



Giovanni Mari*

167. EPS-EconomiaPoliticaSocietà Il socialismo come liberazione della persona nella riflessione di Bruno Trentin** e ***

1. Nella parte finale della Introduzione a *La libertà viene prima*, Bruno Trentin presenta un'interessante e originale idea di socialismo alla cui esposizione e approfondimento intendo dedicare il testo che segue. Egli scrive:

Che cosa resta del socialismo? [...] Certo il socialismo non è più un modello di società [...] Esso può essere concepito soltanto come una *ricerca* ininterrotta sulla *liberazione della persona* e sulla sua capacità di autorealizzazione, introducendo nella società concreta degli elementi di socialismo [...]; superando di volta in volta le contraddizioni e i fallimenti del capitalismo e dell'economia del mercato, facendo della persona, e non solo delle classi, il perno di una convivenza civile [...] cominciando dalla persona che lavora, dalla quale discende tutto il resto. Un misurarsi quotidianamente con il problema di conciliare il rapporto fra governanti e governati, che nessuna socializzazione della proprietà può risolvere da sola, con l'espansione degli spazi di libertà e di autonomia creativa, anche nel momento del lavoro [...] per fare sì che l'impresa non costituisca più un mondo a sé, che smentisce l'ordinamento democratico del paese, ma diventi parte integrante del patto costituzionale, sia pure con norme sue proprie (Trentin 2004).

Tra gli «elementi di socialismo» da introdurre mediante l'azione politica e sindacale egli cita: «Le pari opportunità, il welfare della comunità, il controllo sull'organizzazione del lavoro, la diffusione della conoscenza come strumento di libertà».

2. La citazione è un insieme di concetti di particolare rilievo che cercheremo di analizzare mettendo in risalto il loro significato e le loro conseguenze, sia per l'azione politica, sia per la concezione del lavoro. La citazione è composta da una parte *destruens*, che ha lo scopo di prendere le distanze dalla tradizione maggioritaria delle interpretazioni del socialismo; e da una parte *construens*, in cui l'autore fissa i punti cardinali della propria visione. La prima parte non ha comunque un valore semplicemente negativo, o distruttivo, di una determinata memoria, ma rappresenta una critica rivolta, insieme, a cambiare, rinnovare nella sostanza e conservare, il filo della cultura e delle esperienze di una tradizione quasi bisecolare. La parte *destruens* comprende *quattro* prese di distanza da questa tradizione:

a) La *prima* riguarda lo scopo e il senso dell'azione socialista: il «socialismo» è una «ricerca ininterrotta», non «un modello di società»; è un processo senza una finalità determinata da raggiungersi una volta per tutte o a partire da un certo momento. Ovvero, la storia non ha alcun fine. E se vogliamo ragionare in termini di finalità, allora, almeno per noi, la possibilità del socialismo è già presente e reale; e l'attuazione del suo progetto avviabile da subito, senza bisogno di prefigurarlo in un momento futuro. Si può essere socialisti immediatamente, non dopo aver raggiunto il socialismo. Si è socialisti in una determinata «ricerca», non in una determinata società; quindi, lo si può essere tra non socialisti, senza es-

sere socialisti solo quando tutti dovrebbero esserlo socialmente, *statalmente*. E non può essere chiaro quale sarà la società che fuoriuscirà da questa «ricerca», anche se dovrà essere il frutto del senso essenziale della «ricerca»: *la libertà della persona*. Il socialismo non è una determinata società, ma un determinato processo dell'esistenza personale, non solo politica; una maniera di essere nella società e nei rapporti sociali nella «società concreta» in cui si vive e opera; non è prioritariamente una determinata struttura sociale ed economica, ma una condizione umana che diviene e si sviluppa fino a richiedere nuove dimensioni sociali, il cui fondamentale carattere è la ricerca della «libertà» e dell'«autorealizzazione». Non è una prioritaria morfologia sociale, ma una forma dell'identità della persona e della sua azione. Quindi, il «socialismo» fuoriesce dai paradigmi dello storicismo, dell'economia e della sociologia. La storia non porta *necessariamente* da nessuna parte, tanto meno verso il socialismo, né esistono condizioni economiche o di struttura sociale da raggiungere necessariamente. E se la destra e la sinistra hanno sempre posto al primo posto la questione dello sviluppo e della crescita economici, come premesse necessarie del socialismo e della libertà delle persone, Trentin avvicina il socialismo ai paradigmi della ricerca scientifica e della realizzazione artistica, che nella nostra civiltà sono sempre stati il regno della libertà e dell'autorealizzazione. Così, come già accennato, Trentin rifiuta anche l'idea delle necessarie premesse storiche del socialismo; in questo senso, ma con un'angolazione differente, egli si avvicina al modo di vedere la politica contenuto ne *La Rivoluzione contro il Capitale* di Antonio Gramsci (Gramsci 1917). Se il «socialismo», per esistere, non è meccanicamente connesso ad una determinata società; se, come «ricerca», esso è una scelta individuale e collettiva che può iniziare ad essere messa in atto immediatamente «nella società concreta» in cui si agisce – anche se le condizioni sociali non sono indifferenti ai risultati ed al valore della «ricerca» – allora non esistono *due tempi* (di origine leninista) della «ricerca»: quelli che ne gettano le *premesse* (economiche, di potere ecc.) e quelli che, su queste basi, dovrebbero permettere di raggiungere il socialismo e quindi la persona socialista; cioè, i tempi riformistici o socialdemocratici, tattici, e i tempi riformatori o rivoluzionari, strategici. La «ricerca» del «socialismo» di Trentin non appartiene concettualmente a nessuna particolare società, né dipende necessariamente da determinate condizioni storiche e sociali che dovrebbero prioritariamente realizzarsi; essa è una «ricerca» che può essere svolta, in linea di principio, in ogni società che richieda una «liberazione della persona» e lo sviluppo della «sua capacità di autorealizzazione». Una richiesta che non appartiene solo alla società capitalista, ma a tutte quelle, e lo sono *tutte*, che la storia conosce, in cui i rapporti di «dominio e sottomissione» (Bodei 2019) e le connesse forme di esclusione e di privilegio, sono il fondamento dei rapporti sociali. In questo senso si può dire che socialismo è un'istanza che è stata presente in ogni rivendicazione che abbia cercato di coniugare libertà individuali e sociali, anche se essa si è particolarmente concretizzata in occasione della Prima rivoluzione industriale.

