

# Balibar di fronte alla crisi europea. La scissione di transindividualità e transnazionalità

*Irene Viparelli*

## **1. Introduzione**

La riflessione di Balibar, a partire dalla metà degli anni '80, si sviluppa intorno a due nuclei teorici fondamentali. Da un lato, sul terreno eminentemente filosofico, Balibar formula l'ipotesi della natura transindividuale della soggettività; dall'altro, sul piano politico, si concentra principalmente sul processo di integrazione europea, individuando nell'orizzonte transnazionale il nuovo contesto su cui è possibile sviluppare una prospettiva democratica. Che relazione tra i due livelli di riflessione? Il suffisso "trans", comune tanto alla concezione del soggetto quanto allo spazio politico, permette di definire le condizioni per l'incontro tra riflessione filosofica e l'analisi politica?

Per Balibar, fedele discepolo spinoziano, il transindividuale non può in alcun modo rappresentare un'astratta teoria apriori della soggettività, da verificare empiricamente sul terreno transnazionale europeo. Quest'ultimo, parallelamente, non può essere interpretato come la "causa oggettiva" di un'ipotetica evoluzione transdisciplinare della rappresentazione tradizionale del soggetto. Tra i due termini si definisce invece un complesso rapporto: da un lato, il carattere metamorfico della singolarità transindividuale, superando le visioni individualiste e essenzialiste del soggetto, definisce un'essenziale ed

intima apertura alla socialità e riconosce nell'orizzonte della transnazionalità un contesto adeguato al dispiegarsi della sua azione. Quest'ultimo, parallelamente, proprio perché si costituisce attraverso il superamento delle rappresentazioni tradizionali della cittadinanza, della sovranità e della democrazia, definisce il terreno politico favorevole allo sviluppo di un soggetto sociale inclusivo, democratico, transindividuale.

La prima parte del presente articolo si occuperà di mettere in luce tale relazione di reciprocità tra i concetti di transindividuale e di transnazionale. La seconda parte, attraverso l'analisi dai testi che Balibar dedica all'Europa a partire dal 2008, si propone invece di problematizzare tale corrispondenza. La risposta "autoritaria" delle istituzioni europee alla crisi del 2007/2008, infatti, imponendo una reinterpretazione del processo di integrazione europea e mettendone in discussione le potenzialità democratiche, sembra dissolvere ogni legame tra transnazionalità europea e transindividualità. Com'è possibile pensare i processi di soggettivazione transindividuale delle singolarità in un contesto politico che ha fatto del blocco dei processi democratici la *conditio sine qua non* della sua esistenza?

## 2. Transindividuale

Il concetto di transindividuale, che Balibar riconduce in ultima istanza alla riflessione di Simondon, permette una rappresentazione del soggetto che esclude gli opposti estremi dell'individualità e della costituzione collettiva del sé. Da un lato, infatti, l'individuo è sempre «costruito (sin da prima della nascita) da un sistema di relazioni sociali, reali e simboliche»<sup>[1]</sup>; dall'altro,

parallelamente, la socialità, il collettivo, si presentano sempre come l'effetto dell'interazione di singolarità irriducibili; «è sempre solo la costituzione di un legame che si fa valere nella realtà tra immaginari individuali». Il soggetto transindividuale, quindi, è qualcosa che si trova sempre "in mezzo", in equilibrio instabile tra le due estremità impossibili di un'individualità assolutamente univoca e di un'infinita metamorfosi del soggetto. È un'«identità ambigua», sempre surdeterminata dalla complessità congiunturale in cui è inserita; effetto precario dell'«indefinito incrociarsi di processi di identificazione tra loro eterogenei e contraddittori».

Corollario di tale rappresentazione transindividuale del soggetto è la sua natura essenzialmente conflittuale, eminentemente politica: la singolarità è un continuo processo di trasformazione dei rapporti di forza tra le differenti istanze identificatrici che la definiscono e che possono entrare tra loro in comunicazione o in conflitto, a seconda delle congiunture storiche determinate, delle specifiche condizioni materiali e ideologiche e dell'«esistenza di istituzioni, da cui dipende la possibilità di simbolizzare i ruoli di sé e dell'altro».

Chiamerò *civiltà* la politica in quanto regola il conflitto delle identificazioni, tra i limiti impossibili (e tuttavia, in un certo senso, ben reali) di un'identificazione totale e di un'identificazione fluttuante. La civiltà in questo senso non è certo una politica che sopprime ogni violenza: ma ne scarta gli estremi in modo da *dare spazio* (pubblico, privato) per la politica (l'emancipazione, la trasformazione) e permettere la storizzazione della violenza stessa.<sup>[2]</sup>

L'individuazione del nucleo dell'esser soggettivo nel *topos* liminare, ambiguo, conflittuale tra individualità e comunità

<sup>1</sup> Balibar, E., *La paura delle masse: Politica e filosofia prima e dopo Marx*, trad. A. Carone, Milano, Mimesis Eteropia, 2001, p. 26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.



permette indubbiamente di andare oltre le tradizionali rappresentazioni – liberali o comunitariste – del soggetto. Non rende però ancora possibile, secondo Balibar, superare una rappresentazione astratta della soggettività; una definizione soltanto negativa delle singolarità, radicata nell'opposizione alle concezioni tradizionali del soggetto. È necessario compiere un passo avanti nella teorizzazione del transdisciplinare, per arricchire il concetto di affettività, di vita, di desideri, di passioni, di relazioni.

Il mio intento è discutere il limite entro il quale *Spinoza stesso* può essere considerato un teorico significativo della "transindividualità", aiutandoci così a condurre questa nozione dalla sua iniziale definizione negativa (una dottrina che non è individualistica, né olistica, così come non è meccanicistica, né finalistica) ad una nozione positiva o costruttiva<sup>3</sup>.

