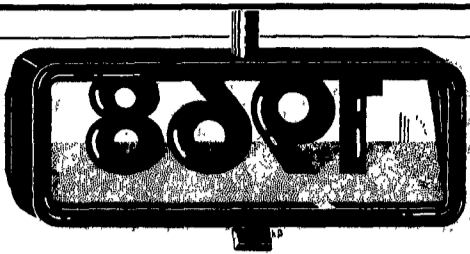


LA LIBERAZIONE SECONDO DON MILANI

Appropriarsi dei mezzi della società industriale - prima di tutto conoscenza e senso critico - e usarli contro il progetto di trasformazione delle classi dominanti



contro la schizofrenia di una modernità che separa il lavoro dal territorio: così le classi popolari potranno soddisfare la loro secolare sete di sovranità

Beati i poveri di molte parole

ENZO MAZZI

Avanti anni dalla pubblicazione di «Lettera a una professoressa», si può scorgere con più chiarezza il carattere di grande sintesi culturale che ha avuto la scuola di Barbiana. Alla stregua di tante altre esperienze sviluppatesi in quel periodo storico, essa è stata il punto di coagulo di una quantità di linee culturali diverse. È ridotto, ritengo, racchiudere, come fanno molti, l'esperienza di Barbiana nel tema della scuola o in quello, sebbene più pregnante, del conquistare la parola da parte dei poveri. Barbiana è uno dei segni, certo fra i più alti, di un intreccio e di una fusione fra tante culture diverse; intreccio e fusione resi possibili in questo grande crogiuolo che è l'epoca attuale: età di transizione forse senza precedenti, con le radici ancora nella cultura del mito, mentre si protende verso i segreti più nascosti della materia e della vita. Per questo ritengo che «Lettera a una professoressa» non abbia perso di attualità, perché il processo di sintesi, di cui essa è segno, non solo non è esaurito, ma è in pieno sviluppo, sebbene in forme diverse rispetto a venti anni fa.

Don Lorenzo, Sandro, Francuccio, Carlo... le loro mamme e babbi, gli ambienti da cui provenivano, erano portatori di filoni culturali diversi che hanno fuso e utilizzato per non subire la transizione ma piuttosto guardarla verso sbocchi adeguati alle loro attese di liberazione. Il mondo ingiusto l'hanno da radicare i poveri - scriveva don Milani in «Esperienze pastorali» - e lo raddrizzeranno solo quando l'avranno giudicato e condannato con mente aperta e sveglia come la può avere solo un povero che è stato a scuola. Ecco il grande progetto, la positiva presunzione di Barbiana: vivere la crisi della società arcaica e la caduta di secolari barriere, per soddisfare l'altrettanto secolare sete di protagonismo, anzi di sovranità delle classi popolari; far propri gli strumenti offerti dalla società industriale, cioè la diffu-

sione delle conoscenze e quindi del senso critico, giungendo a usare tali strumenti contro lo stesso progetto di trasformazione delle classi dominanti.

La società preindustriale era notoriamente statica, formata da compartimenti-stagno. I figli dei contadini erano destinati a fare il contadino, i figli degli operai l'operaio, i figli dei professionisti il professionista; le donne e gli uomini avevano ruoli ben distinti e pietrificati, come separati e fissi erano i ruoli della élite intellettuale da una parte e del volgo dall'altra, della oligarchia e delle masse, del clero e dei laici... Il tutto era tenuto insieme da una sintesi di vita sociale nella quale ognuno trovava in qualche modo la propria identità all'interno di un gruppo umano ben riconoscibile e fonte di sicurezza psicologica. Basta pensare, ad esempio, che nella società agricolo-artigianale non esisteva frattura fra territorio e luogo di produzione. Sia che si trattasse delle campagne o dei quartieri popolari, produzione e vita, «personale» e «sociale» si intrecciavano e si fondevano in una sintesi che in qualche modo realizzava l'unità della persona del gruppo umano, con i limiti, le sofferenze e le privazioni che tutti conoscevano.