b) La *seconda* presa di distanza dalla tradizione messa in atto dalla definizione (se impropriamente così vogliamo chiamarla) di «socialismo» di Trentin è relativa alla fisionomia sociale dell'*impresa*. La quale, egli scrive, non può continuare a costituire «un mondo a sé», ancorché con legittime «norme sue proprie». La «ricerca ininterrotta» che, come sappiamo e vedremo, ha il lavoro come protagonista, trova in questo modo di essere dell'impresa un problema cruciale. Trentin pone la questione prima di tutto sul piano dell'«ordinamento democratico del paese». Si tratta di un tema che egli tratta ripetutamente in interventi e testi, e che *La città del lavoro* (1997), la sua principale opera, pone al centro della riflessione. Nel libro del 1997 Trentin cita Norberto Bobbio a sostegno della tesi che nel Novecento la democrazia si ferma sulla soglia delle fabbriche, ovvero che nelle imprese il lavoratore subordinato cessa di essere un cittadino perché i suoi essenziali diritti di libertà, autonomia e responsabilità individuali vengono meno a causa della condizione di sottomissione personale prevista dal mercato del lavoro e sancita esemplarmente dall'organizzazione del lavoro fordista. La quale, secondo Trentin, è storicamente «finita» senza che un'altra alternativa a tale paradigma organizzativo si sia socialmente affermata. Quindi anche l'impresa cronologicamente post-fordista, più precisamente le relazioni di lavoro interne all'impresa, tende a porsi al di fuori della società costituzionale, e non semplicemente perché in essa vige una gerarchia, ma perché insufficienti appaiono le proposte, le esperienze esistenti e le proposte elaborate, al fine di «conciliare», anche nell'impresa, il «rapporto fra governanti e governati». Si tratta, più precisamente, dell'assenza di

una cultura della «partecipazione dei lavoratori», una cultura prima di tutto «socialista», che, pur di fronte all'«irrisolvibile contraddizione» tra capitale e lavoro, intenda costruire una partecipazione dei lavoratori alla «gestione delle aziende sulla base di decisioni informate», cioè sulla base di quello che Trentin, in un capitolo del libro, chiama il «diritto all'informazione preventiva» (sulle decisioni aziendali) (Trentin 2004). «Socialista» in questo caso significa, contemporaneamente, affermazione della propria autonomia e capacità di incidere sulle condizioni «concrete», realizzando un *patto*, tra crescita della qualità del lavoro e successo dell'impresa, sulla base della conoscenza. Il quale metta da parte la cultura, sia della costruzione in azienda di contropoteri dei lavoratori, sia della loro partecipazione subalterna, come quella ridotta alla partecipazione agli utili. Una consultazione sui problemi, anche strategici, dell'impresa che rappresenta, prima di tutto, un incremento degli spazi di autonomia del lavoratore, nonché di consapevolezza dei processi di produzione in cui è coinvolto. Tutto questo contribuisce all'autorealizzazione senza chiudere la persona che lavora in una cultura aziendalistica, grazie alla costruzione del significato costituzionale dell'impresa, e che contemporaneamente apre la persona che lavora alla dimensione democratica della società. Un processo di cui non può privarsi l'azienda innovativa che intenda coinvolgere i lavoratori ai fini del proprio successo economico.

