo. Sulla base di una filosofia dell'immaginario e dell'immaginazione (*L'institution imaginaire de la société*) il greco-francese fa saltare la tradizione razionalista e determinista alla base della partizione tra teoria e praxis e del primato hegeliano della filosofia sulla politica che segnò anche Marx. Per Castoriadis esiste una sola realtà a cui anche la teoria, come progetto di teoria e come analisi relativa della realtà, si deve rifare: il fare sociale-storico e la creazione umana. In questo modo la tensione teoretica si sposta su un'altra relazione, quella tra filosofia e politica. In particolare egli si occupa di sciogliere la tensione che nasce quando la filosofia, come fare teoretico, si rivolge alla pratica politica, nata attorno alla costruzione della giustizia e perciò eretta sull'opinione, per subordinarla alle proprie verità. Tale tesi, che si può desumere da alcune considerazioni di Castoriadis, vedrà un suo sviluppo originale nelle considerazioni di Jacques Rancière (*La Méésentente. Politique et philosophie*). Essa vede il proprio corollario nell'idea che la nascita di filosofia e politica, nel contesto democratico della polis d'Atene, indicasse che non può reggere nessuna rivendicazione di principio in cui la filosofia, come verità indiscutibile, voglia imporre alla politica la strada per la convivenza umana, trasformandola così in mera tecnica di applicazione o costruzione di modelli e/o di leggi dalla validità universale. Per dirla in altri termini: Castoriadis ritiene che filosofia e politica siano due ambiti della riflessione e dell'azione, autonomi e paritari, benché profondamente intrecciati tra loro. Senza poter avanzare ulteriormente nell'argomentazione mi permetto di usarla in questo contesto come punto di partenza per la riflessione. Ponendoci in una tale prospettiva la questione centrale non sarà più come pensare il legame tra teoria e praxis, ma quale legame esista tra filosofia e politica, e, più radicalmente, la domanda: che cos'è la filosofia politica?

In questa sede, lungi dal poter rispondere a tale domanda di fondo, è possibile individuare almeno ciò che lega inscindibilmente le due realtà in questione, e che Simone Weil, alla ricerca di una scienza sociale altra dal

marxismo, ha implicitamente indicato parlando del duplice aspetto della libertà (nell'analisi sociale e nella prassi di liberazione dall'oppressione).

Appare così un nuovo metodo d'analisi sociale che non è quello di Marx, benché parta, come voleva Marx, dai rapporti di produzione; mentre Marx, la cui concezione è peraltro poco precisa su questo punto, sembra aver voluto ordinare i modi di produzione in funzione del rendimento, questi andrebbero analizzati invece in funzione dei rapporti tra il pensiero e l'azione. (WEIL, 2000: 97).

Nel tentativo di ripensare il fare rivoluzionario, la Weil rilancia una praxis che abbia incorporato la distanza riflessiva necessaria per poter scegliere, in un contesto di oppressione sociale, il *metodo di coscienza e di azione* (WEIL, 2000: 22) in grado di affrontare la lotta per il potere che governa la vita sociale e che prende forma nella divisione tra uomini che ordinano e uomini che eseguono. Non a caso, davanti alla servitù che caratterizza la società moderna, afferma che l'uomo

(...) mai, qualsiasi cosa accada, potrà accettare la servitù; perché egli pensa. Non ha mai smesso di sognare una libertà senza limiti (...). Il comunismo immaginato da Marx è la forma più recente di questo sogno. Questo sogno è sempre rimasto vano, come tutti i sogni, oppure è servito da consolazione, ma come fosse oppio; è tempo di rinunciare a sognare la libertà, e di decidersi a concepirla. (WEIL, 2000: 74-75).