La rivoluzione industriale ha rotto questa sintesi, ma non ha ricomposto le contraddizioni emerse. Anzi ha dato vita a dei mostri: realtà sociali scisse e contrapposte, senza comunicazione tra loro. Ad esempio, da una parte la fabbrica dove si produce la ricchezza e dove si sviluppa la dialettica di classe in un duro confronto che lascia poco spazio ai sentimenti e ai bisogni; dall'altra parte il territorio dove si soddisfano i bisogni personali, lontani dai conflitti sociali, sotto la protezione materna dello stato assistenziale e sui binari tracciati dai mass-media. Una tale schizofrenia, lasciata svilupparsi in maniera caotica per un preciso disegno politico, ha dato luogo alla duplice mostruosa crescita delle grandi città: da un lato gli



enormi complessi industriali, dall'altro gli immensi alveari abitativi. Si sono svuotate le campagne e i quartieri popolari e la popolazione è stata insucchiata da questo vortice caotico, sradicata dalle culture di origine, inserita nel vuoto più completo di strumenti di identificazione, violentemente spersonalizzata e destinata, nei disegni dei manager della economia e della politica, agli ingranni massificanti della produzione e del consumo.

Anche Firenze, sebbene in modo più contenuto rispetto ad altre città italiane, ha conosciuto i guasti di questa politica della schizofrenia. La pure cercava di contenerla e di umanizzarla, e ha messo in difficoltà il movimento operaio che non aveva sviluppato un'analisi adeguata.

Agli inizi degli anni Sessanta, a cominciare dai settori più combattivi e politicizzati, ci si è accorti che le conquiste sindacali, frutto di dure lotte, erano sistematicamente rimangiate sul territorio: più tempo libero, ma per fare il secondo o terzo lavoro; più soldi, ma per le esigenze inappagabili di una specie di marcia mangiasoldi; più consumo di beni, ma a scapito di quella che poi si chiamò qualità della vita; più istruzione, ma funzionale alla ricezione di messaggi capaci di spengere ogni senso critico e di riprodurre forme nuove di emarginazione delle masse dal potere.

Dalla consapevolezza di tali contraddizioni, cominciò a nascere, così, la feconda integrazione fra fabbrica e territorio; fra lotte sindacali e lotte per i servizi e le riforme. Si incontrò la cultura operaia e la cultura dei settori più legati al territorio, come le donne, i giovani, i contadini. E una certa élite intellettuale, sebbene in crisi di identità, scoprì le culture popolari e i loro valori. Credo che il '68, sfibrato di tanti aspetti marginali, possa e debba essere visto soprattutto come espressione esaltante e dirompente di tale processo di integrazione.

Potere del ciclostile. Sulla stessa falsariga ha funzionato l'uso del ciclostile nel settore del rinnovamento della lettura biblica. Il movimento biblico ci ha portati dai brani della Bibbia staccati dal contesto, come strumento ideologico a sostegno dei dogmi, alla lettura biblica come ricerca continua, mai scontata, del disegno di Dio nella storia, partendo dalla propria condizione umana e tornando sempre alla propria collocazione nella realtà degli uomini. Un passaggio difficile, ma molto ricco dal punto di vista della crescita personale e comunitaria. Quale strumento migliore del ciclostile, appunto? Schede di presentazione storica dei vari libri biblici, schede di appunti di discussione ed esercizi comunitari, schede di verifica sempre comunitaria. La stessa cosa avveniva nella realtà degli uomini, le verifiche a proposito della presa reale che avevano sulla gente cui erano indirizzati i ciclostili. I documenti di solidarietà con la gente, di solidarietà con i lavoratori e liberatori, che hanno chiesto di pubblicarli. Ne è uscito un libro, intitolato «Liberatori e liberati», edito da Nistri-Lischi Editore, Pisa 1973, e due volu-