c) È utile a questo punto soffermarsi sulla *terza* delle negazioni della tradizionale cultura socialista operate da Trentin – che la democrazia nelle imprese non possa essere il risultato della «sola» «socializzazione della proprietà» –, perché si tratta di un aspetto direttamente legato al precedente punto. Anche se la posizione di Trentin è molto significativa in generale, essa abbatte uno dei dogmi del socialismo (e del leninismo), cioè che la libertà del lavoro e del cittadino possano realizzarsi solo attraverso l'espropriazione o la socializzazione della proprietà privata. In realtà, nella posizione assunta da Trentin c'è spazio per un certo pragmatismo. Egli non nega in assoluto gli immaginabili effetti positivi della «socializzazione». Preferisce svuotare di significato e di importanza questo tipo di obiettivo, sostenendo che la «ricerca ininterrotta» di libertà nel lavoro «viene prima»; ovvero che quella più generale della società non può che essere eventualmente una conseguenza di quella ottenuta *nel* lavoro. Si tratta di un rovesciamento delle priorità: le modalità di autonomia o meno in cui lavora la persona sono decisive – sia antropologicamente, sia politicamente – per come quella persona vivrà nel tempo di vita e come cittadino nella società. «Una persona, la quale, anche per un'ora della sua vita, sia soggetta ad un lavoro parcellizzato, in cui viene espropriata della sua capacità creativa o della sua autonomia di decisione, è un uomo segnato in tutta la sua vita e nelle sue attività quotidiane, libere e non libere che siano» – aveva sostenuto in *Il coraggio dell'utopia*, l'importante intervista condotta da Bruno Ugolini nel 1994 (Trentin 1994). E si tratta di un rovesciamento attuato con coerenza da Trentin in ogni ragionamento – sia esso economico, politico, antropologico, organizzativo ecc. –, in cui egli pone la libertà della persona che lavora sempre «prima» di ogni altro elemento. Perché la tesi di fondo di Trentin è che la donna e l'uomo sono prima di tutto, anche se *non esclusivamente*, ciò che diventano, o sono impediti di diventare, nel lavoro. E che il lavoro non è semplicemente la forma contrattuale del posto di lavoro, la misura del salario, la qualità delle mansioni o del ruolo, le relazioni industriali in cui è coinvolto, l'organizzazione per la produzione che lo vincola, l'orario che lo determina, la conoscenza o la macchina che esso impiega, ma tutti questi (ed altri) elementi di tipo *comportamentale*, attraverso cui l'*interiorità* della persona si realizza nella produzione dei beni. Comportamenti che sono determinati nel loro significato dalla misura della *libertà* in cui avvengono (Mari 2019). Il leninismo ed il «socialismo reale» sono falliti perché non hanno saputo pensare e rispettare che la persona e la sua libertà «vengono prima», come recita il titolo del presente libro. Ma neppure la Rivoluzione francese è riuscita a pensarlo compiutamente, anche se ha posto, ma non dentro le imprese e con gravi esclusioni di genere, il fondamentale principio dell'uguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge.

d) La *quarta* presa di distanza dalla cultura socialista riguarda il concetto di *classe*. Si tratta infatti di fare della «persona, e non solo delle classi», quindi neanche della classe operaia, il «perno della convivenza civile». Su questi aspetti la rivoluzione culturale di Trentin è forse più profonda che per altre questioni. In realtà, lo strappo era già avvenuto nel passaggio dal «sindacato dei consigli» (1970) a quello «dei diritti» (1989), i quali hanno sempre base individuale. Ma che la persona, cioè il soggetto singolo, e