Se l'espressione del metodo che porta a fare rispettare all'azione il frutto del pensare è l'unica strada per arrivare alla libertà, possiamo affermare che per la Weil il nodo della liberazione dall'oppressione, così come quello della creazione di una scienza sociale (le due facce di uno stesso problema), sia quello del giusto rapporto tra pensiero ed azione. In questo modo la pensatrice tedesca svincola dalle sole mani dei filosofi la responsabilità della liberazione dall'oppressione pur sostenendo l'esigenza specifica e prioritaria dello strumento dell'analisi sociale. Ciò ha l'effetto immediato di aprire a tutti il problema della relazione tra pensiero ed azione di fronte ad una società attraversata dalla lotta per il potere e la potenza, individuando implicitamente il contesto della riflessione nella stessa vita sociale. La libertà deve essere una prassi responsabile alla portata di tutti.

Si può intendere per libertà qualcosa di diverso dalla possibilità di ottenere senza sforzo ciò che piace. Esiste una concezione ben diversa della libertà, una concezione eroica che è quella della saggezza comune. La libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione." (*ibid.*: 77).

Ciò che si trova alla base della filosofia e della politica, ovvero il pensare e l'agire, quindi, non sono solo il centro propulsivo della prassi di libertà, e soprattutto non possono essere prese a prescindere dalla lotta con il contesto

sociale. La Weil lega in questo modo implicitamente qualsiasi pensare alla vita quotidiana, e, più profondamente (ma anche più paradossalmente -si veda p. 93) ai meccanismi sociali dell'intera vita collettiva, ricordandoci il primo, grande filosofo politico della nostra storia: Platone. Non è stato forse il filosofo greco a tracciare la strada per la trasformazione sociale e politica, grazie ad una prassi che si concepisce come strumento atto ad entrare nella vita personale e collettiva? Non è forse Platone che indica chiaramente che il pensare debba sempre fare i conti con la vita sociale e che la riflessione e l'azione per lo stesso filosofo sono fonti di trasformazione e comprensione che si influenzano reciprocamente? La vita e gli scritti di Platone sembrano attestarli in misura analoga a ciò che viene sancito anche in Marx, Weil e Castoriadis: la vita del filosofo politico influenza l'atto del pensare, e viceversa, perché viene problematizzata continuamente la relazione tra fare e pensare (individuale e collettivo). Inoltre, se grazie alla Weil abbiamo chiarito provvisoriamente la base su cui si regge la relazione tra filosofia e politica, è proprio Platone che ci permette di affrontarla direttamente. Nel *Politico* la pratica dialettica (che riveste una finalità teoretica esplicita) diventa la chiave di volta per comprendere tale relazione: non solo è attraverso la conoscenza dialogica che siamo in grado di capire in cosa consista la *scienza regia*, l'arte politica di esercitare il potere come virtù, ma più in generale la politica ha a che fare con una verità che la trascende. Per tutto il dialogo, Socrate il giovane e lo straniero cercheranno di arrivare ad una definizione chiara dell'uomo regio attraverso un processo di aggiunta e chiarimento progressivo che da una definizione semplice porta il discorso più vicino ad una verità sempre più completa e cogente. Il politico come pastore del gregge prenderà via via la fisionomia dell'uomo regio in grado di tessere, misurare, prendersi cura delle leggi e degli affari della città in base alla conoscenza dell'arte del governo e della natura umana.

Ma quella che ha autorità su tutte queste (le scienze umane, ndr) e si prende cura di tutte le leggi e di tutti gli affari dello Stato, e che tesse insieme tutte le cose nel modo più giusto, abbracciando la sua capacità con la denominazione di ciò che è comune a tutti i suoi aspetti, potremo, giustissimamente, come sembra, chiamarla "politica". (PLATONE, 2000: 362)¹

Platone inaugura quindi il primato della filosofia come ricerca teoretica slegata dalla politica, a cui quest'ultima deve guardare per realizzarsi. Al di là del fertile e attuale legame tra filosofia-politica-vita, le sue considerazioni sembrerebbero rappresentare il punto di partenza di quella tradizione di pensiero che ha voluto fare della filosofia politica una parte della filosofia (interpretandola come filosofia della politica). Tuttavia dal *Politico* possiamo

¹ Su quanto detto sino a questo momento anche le pp. 327 /344 /366.