A Barbiana tutto ciò è stato vissuto con una certa anticipazione e con particolare intensità. Non a caso «Lettera a una professoressa» è stata uno dei manifesti del '68. La eterogenea comunità di vita e di lavoro intellettuale della Scuola di Barbiana ha permesso di analizzare e contrastare con mente aperta e sveglia l'ignobile progetto di modernità delle classi dominanti; ma soprattutto ha consentito ai ragazzi, al padre e agli intellettuali che occasionalmente la frequentavano di riessere le fila di una identità culturale.

Si tratta di un sogno finito troppo presto al brusco risveglio delle leggi inesorabili della società industriale, la quale sembra promettere la razionalizzazione della schizofrenia ma non il suo superamento? Nonostante tutte le modificazioni e le ineguali involuzioni verificatesi in questi venti anni, la Scuola di Barbiana e tante altre esperienze analoghe mantengono, io credo, una validità di fondo. Anzi, forse hanno accresciuto il loro significato di fronte alle sfide della società post-industriale. Barbiana non parla a noi, oggi, il linguaggio di un nostalgico ritorno al passato. Anzi, da Barbiana viene l'indicazione di non lasciar distruggere un patrimonio accumulato in secoli di impegno, di ricerca, di vita; ma per riappropriarsene e per spenderlo allo scopo di vivere da protagonisti le nuove situazioni.

Le classi popolari sono portatrici di una ricchezza di cultura che rischia di essere totalmente cancellata. Il disastro morale e sociale sarebbe pari al disastro ecologico. Bisogna prender coscienza e valorizzare tale ricchezza con l'impegno per la realizzazione di ciò che finora era semplice promessa e attesa, sfruttando le possibilità e gli orizzonti nuovi che si aprono di continuo. Questa indicazione promette da Barbiana e da tante altre esperienze intrecciate con essa. Non è tutto il '68, ma un suo aspetto importante. Come negarne l'attualità per la società del 2000?

Il nostro Concilio a colpi di ciclostile

COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO

S i dice, fra le altre cose, che il '68 è stato la rivoluzione del ciclostile. Per noi è vero, ma in un senso molto diverso da come s'intende comunemente. Il volantaggio a tappeto è stato importante in un periodo assai ristretto della nostra esperienza. Nel '68, cioè nei mesi roventi che vanno dall'ottobre '68 all'agosto '69, gruppi di redattori e stampatori lavoravano a volte tutta la notte perché alle 5 del mattino squadre di altri volontari potessero iniziare la distribuzione dei comunicati e dei volantaggi nella città. Ma il ciclostile non è stato per noi soprattutto questo. Purtroppo è passato o meglio si è voluto far passare l'immagine del ciclostile come strumento di lotta. Perché si è voluto carat-

terizzare il '68 quale rivolta a carattere soprattutto protestatario, privo di proposte concrete, carente dal punto di vista di percorsi innovativi praticabili.

Ma inchiodare il movimento del '68, ciò che lo ha preceduto e seguito, il processo profondo che lo ha generato, alla croce della sua insignificanza compiere un falso storico.

Ci riferiamo alla nostra esperienza, ma sappiamo che non era affatto isolata. Era prassi normale, in molte realtà innovative dei fecondi anni '60, mentre i nuovi mass-media spingevano sulla via della modernizzazione spersonalizzante e massificante, il ciclostile permetteva a una quantità di esperienze alternative di tentare la via di un cambiamento rispettoso dell'intr-