sul piano stesso del socialismo, venga posta avanti alla classe, cioè alla dimensione collettiva che condensava tutti i caratteri e i valori da contrapporre al privilegio che la cultura liberale attribuisce all'individuo «egoista», costituisce, specie in periodo di egemonia neoliberista, una sfida cruciale. In realtà, Trentin, da un lato, si allontana dalla critica dell'individuo quale principale rappresentante degli interessi egoistici della «società civile» – in cui Marx nella *Questione ebraica* vede sprofondare il soggetto nello Stato liberale, auspicando una nuova comunità che il marxismo indicherà nella cultura, spontanea o «importata» dal partito (G. Lukacs), della classe – dall'altro lato, si allontana anche, sia dall'idea positiva del commerciante di Adam Smith, che non per benevolenza ma per interesse offre i suoi servizi, sia dall'individuo borghese cresciuto nello «spirito del capitalismo», animato dalla volontà di plasmare il mondo attraverso la sottomissione degli altri, trattati come estranei e contro cui si pone in termini di concorrenza e di distruzione. La «persona» di cui parla Trentin non è il borghese di Marx né quello di Werner Sombart, di Max Weber, di Max Scheler o di Joseph Schumpeter. Come non è l'individuo della *Società aperta* o della *Miseria dello storicismo* di K. Popper, ma neppure l'elemento di una classe, la quale dovrebbe sostituire la «comunità» di F. Tönnies. Il ragionamento di Trentin ruota attorno alla libertà e quindi alla diversità del cittadino: *la libertà produce diversità non uguaglianza*. Il problema è come coniugare queste diversità con una «convivenza civile» in cui l'uguaglianza formale non sia richiesta e legittimata dalla estraneità e dall'aggressività reciproche tra gli individui. Non si tratta di inventarsi una nuova etica della benevolenza, ma di riuscire a pensare che non c'è solidarietà senza diversità e che l'uguaglianza non risiede semplicemente nei risultati, nella redistribuzione della ricchezza, ma nell'*uguaglianza delle opportunità* in cui la libertà rinviene l'efficacia e la sostanza della propria formalità. E questo vale, prima di tutto, per la persona che lavora, oggetto insieme di subordinazione, cioè di disuguaglianza sul piano della libertà formale, e di ineguaglianza nell'accesso alle opportunità, e per questo anche di disuguaglianza economica. In questo senso la persona e non la classe rappresenta lo snodo di una possibile nuova «convivenza civile». Infatti, questa può affermarsi solo attraverso una nuova qualità della vita, differente e solidale, della *persona* e non attraverso un potere che rappresenterebbe i presunti interessi *generali* delle «classi» (borghesia o proletariato). Ovvero, come Trentin scrive nei *Diari*:

Non possiamo più sacrificare l'oggi per il sole dell'avvenire. Ma possiamo oggi aprire degli squarci di luce; dimostrando qui e ora che è possibile [...] trasformare l'esistente [...] la condizione della persona, la sua opportunità di autorealizzarsi anche partendo da uno stato di emarginazione [...] che ognuno veda e conosca l'altro [...] che la solidarietà tra diversi diventi una scelta trasparente, un contratto sociale volontario e conosciuto nelle sue implicazioni presenti [...]. Nella società dei diversi la libertà di scegliere la propria condizione, attraverso l'uguaglianza non delle risorse quantitativamente disponibili, ma delle opportunità, viene prima dell'uguaglianza, detta i suoi contenuti e le sue forme. In questo senso, la rivoluzione francese continua, come è soltanto ai suoi inizi la storia della democrazia.¹

Quindi non una nuova etica della bontà, ma una maggiore libertà raggiunta attraverso l'uguaglianza delle *opportunità* intesa come il *patto di una solidarietà tra diversi*: solo le pari opportunità permettono alle diversità di fiorire e alla convivenza di essere costituita da diversi uguali.

3. Rimangono da analizzare le tesi prevalentemente *construens* della proposta di socialismo di Trentin. Anche esse sono quattro:

a) La *prima* riguarda la forma dell'*azione politica*. Nessuna conquista del «palazzo», né colpo di mano di piazza o di elezione, che dovrebbero costituire (leninisticamente) le premesse di un potere che suc-

¹ A questo proposito Trentin, sempre nei *Diari 1988-1994*, cita J.-J. Rousseau che, nel *Discorso sulla disuguaglianza*, pone la differenza di ricchezza, su cui pure ci concentra l'attenzione, all'ultimo posto per importanza tra le disuguaglianze tra gli uomini (Ivi, p. 242).