ricavare altre due considerazioni critiche importanti per la nostra indagine. In primo luogo questa impostazione lo porta a fare della politica una disciplina naturalmente ristretta: non è compito della popolazione esercitarla, e perciò la democrazia è il peggiore dei regimi, il più distante dalla possibilità di possedere l'arte regia (*ibid.*: 358 /360) (benché questo non si possa escludere per principio, p. 357). In altre parole la politica, come arte o scienza, è come tutte le altre discipline: solo la conoscenza e l'esercizio specifico permettono di appropriarsene (*ibid.*: 365). L'arte del potere, insomma, non è qualcosa che tutto il popolo può imparare. In secondo luogo il dialogo come pratica teoretica continua ad avere una rilevanza politica (come nel caso di Socrate), poiché è un mezzo che permette di cogliere il modello a cui la scienza regia si deve rifare, attestando di fatto che il dialogo è propedeutico all'arte politica. Se, quindi, il primato della filosofia sulla politica ha l'effetto di fare della politica un'arte per pochi, a causa del primato della conoscenza della verità di questa disciplina e della natura umana, il legame filosofia-politica-vita emerge in tutta la sua forza proprio nella ricerca dialogica.

Poiché, dopo Castoriadis, la ricerca sulla filosofia politica non può più accettare il primato della filosofia sulla politica, la posizione di Platone va ribaltata: la filosofia non può dettare alla politica la verità sulla città giusta, indicare il modello da applicare o le leggi della natura umana che impongono politiche specifiche, mentre la politica è, in quanto tale, il terreno di una creazione collettiva, il luogo della responsabilità sociale, l'ambito privilegiato della creazione comune. Tuttavia, siamo sicuri che Platone sia del tutto superato? Il dubbio diventa certezza se ci soffermiamo sul suo procedere dialogico. Presupposto comune per la comprensione della politica e per l'azione politica, esso ci indica ancora una fertile prospettiva per poter pensare e realizzare la prassi a cui diamo il nome di filosofia politica. La caratteristica profonda di cui si dota il procedere platonico nel *Politico* è quella di andare alla ricerca della verità e della giustizia. Sappiamo che, nel caso di Platone, ciò non rappresenta che un metodo per affermare qualcosa che in realtà è già chiaro nella mente di chi racconta, tuttavia la forma dialogica si configura come esempio, modello, di una ricerca della verità e della giustizia. L'importanza del *Politico* sembra risiedere proprio nel fatto di rendere visibile una prassi di ricerca che si pone allo stesso tempo il compito di chiarire e di far nascere concretamente verità e giustizia, domini privilegiati della filosofia e della politica. Insomma ci indica che l'azione dialogica, come azione-riflessione sul campo comune della filosofia e della politica, può essere uno degli strumenti per la filosofia politica anche dopo che se ne sono ribaltati i presupposti platonici. Proprio sulla base di nuovi presupposti la prassi dialogica dovrà, però, essere riformulata. Inoltre, poiché la politica è espressione di una creazione collettiva, il suo ambito esclusivo dovrà essere quello dell'etica

politica (potremmo intenderla come un suo peculiare modo di rendersi effettiva). Come ripensare, quindi, il fare dialogico? In questo contesto avanza una prima possibilità.

La prassi dialogica potrebbe prendere la forma di una prassi di cittadinanza che mira a far nascere e a rafforzare i discorsi e le pratiche democratiche sulla base della celebre affermazione aristotelica:

Cittadino, nell'accezione comune, è chi partecipa alle funzioni di governante e di governato ed è diverso a seconda delle diverse costituzioni, ma secondo quella migliore è chi ha la capacità e intenzione di essere governato e di governare, avendo di mira una vita conforme a virtù. (ARISTOTELE, 2005: 98-99)²

La pratica ermeneutica del dialogo di Calogero, così come la prassi religiosa non-violenta capitiniana, in cui il pensare non può essere subordinato al pensato all'interno di una volontà di incontro che si realizza solo con l'altro e con la collettività, ci permettono inoltre di sottolineare i tre caratteri che l'accompagnerebbero: comprensione, dissenso e convivenza. A questo proposito è stato per esempio sostenuto che:

(...) il prossimo non è chi, essendo prossimo, deve essere capito; il prossimo è chiunque, afferma Calogero, capito nel dialogo, diviene prossimo. (GIANNETTO, 1989: 123)

Ma, a differenza di Calogero, è difficile sostenere una comprensione che, nell'incontro con il prossimo, non sia anche l'espressione di una forma di conoscenza. Quello che potrebbe svilupparsi sarebbe quindi una pratica che tiene insieme ragione pratica e ragione teoretica secondo un processo di continuo approfondimento e problematizzazione di quanto viene ritenuto giustizia e politica. Questo dialogo a spirale potrebbe essere uno strumento per pensare e rafforzare le possibilità della politica, secondo la logica che segue: 1) Comprendere i presupposti sociali-storici della creazione politica; 2) Pensare la politica come creazione collettiva, ovvero generare questioni che aprono a nuove figure democratiche; 3) Solidarietà e riconoscimento degli attori della trasformazione democratica.

In questa sede vi propongo una riflessione nascente che ha il compito di affrontare il primo di questi tre momenti di riflessione-azione sulla base della problematizzazione dell'attuale situazione politica e sociale del Brasile di Lula. Tra Gennaio e Aprile, viaggiando per questo Paese, ho avuto la possibilità di incontrare attivisti dei movimenti sociali, responsabili del Pt, ministri del governo, intellettuali del Paese. Sullo sfondo della questione relativa alla politica come creazione collettiva ho costruito un'inchiesta giornalistica che ha

² Si veda anche p. 33 e p. 249.

incentrato la propria pratica di riflessione dialogica sui problemi sociali e politici peculiari del Paese. Ad uno sguardo successivo è possibile rintracciare tre grandi questioni che la situazione sociale-storica brasiliana suscita nella prospettiva di una trasformazione democratica della società: 1) In che modo va trasformato lo Stato moderno e liberale? 2) Com'è possibile rafforzare l'autonomia sociale e politica in un contesto di estrema diseguaglianza e concentrazione del potere? 3) Nell'ottica d'una trasformazione democratica della società, qual'è la giusta relazione tra governo e movimenti sociali? Lungi dal seguire il modello teorico dell'autonomia democratica che David Held ci ha proposto per fare rifiorire la stessa democrazia, facendo della creazione di libertà e eguaglianza una questione teorica relativa ai criteri del loro sviluppo e della partecipazione civica una variabile secondaria, è possibile tuttavia considerare il suo lavoro, *Modelli di democrazia*, un primo tentativo di affrontare tali questioni (HELD, 1997); che però vanno considerate sempre nel contesto in cui nascono, come mi accingo a mostrare.

Questione della trasformazione dello Stato

Una delle innovazioni dei governi di Lula è stata quella di creare un metodo di governo che potremmo sinteticamente definire di "inclusione dei movimenti sociali". Non solo è stata istituita una Segreteria generale che ha il compito istituzionale di tenere costantemente vivo il dialogo con la società civile (un sistema di relazioni e di interlocuzione con tutti gli attori dei movimenti sociali organizzati), ma si è anche istituito un meccanismo di complessa interazione formato da conferenze tematiche, consigli di partecipazione sociale e auditorati. Le conferenze sono grandi eventi costruiti nell'arco di un anno sulla base di assemblee cittadine che votano dei delegati che parteciperanno alle Conferenze statuali, preparatorie delle conferenze tematiche tenute a livello Federale: la loro finalità è quella di discutere della politica pubblica di un'area specifica (educazione, salute, etc) per poter elaborare e approvare dei progetti e delle considerazioni da sottoporre all'attenzione del governo. I Consigli sono istanze istituzionali formate in ogni ministero che accompagnano l'elaborazione, l'esecuzione e la valutazione della politica pubblica settoriale grazie a discussioni a cui partecipano i rappresentanti di tutte le organizzazioni della società civile che si dimostrino interessate. In questo caso tutte le entità civili di un settore si riuniscono e negoziano con il governo sulla base di informazioni privilegiate (ministeriali). Gli auditorati sono invece dei servizi di ascolto per il cittadino che può avanzare critiche, reclami, proposte e suggerimenti circa l'operato della politica istituzionale. Sono state istituite in tutti gli organi del governo federale, nei