cio fra individualità e socialità. Se nei momenti caldi della nostra vicenda abbiamo saputo usare il ciclostile come arma pacifica, lo si deve al fatto che questo era stato lo strumento di una lunga pratica di sperimentazione di percorsi innovativi: la catechesi, la lettura biblica o la liturgia, l'intreccio fedeltà di liberazione. Partecipando al grande movimento conciliare (quando diciamo «movimento conciliare» intendiamo non solo il Concilio Vaticano II in sé, ma quel processo di trasformazione da cui è scaturito lo stesso Concilio e che dura tuttora, pur frenato dalla scheda ciclostilata: uno strumento duttile in modo da servire anche come mezzo di verifica, facilmente modificabile e adattabile alle varie situazioni; uno strumento precario, non-

divabile di anno in anno, in modo da aderire alla crescita dell'esperienza e alle acquisizioni nuove dell'intera comunità parrocchiale, e inoltre più facilmente digeribile dal servizio di conservazione della diocesi. La cosa funzionava tanto bene che l'Ufficio catechistico diocesano ci chiese per alcuni anni di mettergli a disposizione copie delle nostre schede di catechismo per soddisfare la richiesta di altre parrocchie che volevano anche loro uscire dalla prigione del vecchio catechismo ufficiale. Incoraggiati da tali risultati, nel 1967-'68 accettammo l'offerta che ci venne dalla Libreria Editrice Fiorentina di pubblicare a stampa il volume delle schede. Accettammo a condizione che nella presentazione fosse detto chiaramente che si trattava di materiale di sperimentazione e quindi modificabile. La pubblicazione uscì appunto nel 1968 edita dalla L.E.F., col titolo «Incontro a Gesù». Era composta di due volumetti; il primo delle schede per il lavoro dei bambini e una guida per il catechista. Naturalmente, dato il clima del momento, l'autorità ecclesiastica si affrettò a condannare il libro, il quale però trovò ampia accoglienza e diffusione anche in frazioni all'estero. Il nocciolo dei contenuti e del metodo della nostra esperienza è stato poi recepito negli stessi

catechismi ufficiali, nel frattempo rinnovati. E non poteva essere diversamente. «Potere del ciclostile». Sulla stessa falsariga ha funzionato l'uso del ciclostile nel settore del rinnovamento della lettura biblica. Il movimento biblico ci ha portati dai brani della Bibbia staccati dal contesto, come strumento ideologico a sostegno dei dogmi, alla lettura biblica come ricerca continua, mai scontata, del disegno di Dio nella storia, partendo dalla propria condizione umana e tornando sempre alla propria collocazione nella realtà degli uomini. Un passaggio difficile, ma molto ricco dal punto di vista della crescita personale e comunitaria. Quale strumento migliore del ciclostile, appunto? Schede di presentazione storica dei vari libri biblici, schede di appunti di discussione ed esercizi comunitari, schede di verifica sempre comunitaria. La stessa cosa avveniva nella realtà degli uomini, le verifiche a proposito della presa reale che avevano sulla gente cui erano indirizzati i ciclostili. I documenti di solidarietà con la gente, di solidarietà con i lavoratori e liberatori, che hanno chiesto di pubblicarli. Ne è uscito un libro, intitolato «Liberatori e liberati», edito da Nistri-Lischi Editore, Pisa 1973, e due volu-

metti: «La Bibbia è del popolo: una comunità cristiana legge il libro dell'Esodo» e «L'isolotto legge la Bibbia: Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio». Sono i volumetti del 1974 e del 1975 editi da Com-Documenti (2) e da Com-Nuovi tempi-documenti (7), Roma.

Il ciclostile è stato uno strumento prezioso anche nell'intreccio fra vita di fede e prassi di liberazione. I momenti cruciali della storia di questi trent'anni, la piccola storia del quartiere e della città, la grande storia del mondo hanno interpellato la nostra opera di lettura ed hanno richiesto precise prese di posizione. Spesso non avevamo che il ciclostile e lo abbiamo usato non solo come strumento di comunicazione, ma anche come momento che accompagnava e stimolava le nostre prese di coscienza, gli approfondimenti, l'ostinazione con i movimenti che animavano la società, le verifiche a proposito della presa reale che avevano sulla gente cui erano indirizzati i ciclostili. I documenti di solidarietà con la gente, di solidarietà con i lavoratori e liberatori, che hanno chiesto di pubblicarli. Ne è uscito un libro, intitolato «Liberatori e liberati», edito da Nistri-Lischi Editore, Pisa 1973, e due volu-