cessivamente aprirebbe il processo di trasformazione sociale e individuale (magari in nome della felicità di ciascuno). Quindi, come già rilevato, nessun 'due tempi', ma un unico processo in cui le condizioni umane e quelle istituzionali maturano insieme. Nessuna tabula rasa su cui poi costruire il nuovo, ma un'azione che fa maturare le novità politiche e sociali dall'interno della realtà «concreta» in cui si opera. Appunto una «ricerca ininterrotta», orientata ad introdurre «quotidianamente» nella società degli «elementi di socialismo», a partire dalle «contraddizioni e i fallimenti del capitalismo» e del «mercato». «Elementi» e non sistema, ma progetto, cioè passi di un processo che accade flessibilmente e sotto la spinta di azioni, sostenute da persone effettivamente coinvolte, finalizzate a raggiungere conquiste specifiche, ma tra loro non contraddittorie né frammentate. Una flessibilità che richiede progettualità e organizzazione, ma che evita la mobilitazione ideologica compiuta in nome di una totalità da rifiutare e di una totalità da instaurare. Insomma, un'«utopia concreta», modellata sulla coscienza e la conoscenza degli attori del progetto, i quali combattono la subordinazione nel lavoro insieme a quella ideologica e burocratica dei loro rappresentanti. Occorre infatti «conciliare» sin dall'inizio e nel processo stesso, e non dopo la conquista del potere, il «rapporto fra governanti e governati», altrimenti si apre la strada all'autoritarismo. Ancora una volta una posizione originale che rifiuta sia l'eversione e il rifiuto estremisti, sia il riformismo; per un progetto di riforme gestite pragmaticamente, «quotidianamente», ma concepite rigorosamente come elementi di un unico disegno trasformatore. Anche i quattro «elementi di socialismo» che Trentin cita sono risultati non ottenibili una volta per tutti, realizzabili nella società concreta, per cui si prefigura una situazione di convivenza di «elementi di socialismo» ed elementi di capitalismo, ovviamente in conflitto, ma la cui dialettica può approdare ad una società riformata, frutto della battaglia quotidiana. Ciò viene esemplificato dagli «elementi» scelti, tra i quali al primo posto non rinveniamo le uguaglianze sostanziali o materiali (economiche, sociali ecc.), ma l'*uguaglianza delle opportunità* contro le disuguaglianze di genere e di nascita, cioè la possibilità effettiva di essere cittadini attivi, quindi effettivamente liberi (un'idea di libertà attiva molto simile a quella di Amartya Sen); poi il «welfare della comunità», cioè le forme di solidarietà sociale materiale conquistate nel Novecento ed estendibili per molteplici aspetti; quindi la «codeterminazione» delle finalità e delle modalità di lavoro, cioè il «controllo sull'organizzazione del lavoro», una modalità importante della partecipazione; infine la diffusione della conoscenza, cioè la produzione di una conoscenza universalmente accessibile per diritto. Una serie di elementi che ancorché perseguiti indipendentemente costituiscono aspetti di un progetto di avanzamento della libertà della persona nel lavoro e nella società, cioè della «ricerca del socialismo».

Con i successivi tre punti si entra nel cuore della proposta: essi sono tutti declinazioni della centralità della persona, nel lavoro e nella concezione complessiva di Trentin. Ovvero, b) la «liberazione» e l'«autorealizzazione» della persona; c) la persona come «perno» della convivenza sociale; d) la «persona che lavora» come ciò da cui «discende tutto il resto». Sono tre tesi strettamente intrecciate e di cui abbiamo già incontrato precedentemente alcuni aspetti. Più precisamente:

b) Sostenere che il socialismo può «soltanto» essere concepito come una «ricerca» sulla «liberazione» e l'«autorealizzazione» della persona significa rovesciare l'impostazione tradizionale della sinistra, incardinata sulle dimensioni sociali e materiali. Per la realizzazione di queste ultime, infatti, la persona era chiamata a impegnarsi nel lavoro, nell'azione politica ed anche nella vita privata; attività che in questo modo si intrecciavano indissolubilmente con i valori politici, e nelle quali essa rinveniva il senso della sua esistenza sociale (politica) e, quindi, si riteneva, individuale: secondo la tesi di Marx, scritta contro una prevalente cultura idealistica (*Ideologia tedesca*), che è l'essere sociale a determinare l'essere umano e non viceversa. Se il progetto socialista concepisce, invece, l'instaurazione delle condizioni sociali, che «nessuna socializzazione della proprietà privata» può caratterizzare «da sola», come finalizzate all'autorealizzazione della persona, allora è *la libertà della persona la misura della società* e non la società la misura del significato della persona. D'altra parte, a differenza del liberalismo che basa l'autorealizzazione sulle capacità e i meriti individuali, garantiti dalle libertà formali indipendentemente dalla realizzazione delle uguali opportunità – per cui autorealizzati sono di regola i ceti privilegiati, mentre ai ceti subalterni sono riservate le libertà formali senza o con scarsi mezzi per autorealizzarsi –, Trentin concepisce l'autorealizzazione della persona promossa dalla libertà come il fine di una società in grado di coniugare

libertà e diversità, uguaglianza formale e uguali opportunità, differenze e solidarietà. Il metro del socialismo non è l'eguaglianza materiale, ma la promozione delle *attive* diversità personali, in una cornice di solidarietà e di uguali opportunità.