ministeri e nelle imprese pubbliche. Il ministro della Segreteria generale della Presidenza, Luis Dulci, ha sostenuto chiaramente che questo processo di dialogo tra governo e società civile, consultivo e propositivo, è volto a “incorporare la società civile nel governo”, specificando che non si tratta della “vecchia idea di sostituire la democrazia diretta alla democrazia rappresentativa”, che deve restare come tale perché in un paese di 180 milioni di abitanti è tecnicamente impossibile, ma di concepire “*la partecipazione diretta dei cittadini nell’elaborazione delle politiche pubbliche, nell’esecuzione e nella loro valutazione critica*” come un modo di rafforzare “*una certa corresponsabilità nelle decisioni*”, e quindi la stessa “*democrazia rappresentativa*”³. Al pari di quanto sostiene Habermas, che però avanza un modello normativo comunicativo sulla base del confronto tra un ideal tipo liberale e uno comunitario (HABERMAS, 2002: 235-248), questo processo svincola la ragione pratica sia dai diritti universali che dalla semplice eticità comunitaria, sviluppando una pratica di continua negoziazione, proposta, chiarimento e confronto traslato da contesti comunicativi specifici in cui l’attore principale è la società civile, e mantenendo inalterata la sfera ristretta del governo come sfera separata. Tale tentativo di trasformazione dello Stato moderno e liberale non sembra, tuttavia, generare un’effettiva partecipazione dei cittadini alla sfera pubblica politica, e mantiene un livello di discrezionalità e di opportunismo da parte del governo che raffina la capacità di generare politiche dotate di consenso o d’imporre proprie politiche senza produrre strappi con i movimenti della società. Ciò non avviene invece in un’altra, ormai celebre, esperienza brasiliana: la democrazia partecipata di Porto Alegre. Al contrario di quanto sostiene Fedozzi (FEDOZZI, 2002: 37-83), il bilancio partecipato non va letto con le categorie habermasiane (soprattutto quelle di sfera pubblica come istanza generativa del potere legittimo, di consenso normativo generato a partire dalla comunicazione volta all’intesa, e di procedimenti argomentativi di formazione dell’opinione e della volontà), poiché in questo caso finiremmo per concepire l’innovazione politica dell’Op sul piano della co-gestione di cui abbiamo parlato nel caso del governo Lula. L’impostazione di Fedozzi depotenzia l’elemento che pone più problemi allo Stato moderno e liberale: la partecipazione cittadina al potere di governo avviene tramite una struttura che integra in sé elementi di democrazia diretta, elementi di reale democrazia rappresentativa (BOBBIO, 1995: 33-62), con elementi della democrazia di “rappresentanza” partitica. La co-gestione tra governo e società civile in questo caso non solo è reale, ma impone agli eletti al Consiglio comunale scelte e progetti che dipendono anche dalla volontà popolare di partecipazione collettiva (DIAS, 2002: 37-62). La democrazia partecipata è la prova sociale-storica che la trasformazione dello Stato moderno

³ Luis DULCI, intervistato direttamente da chi scrive.

e liberale è possibile, perciò ci pone di fronte una questione generale e ineludibile: possiamo democratizzare lo Stato ereditato dalla modernità?

Questione dell'alternativa di Potere

La democrazia partecipata lascia intravedere però un'altra questione, quella dell'educazione al potere. Il ciclo annuale di co-gestione del bilancio tra governo e società civile negli anni è riuscito ad avviare una redistribuzione delle risorse e un miglioramento generale del livello di vita, come era nelle intenzioni del Pt. Sebbene minima, ad una redistribuzione del potere si è affiancata anche una redistribuzione della ricchezza. L'Op è perciò divenuto in Brasile un modello da seguire di fronte alla profonda struttura della diseguaglianza e al predominio schiacciante del potere economico privato⁴. Insomma, la democrazia partecipata va vista come una creazione collettiva che affronta direttamente il problema dell'immaginario del potere, imponendo un nuovo tempo alle decisioni politiche. Come ha scritto magistralmente Elias Canetti in un'opera che scandaglia l'immaginario del potere attraverso un'indagine antropologica profonda,