metti: «La Bibbia è del popolo: una comunità cristiana legge il libro dell'Esodo» e «L'isolotto legge la Bibbia: Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio». Sono i volumetti del 1974 e del 1975 editi da Com-Documenti (2) e da Com-Nuovi tempi-documenti (7), Roma.

Il ciclostile è stato uno strumento prezioso anche nell'intreccio fra vita di fede e prassi di liberazione. I momenti cruciali della storia di questi trent'anni, la piccola storia del quartiere e della città, la grande storia del mondo hanno interpellato la nostra opera di lettura ed hanno richiesto precise prese di posizione. Spesso non avevamo che il ciclostile e lo abbiamo usato non solo come strumento di comunicazione, ma anche come momento che accompagnava e stimolava le nostre prese di coscienza, gli approfondimenti, l'ostinazione con i movimenti che animavano la società, le verifiche a proposito della presa reale che avevano sulla gente cui erano indirizzati i ciclostili. I documenti di solidarietà con la gente, di solidarietà con i lavoratori e liberatori, che hanno chiesto di pubblicarli. Ne è uscito un libro, intitolato «Liberatori e liberati», edito da Nistri-Lischi Editore, Pisa 1973, e due volu-

metti: «La Bibbia è del popolo: una comunità cristiana legge il libro dell'Esodo» e «L'isolotto legge la Bibbia: Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio». Sono i volumetti del 1974 e del 1975 editi da Com-Documenti (2) e da Com-Nuovi tempi-documenti (7), Roma.

«P»

er la prima volta da 35 anni: nel maggio 1968, dopo un periodo così lungo si riapre il problema di un cambiamento profondo nell'Occidente avanzato. La società si riscuote; domanda ancora di trasformarsi. E domanda di trasformarsi più che nel 1943. Le parole sono di Simone de Beauvoir, che dedica quasi interamente l'ultimo capitolo della sua autobiografia a lei e a Sartre davanti e dentro il maggio 1968, e dentro i due o tre anni successivi, accusando l'indebolimento e la frantumazione della protesta e la repressione. Sartre non divide quelle che saranno le tesi della Gauche profétarienne, di cui pure nell'aprile 1970 accetterà di dirigere il giornale, per tutelare dalle confische troppo facili. La Gauche paragonerà la propria azione a quella della Resistenza e il ruolo dei comunisti a quello dei collaborazionisti e parlerà di liberazione del territorio francese dall'occupazione della borghesia. Ma in Sartre sono tempestive e acute la percezione e l'approvazione del movimento.

Che cosa sta accadendo, che cosa è accaduto in quel maggio 1968, fino alla manifestazione gaullista che ne sancisce la sconfitta? Non è che Sartre giunga a elaborare nel corso del maggio un pensiero della trasformazione atto a capire e a sostenere il movimento. Non aveva certo preinteso questo, ma da non poco tempo andava avvertendo la necessità di una trasformazione e di un pensiero energico della trasformazione. Il testo più rilevante sul 1968, che Sartre ha pubblicato in «Situations, autour 1968» (edito da Gallimard) e che è poi l'intervista concessa a Roma a «Il manifesto» dell'agosto 1969 mostra bene il suo lavoro di «anticipazione teorica». Le categorie utilizzate sono quelle che hanno trovato tematizzazione nelle «Questioni di metodo» del 1957 e nella «Critica alla ragione dialettica» del 1960. Ma si potrebbe risalire anche più indietro, a «L'essere e il nulla» del 1943, e agli stessi scritti precedenti. La guerra, l'occupazione, la resistenza e gli anni che seguirono rappresentarono certo una cesura. «Infransero» - Sartre scrive nel 1957 - i quadri invecchiati del nostro pensiero». Si trattava di costruire una società nuova. Ma lo si poteva senza gli operai e senza i comunisti?