c) Concepire la persona come «perno» della convivenza civile significa fare della persona, e non delle «classi», come abbiamo già visto, il fine e la misura delle attività politiche ed economiche, oltre che cercare nelle espressioni della cultura quelle che permettono l'approfondimento di questa concezione, che ha un rilevante significato culturale. Vedremo nel prossimo punto in che senso le trasformazioni intervenute nel lavoro, dopo la fine di quello fordista, connettano questa concezione col lavoro «intrecciato con la conoscenza», che nella *Lectio* del 2002 riassume tali trasformazioni. Qui vorrei solo rilevare che una concezione della convivenza umana fondata su una diversità personale solidale, indipendentemente, sia da ogni religione o ideologia sociale, come da ogni visione unilineare della storia, sia dal liberalismo, appare un progetto del tutto originale. Perché una persona fondata sulla propria libertà è una persona *senza fondamento*, e quindi la «convivenza civile» che essa sorregge e articola non deve realizzare alcuna finalità predeterminata. Tale persona non ha un fondamento metafisico e neppure un'antropologia fondamentale cui fare riferimento, appare come il risultato della propria libertà, conquistata, sia contro le forme di sottomissione che intendono opprimerla, sia in nome di diversi contenuti (ad esempio gli «elementi di socialismo»). La sua identità culturale non appartiene né all'identikit dell'uomo della «fortuna» e dell'astuzia di Machiavelli, né dell'*homo homini lupus* di Hobbes, né dell'uomo-monade di Leibniz, né dell'uomo libero di Locke che fonda la propria libertà sulla costruzione di una ricchezza privata, né dell'utilitari-sta che riesce ad essere benevolo solo nel caso in cui la benevolenza produce il piacere per l'atto compiuto – forse è una persona che richiama il soggetto singolo, ma aperto agli altri attraverso l'*amor intellectualis* di Spinoza. Certamente, richiama molto l'*anthropos* (ancorché aristocratico) di Aristotele, che costruisce la propria identità con l'azione; come ricorda il cittadino della Rivoluzione francese capace di una *fraternité* costruita alla luce dell'*égalité* della legge formale. Ovvero, il personalismo francese e le sue tensioni tra persona e comunità, tra piena realizzazione di sé e sacrificio, per potersi aprire agli altri. In ogni caso, quella di Trentin è una persona senza «comunità» che rifiuta l'individualismo del liberismo e cerca nel «socialismo» il riconoscimento della libertà personale e l'occasione di una sua realizzazione solidale. Ma anche sul piano politico ed economico la tesi della persona come «perno» della «convivenza» ha importanti conseguenze. Sul piano politico l'idea di una democrazia e di una rappresentanza strenuamente opposte alla burocratizzazione e al corporativismo, capaci di favorire la partecipazione attiva e universale delle persone a partire dai luoghi di lavoro e dagli snodi sociali del territorio. Sul piano dell'economia, quando Trentin, sin dalla Conferenza di Chianciano del 1989, pone la «persona umana» ed il suo sviluppo quali «variabili indipendenti» (al posto delle tesi che consideravano variabile indipendente il salario) dello sviluppo economico, delle forze materiali e tecnologiche. Rompendo in questo modo, come Giorgio Ruffolo, con l'impostazione tradizionale della sinistra che faceva del progresso e dello sviluppo economico la premessa di un successivo sviluppo della persona.

d) Infine, l'affermazione più importante, quella che fissa il punto di vista da cui pensare tutto il processo: «cominciando dalla persona che lavora, dalla quale discende tutto il resto». Nella cultura di sinistra l'affermazione non è affatto nuova, ma occorre riconoscere che dopo quello che abbiamo rilevato in termini di critica e ridefinizione di tale cultura, essa non era scontata, né ha un significato scontato. Inoltre, nella seconda parte, l'affermazione contiene una tesi, come vedremo, assai impegnativa e dai contenuti originali. Non casualmente in altri autori dello stesso periodo, ancorché critici irriducibili del capitalismo, questo tipo di tesi non sono rinvenibili, anzi talvolta sono presenti tesi, opposte, sulla «fine del lavoro». Ma la posizione di Trentin non è semplicemente l'espressione di una coerenza politica e culturale, meglio di una scelta di vita, è la conseguenza di un'analisi attenta delle trasformazioni intervenute nel lavoro negli ultimi due decenni del Novecento. Trasformazioni riassumibili nell'espressione della «riproposizione della persona nel lavoro». Su questi temi occorre partire dalla *Lectio Doctoralis* e dall'affermazione ivi contenuta, che in seguito alla rivoluzione informatica – e digitale, potremmo aggiungere – ed ai mutamenti organizzativi conseguenti alla fine del fordismo, alla