(...) si potrebbe dire che l'ordine del tempo sia il principale attributo di ogni sovranità. Un potere nascente che voglia affermarsi deve procedere a un nuovo ordinamento del tempo. E' come se il tempo principiasse con esso; ed ancora più importante per ogni nuovo potere è non passare. (CANETTI, 1981: 482)

Analogamente all'Op, l'Mst (Movimento dos Sem Terra) rappresenta un'altra creazione collettiva brasiliana che risponde direttamente ai problemi legati alle diseguaglianze profonde dovute alla concentrazione inaudita della proprietà fondiaria e agli elevati e profondi livelli di povertà. Sviluppatisi negli ultimi trent'anni nel panorama dei movimenti sociali del Paese, l'Mst si caratterizza per una certa originalità nell'organizzazione politica (rende politica la società), nelle forme di lotta (si muove con azioni che mirano a costituire nuove pratiche di socialità) e nelle proposte (impone all'agenda politica la riforma agraria e, oggi, la lotta contro l'agrobusiness per affermare l'agricoltura familiare) (MEDEIROS, 2007: 563-594). La pratica sociale e politica di redistribuzione del potere economico e politico, in questo caso, ha una specifica ragione d'essere nella lotta per la terra. Tuttavia manifesta, in maniera ancora più radicale dell'Op, l'autonomia umana che si esprime nella costruzione di un'altra società. Con l'Mst essa diventa un'autorganizzazione materiale,

⁴ Diese (Dipartimento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconomicos), *Anuário dos Trabalhadores 2008 9ª edição*, Sao Paulo; Boris Fausto, *Historia do Brasil*, Sao Paulo, Edusp, 2008, 529-550.

effettiva e di senso delle regole della convivenza concepita nelle sue forme prismatiche (chiunque entra in contatto con questo movimento può averne una prova concreta).

Questione della relazione governo-società civile

Questa è probabilmente la ragione che fa dell'Mst il solo movimento che sia riuscito a mantenere una certa distanza critica nei confronti dei governi Lula, che hanno avviato forme acute di cooptazione rispetto a tutti i soggetti della società civile. In alcuni casi ciò ha generato una vera e propria dipendenza dei movimenti dal governo, come nel caso delle formazioni sindacali e studentesche. La complessa strategia di relazione tra governo e movimenti sociali si è caratterizzata negli ultimi anni per un *do ut des* fatto di riconoscimento istituzionale e di finanziamenti a progetto da parte del governo e d'appoggio politico da parte dei movimenti, che ha di fatto sancito un accordo tacito di sostegno reciproco finendo per indebolire la critica e la costruzione dell'alternativa sociale. L'Mst, invece, sembra aver realizzato quella che un filosofo italiano, Alfonso Maria Iacono, ha chiamato giustamente *l'autonomia nella relazione*:

(...) si tratta di immaginare quella che potrebbe essere definita come l'autonomia nella relazione, cioè come la formazione di un'autonomia che, per affermarsi -e dunque per liberarsi dal vincolo di un'autorità che la condiziona e la frena -non ha bisogno di eliminare l'altro e, di conseguenza, non ha bisogno di distruggere la relazione che la lega a questo, ma, al contrario, si realizza all'interno di essa, riconoscendola e trasformandola. (IACONO, 2006: 42)

Secondo Chico Withaker (fondatore del Fsm) il motivo dell'indebolimento dei movimenti è dovuto al doppio aspetto della dipendenza: cooptazione e bisogno economico. Tuttavia egli sottolinea una terza caratteristica necessaria per assicurare l'autonomia sociale e politica alla società civile nel confronto con un "governo amico":

(...) la giusta relazione è quella che permette ai movimenti sociali di non essere in nessuna forma cooptati mantenendo la propria capacità esterna di critica così da evitare di dipendere dalle risorse del governo, ma anche avere una volontà e un coraggio critico! Solo pochi riescono a farlo. Quello di cui ci sarebbe bisogno sarebbe la possibilità di accrescerne il numero, così da assicurare realmente l'autonomia.⁵