MOVIMENTI PARTITI TRASFORMAZIONE

Sartre e la politica contro l'autorità

ALDO ZANARDO

ponga. Questo pensiero, troppo ottimistico, non ha colto la necessità non già di cambiare le strutture, ma superarle. E per sempre. Non ha colto che la dialettica non riguarda le strutture che assediano e avviluppano l'uomo. La nostra vita sarebbe gestita da una sorta di legge divina, da una fatalità metafisica. La dialettica riguarda solo l'uomo: il suo farsi contro il suo subire, contro l'universo di necessità e di esteroneità che egli stesso produce con il suo agire.

In questo mondo di esteroneità ciascun uomo è fuori di sé, non è se stesso, non è libero, è integrato in sistemi statici e disumanizzanti. È la pena, una condizione permanente della nostra vita - ecco, enfatizzato, un elemento realistico-pratico del marxismo - che fa della nostra capacità di trasformare, una coesistenza di esseri spersonalizzati, meccanizzati. La libertà non è sopprimibile, ma, secondo un intimo e predominante pessimismo, l'esteroneità o l'istituzionalizzazione prepondera e sempre si riappaia bloccando il trasformare, il liberarsi.

Masses e partiti: su questi due soggetti s'intende l'intervista citata sopra relativa al 1968. Sono i soggetti sui quali il marxismo, da sempre, ha fatto e fa conto per la trasformazione. Ma questa si ha con essi e in essi? La coscienza di essa preesiste in essi? Specialmente nell'Occidente avanzato anche le masse e il partito si dislocano all'interno della coesistenza alienata.

Le masse includono sempre, e specialmente

appunto nell'Occidente avanzato, zone ampie di istituzionalizzazione. Le tendenze alla reciprocità, all'integrazione, sono contrastate dalle tendenze all'esteriorizzazione.

Non bisogna tuttavia rassegnarsi. Non perché si possa fare molto affidamento sul partito. La trasformazione non interna all'esteroneità, ma autonoma, libera, progettante, cioè mirante all'oltrepassamento della situazione data, in esso, talora certo si prepara. Ma il vero soggetto della trasformazione non è neppure il partito. È il gruppo o la massa in fusione. E ciò si configura per lo più come una «brusca resurrezione della libertà» come una cosa «rara», e come una cosa il cui successo è «difficile». È cosa possibile perché il campo del possibile è un vasto di quello del reale, ma è cosa che ha questi caratteri.

Avvenne che per l'acquisizione di un obiettivo, la libera prassi individuale non si limiti, antimarxisticamente, a restare dell'individuo, della coscienza singola, ad asserire semplicemente che è in forma irriducibile e incessante se stessa, e dunque non cosa ma superamento della coscienza. Avvenne che si unisca liberamente a una prassi comune di libertà. Si ha così la massa o il gruppo in fusione. Un autentico pensiero della trasformazione non può che fare parte su tale prassi, che non punta a mettere in essere un sistema fisso, ma ad eseguire un compito «disgrega» producendo e producendo disgregando. Nel gruppo in fusione c'è una sorta di «libertà selvaggia», vissuta in gruppo, nella massa, ma non fissata, non inclinata alla istituzionalizzazione. Siamo davanti alla cele-

brazione della trasformazione come pura rivolta, pura lotta.