globalizzazione e alla flessibilità dell'economia, il «rapporto tra lavoro e conoscenza» ha conosciuto un «inedito intreccio che può portare il lavoro a divenire sempre più conoscenza e quindi capacità di scelta e, quindi, creatività e libertà». Si tratta di una «potenzialità» aggiunge subito Trentin, non di una certezza, ovvero: in queste trasformazioni risiede «la più grande sfida che si presenta al mondo» all'inizio del XXI secolo, che può soccombere di fronte ad una nuova «rivoluzione passiva» delle forze conservatrici. Senza questo inedito e «straordinario intreccio» tutto ciò che abbiamo detto sul «socialismo» non avrebbe alcuna base, si ridurrebbe a un mero auspicio e discorso ideologico. Autonomia, libertà, creatività e responsabilità sono i caratteri essenziali che il lavoro dopo il fordismo acquisisce, cambiando i termini del rapporto tra capitale e lavoro e quindi la possibilità di pensare «che cosa resta del socialismo». Naturalmente, non tutti i settori del mercato del lavoro sono ugualmente investiti dai mutamenti di questo tipo; ciò determina, nota Trentin, una nuova acuta disuguaglianza tra chi possiede e chi non possiede il sapere necessario, ovvero una nuova polarizzazione del mercato tra elevate e basse qualifiche. Ma questo fatto, drammatico nei suoi esiti di precarietà e creazione di intere nuove aree di *poor work* – a cui occorre rispondere con la costruzione di un nuovo «patto sociale» e un «nuovo contratto», capaci di unire tutte le forme di lavoro «subordinato o eterodiretto e autonomo» (Trentin 2004) – non deve far distogliere l'attenzione dal *trend* centrale del mercato del lavoro che vede crescere e non diminuire le forme di lavoro intrecciate profondamente con la conoscenza e quindi oggettivamente aperte al «socialismo». In queste, infatti, è presente un grado di libertà che, se riuscirà a vincere la sfida e a impedire una nuova «rivoluzione passiva», capace di volgere a proprio vantaggio le trasformazioni in corso, può costituire la base del primo passo di quella «ricerca ininterrotta» di liberazione in cui consiste per Trentin il «socialismo». Questo anche perché è dalla «persona che lavora» che «discende tutto il resto». Ovvero: è dall'«autorealizzazione» che si riuscirà a trovare nel lavoro della conoscenza, che «tutto» – cioè non solo gli aspetti umani, ma anche politici e sociali – potrà poi conseguire. Iniziando dal momento giusto, che è la persona.

Una cultura «lavoristica», questa di Trentin? Tutt'altro, direi. La cultura lavoristica ha una sua indubbia importanza storica, specie nell'Ottocento, ma ha il limite, oggi – dopo il fordismo –, inaccettabile, di non distinguere tra *posto* di lavoro, cioè tra occupazione, e *qualità* del lavoro, «impiegabilità» della persona. Non è il lavoro che fonda la Repubblica e la dignità della persona, ma il «lavoro scelto», cioè il lavoro in cui pensiamo di autorealizzarci. Perché è la persona che viene sempre al primo posto. Non è la persona al servizio del lavoro, ma questo, semmai, finalizzato alla realizzazione della persona. Questa è la «sfida» che il «socialismo» raccoglie. E anche perché il lavoro non è naturalmente tutto nella vita, come scrive Trentin: «Il lavoro come fattore di identità; certo, *uno* [sott. mia] dei fattori di identità, della persona umana» (Trentin 2004). In altre parole, se nel Novecento il lavoro aveva conquistato, nella dialettica della società industriale, una «centralità» per la sua azione politica e sindacale determinante nella conquista di risultati centrali per la vita di *tutti* i cittadini (Welfare ecc.), la nuova centralità che Trentin propone alla base del progetto del «socialismo» è la centralità del lavoro nella vita personale, che ovviamente non potrà essere un lavoro subordinato e «alienato». In questo modo, senza escludere l'essenzialità del lavoro dall'economia, né dalla politica, è comunque posta al centro la ricerca della *qualità* del lavoro, a cominciare dal lavoro del dipendente, perché dalla libertà che nei luoghi di lavoro questi riesce a conquistare dipende «tutto il resto». Nel successo che il lavoro saprà ottenere nella sfida imposta al mondo dall'intreccio con la conoscenza sembra dipendere quindi la possibilità di portare avanti ciò che «resta del socialismo».

4. *Conclusioni.* La prima cosa che colpisce della definizione, se così possiamo impropriamente chiamarla, del «socialismo» di Trentin è che in essa è assente ogni riferimento centrale alle ineguaglianze e alle ingiustizie redistributive, cavalli di battaglia di ogni socialismo; in verità manca anche un riferimento esplicito allo sfruttamento. Si parla di superare «di volta in volta le contraddizioni e i fallimenti del capitalismo e dell'economia del mercato», ma non si dice che tale «economia» e tale «mercato» costituiscono gli obiettivi prioritari contro cui immediatamente dirigere l'azione critica del lavoro. Impossibile, dato il personaggio, pensare ad una sottovalutazione di questi caratteri della «società concreta». Il fatto è che la battaglia contro questi aspetti non è il punto di partenza dell'azione riformatrice,

ma la conseguenza, come si è già detto, della lotta per la libertà nel lavoro.

Nel marxismo si è sempre ritenuto che solo nell'attività rivoluzionaria si sarebbero formate le coscienze adatte alla costruzione di una nuova società. Questo può anche essere vero, ma solo in parte e non in tutti i casi: l'azione rivoluzionaria forma anche, e forse soprattutto, coscienze militari ed esperti in azioni *distruttive*. Però, in questa idea è compresa la verità che occorrono spazi di azione innovativa per creare coscienze positivamente innovative. Secondo Trentin, questo spazio è la *costruzione* della persona nel lavoro attraverso la conquista di nuovi spazi di libertà, che presuppongono conoscenza e partecipazione o codeterminazione delle condizioni di lavoro. Cioè un tipo di azione che inizia nella «società concreta» – quella dello sfruttamento e delle disuguaglianze – e che «di volta in volta», per «elementi», conduce auspicabilmente a forme riformate e non prestabilite di società, in cui i caratteri della società «concreta» saranno trasformati sulla base della libertà della persona conquistata e sviluppata. Questo è, essenzialmente, il «socialismo».