Ma cosa significa che c'è bisogno di sviluppare delle possibilità che accrescano il numero di coloro che hanno volontà e coraggio critico? Soprattutto

⁵ Chico WITHAKER, intervistato direttamente da chi scrive.

come è possibile traslare quest'idea su un piano politico? Nella riflessione sulla difficoltà attuale del processo partecipativo di Porto Alegre che Sergio Baierle (Presidente dell'Ong Cidade, che si occupa di monitorare il processo del Bilancio partecipato da molti anni) ha condiviso con chi scrive, sembra si possa rintracciare una prima risposta. Sottolineando il limite di potere che la società civile ha nei confronti del governo, egli afferma che da quando è nato questo processo è venuto assorbendosi quasi totalmente lo spazio di discussione e progettualità autonoma che le organizzazioni dei cittadini avevano prima della sua nascita:

E' uno spazio di negoziazione, di relazione Stato-società. Ma i cittadini dovrebbero avere uno spazio proprio di organizzazione. Questo tipo di spazio venne enormemente indebolito. Per me questa è la grande questione (...). I governi non sono democratici. Possono divenire più o meno democratici in funzione della forza sociale. (...). La cittadinanza o è incarnata o non è nulla!⁶

Il problema del tipo di partecipazione della società civile sembra essere il nodo da sciogliere e comprendere per contribuire a sviluppare *l'autonomia nella relazione* su un piano politico. Nella relazione autonoma con il sistema di potere rappresentato dallo Stato liberale, organizzato attorno alla competizione tra partiti, la società civile potrà contribuire al processo democratico senza sviluppare un'organizzazione che le consenta forme di partecipazione politica e di progettualità sociale anteriori all'incontro con i poteri istituiti? Sembrerebbe di no.

BIBLIOGRAFIA:

ARISTOTELE, *Politica*, Roma-Bari, Edizioni Laterza, 2005.

BOBBIO, Norberto, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, in Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1995.

CANETTI, Elias, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

_____ *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

DIESE (Dipartimento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconomicos), *Anuário dos Trabalhadores 2008 9ª edição*, Sao Paulo.

⁶ Sergio BAIERLE, intervistato direttamente da chi scrive.

- FAUSTO, Boris, *Historia do Brasil*, Sao Paulo, Edusp, 2008.
- FEDOZZI, Luciano, *Orçamento participativo e esfera pública. Elementos para um debate concitual*, in AA.VV., *Por uma nova esfera pública. Apxperiencia do orçamento participativo*, Pétropolis, Editoria Vozes, 2000.
- GIANNETTO, Enrico, *Guido Calogero: dall'epistemologia alla pratica ermeneutica del dialogo*, in AA.VV., *Itinerari dell'idealismo italiano*, Napoli, Giannini editore, 1989.
- HABERMAS, Jurgen, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Jurgen Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- HELD, David, *Modelli di democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- IACONO, Alfonso M., *Storia Verità e Finzione*, Roma, Manifestolibri, 2006.
- PLATONE, *Politico*, in Platone, *Platone. Tutti gli scritti*, (ed. Giovanni Reale) Milano, Bompiani, 2000.
- PROFUMI, Emanuele, *Cornelius Castoriadis e la creazione politica*, 2008, pp. 271, Filosofia Pratica, Università degli studi La Sapienza, Roma 30/06/08.
- RANCIERE, Jacques, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Ed. Galilée, 1995.
- DIAS, Marcia Ribeiro, *Sob o Signo da vontade popular. O orçamento participativo e o dilema da câmara municipal de Porto Alegre*, Belo Horizonte-Rio de Janeiro, Editora Ufmg, 2002.
- MEDEIROS, Leonilde Servolo de, *O Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra - notas sobre a produção de um movimento social*, in AA.VV., *Revolução e democracia. 1964*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2007.
- WEIL, Simone, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppression sociale*, Milano, Adelphi, 2000.