Ma il partito? Può agevolare la formazione della massa in fusione. Ma è anche e subito un'istituzione. Assorbe e dirige o rinnega il movimento. Viene così a trovarsi sempre in ritardo rispetto ad esso, e non insieme, il partito non sa in genere «riconoscere» e «generalizzare» le forze nuove che si scatenano; non sa accettare il movimento, la sua «potenza di rifiuto», la sua «potenza di aprire il futuro». È sta in ciò il dramma del gruppo in fusione. Ci sarebbe bisogno di un partito che sapesse combattere perennemente la sua istituzionalizzazione e mettersi a disposizione del movimento e dunque anche della sua autonomia e del suo improvviso.

Occorrerebbe una direzione di partito che non si deteriorasse in istituzione. Che fosse assolutamente priva di pregiudizi istituzionali verso il movimento di liberazione, anche verso i movimenti come quello dei giovani non ancora contemplati, nel 1968, nella sociologia istituzionalizzata dei partiti. Ma ciò è possibile? Sartre appare molto scettico.

Con questi orientamenti e con questi strumenti interpretativi Sartre non poteva non capire la protesta e la lotta del maggio, e non poteva non consentirli. E, per quanto convinto che bisognasse stare con il movimento e non tentare di smontarlo, non poteva non vedere i limiti della protesta e quindi il suo destino di sconfitta. La mancanza di un partito, di una direzione politica che assumesse su di sé il movimento e le sue possibilità e la mancanza di un partito, di una direzione politica che avesse elaborato una cultura della trasformazione dell'Occidente avanzato e quindi fornisse al movimento la capacità di non cedere nei vecchi ideologismi e schematicismi, in un vecchio ottimismo o antioptimismo, in vecchie teorizzazioni della violenza. E così la «rara» esperienza di massa in fusione del maggio francese cede.

Con il suo rielaborato pensiero della trasformazione Sartre capisce il movimento ma con esso forma al movimento anche un sufficiente pensiero di sostegno? Certo di sostegno della rivolta, della fusione contro l'esteroneità, e

della massa o del gruppo in fusione. Ma forniva un pensiero di sostegno anche del processo complessivo del movimento, di un processo che trovasse durata e producesse risultati? Non direi. E non tanto o non solo per la persuasione dell'impossibilità, di fatto, di una politica non autoritaria, e per la persuasione dell'infrequenza del sorgere di masse o gruppi in fusione. Il fatto è che il pensiero della trasformazione che Sartre propone non va al di là di un orizzonte di indicazioni generali.

Ma allora? Semplicemente un pensiero della trasformazione che non sa sostenere il decorso del movimento? Che ha esaurito la sua stagione? Non mi sembra. Sartre ha tentato di delineare un pensiero della trasformazione che non è riuscito a portare a equilibrio e sistematicità di componenti. Ma è riuscito con essi a segnalare alcune componenti che non possono non essere presenti in un soddisfacente pensiero della trasformazione. Intendo un pensiero che non si fermi di fronte ai limiti dei pensieri tradizionali della trasformazione, degli stessi pensieri di matrice socialista. La componente di maggiore importanza mi pare questa: un pensiero della trasformazione non può, sia in termini d'indagine della società, sia in termini di teleologia, non tenere conto della dimensione della soggettività. Siamo alla teleologia. Marx diceva che liberazione (o emancipazione) è ricondurre il mondo umano, il mondo in cui l'uomo ha trovato collocazione e inserimento, alla radice, all'uomo stesso. Diceva che era irraggiungibile questa struttura, decristallizzata. Occorre che l'uomo non sia nel suo mondo, ma lo possieda, lo formi e riformi continuamente. Il socialismo è stato pensato diversamente. Ma può essere pensato in termini che prescindano da questa centralità del soggetto, da questo rifiuto di ogni esteroneità o autorità, da questa affermazione del libero, autogovernato essere pratico e sociale dei soggetti? Dentro la crisi della sinistra degli anni Cinquanta e Sessanta e dentro l'impennata del 1968 al non molto marxista Sartre accadeva di individuare, in armonia con il libertario Marx cui ho accennato, ciò che non può non essere la componente forse più essenziale di un progetto di trasformazione umana della nostra vita.