D'altra parte, la rivendicazione della libertà della persona non è sostenuta, come si è detto, nei termini del liberalismo classico – e se lo è, come vedremo, lo è solo indirettamente –, che la riconduce alle conquiste – storiche e irrinunciabili – delle libertà formali e dell'uguaglianza di tutti di fronte ad un'unica legge. In Trentin non vi è neppure la contrapposizione tra libertà formale e libertà sostanziale, che ha costituito tanta parte delle rivendicazioni socialiste contro le illusioni e le ipocrisie della democrazia liberale; anche se la libertà di cui parla Trentin è una libertà personale indubbiamente non riducibile alla persona formale. Il socialismo di Trentin ci conduce quindi su di un terreno *sconosciuto*, sia alla democrazia liberale, sia alla tradizionale idea di emancipazione socialista. Un terreno, tra l'altro, in cui intendono convivere l'individuo e le classi, anche se fuori dalla classica contrapposizione tra società e comunità; in cui la *comunità degli individui* non è il risultato di una cultura normativa o la condanna della comunità (*Gemeinschaft*) in nome della potenza e creatività individuali (della *Gesellschaft*); né la rivendicazione della comunità in nome della lotta all'egoismo e all'utilitarismo individuali; ma il risultato della insopprimibile ricerca di libertà della persona sottoposta alla costrizione del capitale, cioè il risultato della contraddizione tra diversità e solidarietà prodotto dalle uguali opportunità messe in moto dalla libertà ottenuta *nel* lavoro da cui «discende tutto il resto».

Ecco quindi come il lavoro, apparentemente scordato – quale oggetto di ingiustizia, di ineguaglianza e di sfruttamento – ricompare al centro della scena, su di un piano valido per tutti, quale attore di una ricerca di libertà *nel* lavoro che ridisegna alla base tutti i rapporti sociali, e quindi anche quelli che causano ineguaglianza e coercizione salariali. Ma se «la libertà viene prima», tutti questi elementi vengono ridescritti in maniera profonda. Più precisamente, in modo da essere la base di un «ricerca ininterrotta», di un processo quotidiano composto di proposte specifiche, in grado di proporre soluzioni alle contraddizioni del mercato e mettere in moto quella «riforma istituzionale della società civile» (Trentin, 2014) di cui Trentin parla e che appare il risultato (politico) decisivo di questo processo.

Ma il motore è la battaglia per l'autonomia e la libertà nel lavoro capace di realizzare insieme sia la crescita della persona, sia la crescita dell'impresa, e quindi indispensabile a questa e alla persona che lavora. Questo il punto su cui Trentin insiste negli ultimi anni, in particolare con la sua idea di lavoro della conoscenza, che costituisce la parte più innovativa del presente libro a cominciare dalla *Lectio Doctoralis* del 2002. Il fatto che il lavoro, per gli sviluppi della tecnologia e dell'organizzazione imprenditoriale, sia sempre più «intrecciato» con la conoscenza, e che questa sia il fattore principale della crescita e dell'innovazione, fa sì che la contraddizione «irrisolvibile» tra lavoro e capitale trovi, come abbiamo visto, nella conoscenza il terreno di una partecipazione basata sul «diritto ad un'informazione preventiva», che per la prima volta può far crescere contemporaneamente la persona e la produttività. Elementi essenziali per il «nuovo contratto» tra capitale e lavoro nell'età della rivoluzione informatica e digitale in grado di rilanciare il «socialismo» della «ricerca ininterrotta sulla liberazione della persona» e, quindi, di impedire una nuova «rivoluzione passiva» delle trasformazioni in corso da parte delle forze conservatrici.

Riferimenti bibliografici

- Bodei R. (2019), *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenze Artificiali*, Bologna, il Mulino.
- Mari G. (2019), *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*, Bologna, il Mulino.
- Trentin B. (1994), *Il coraggio dell'utopia. La sinistra e il sindacato dopo il taylorismo*, Intervista a cura di B. Ugolini, Milano, Rizzoli, p. 54.
- Trentin B. (2004), *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale*, Roma, Editori Riuniti, pp. 36-37.
- Trentin B. (2017), *Diari 1988-1994*, Roma, Ediesse, pp. 245-247.
- Trentin B. (2014), *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Firenze, Firenze University Press, p. 50.

6 maggio 2021

Codice ISSN 2420-8442