La filosofia di Spinoza rappresenta, secondo Balibar, il perfetto strumento teorico per compere questo necessario spostamento dell'analisi dall'astratto al concreto. *L'Etica* infatti, nella lettura di Balibar, rappresenta una profonda analisi del «rapporto di comunicazione degli affetti tra loro, e dunque il rapporto di comunicazione degli individui attraverso i loro affetti»<sup>4</sup>; una rappresentazione della singolarità come attualizzazione di una rete di relazioni affettive; come il condensarsi puntuale delle passioni.

La nuova centralità dell'orizzonte passionale sposta definitivamente la riflessione sul transindividuale al di là delle dicotomie tradizionali che oppongono da un lato corpo e mente, materia e spirito, passione e ragione; dall'altro individualità e

3 Id., *Spinoza: Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, p. 113.

4 Id., *La paura delle masse*, cit., p. 52.

collettività, soggettività e oggettività. Si sviluppa così «una filosofia della comunicazione, o, meglio ancora, dei modi di comunicazione, nella quale si combinano teoria della conoscenza e teoria dell'essere sociale»<sup>5</sup>.

I regimi passionali spinoziani, insomma, nella lettura proposta da Balibar, esprimono sia i differenti regimi di conoscenza sia, parallelamente, le forme degli ordinamenti sociali ad esse corrispondenti. Così, la conoscenza spinoziana del primo genere esprime la comunicazione affettiva come *comune*: una visione teleologica e inadeguata dell'essere che impone il prevalere delle passioni tristi sulle passioni gioiose e, con esso, il dominio della superstizione nella vita delle masse e l'instaurazione di forme di società conflittuali, instabili, edificate sul terrore. In questi regimi quella "paura delle masse", che per Balibar rappresenta il cuore di ogni politica, assume necessariamente la forma orwelliana di una potenza irrazionale e assolutamente distruttiva, che instaura una dialettica profondamente negativa con un potere che, a sua volta, si sviluppa in modo dispotico e arbitrario.

Così la conoscenza spinoziana del terzo genere esprime la forma massimamente razionale della comunicazione affettiva, strutturata non più sulla superstizione ma sulle nozioni comuni. Qui la paura delle masse non si afferma più come terrore (soggettivo e oggettivo), ma come virtuoso motore di una dialettica assolutamente positiva tra insurrezione e costituzione. L'antagonismo sociale esprime la tendenza della società ad aumentare la propria potenza di agire e assume la forma di una cittadinanza attiva, militante, portavoce di quell'«universalità ideale»<sup>6</sup>, di quell'eguaglianza, che «ouvre une sphère indéfinie de politisation des revendications de droits qui réitérent, chacune

5 Id., *Spinoza: Il transindividuale*, cit., p. 43.

6 Id., *La paura delle masse*, cit., p. 252.



intima apertura alla socialità e riconosce nell'orizzonte della transnazionalità un contesto adeguato al dispiegarsi della sua azione. Quest'ultimo, parallelamente, proprio perché si costituisce attraverso il superamento delle rappresentazioni tradizionali della cittadinanza, della sovranità e della democrazia, definisce il terreno politico favorevole allo sviluppo di un soggetto sociale inclusivo, democratico, transindividuale.

La prima parte del presente articolo si occuperà di mettere in luce tale relazione di reciprocità tra i concetti di transindividuale e di transazionale. La seconda parte, attraverso l'analisi dai testi che Balibar dedica all'Europa a partire dal 2008, si propone invece di problematizzare tale corrispondenza. La risposta "autoritaria" delle istituzioni europee alla crisi del 2007/2008, infatti, imponendo una reinterpretazione del processo di integrazione europea e mettendone in discussione le potenzialità democratiche, sembra dissolvere ogni legame tra transnazionalità europea e transindividualità. Com'è possibile pensare i processi di soggettivazione transindividuale delle singolarità in un contesto politico che ha fatto del blocco dei processi democratici la *conditio sine qua non* della sua esistenza?

## 2. Transindividuale

Il concetto di transindividuale, che Balibar riconduce in ultima istanza alla riflessione di Simondon, permette una rappresentazione del soggetto che esclude gli opposti estremi dell'individualità e della costituzione collettiva del sé. Da un lato, infatti, l'individuo è sempre «costruito (sin da prima della nascita) da un sistema di relazioni sociali, reali e simboliche»<sup>[1]</sup>; dall'altro,

1 Balibar, E., *La paura delle masse: Politica e filosofia prima e dopo Marx*, trad. A. Catone, Milano, Mimesis Eteropia, 2001, p. 26.

parallelamente, la socialità, il collettivo, si presentano sempre come l'effetto dell'interazione di singolarità irriducibili; «è sempre solo la costituzione di un legame che si fa valere nella realtà tra immaginari individuali». Il soggetto transindividuale, quindi, è qualcosa che si trova sempre "in mezzo", in equilibrio instabile tra le due estremità impossibili di un'individualità assolutamente univoca e di un'infinita metamorfosi del soggetto. È un'«identità ambigua», sempre surdeterminata dalla complessità congiunturale in cui è inserita; effetto precario dell'infinito incrociarsi di processi di identificazione tra loro eterogenei e contraddittori.

Corollario di tale rappresentazione transindividuale del soggetto è la sua natura essenzialmente conflittuale, eminentemente politica: la singolarità è un continuo processo di trasformazione dei rapporti di forza tra le differenti istanze identificatrici che la definiscono e che possono entrare tra loro in comunicazione o in conflitto, a seconda delle congiunture storiche determinate, delle specifiche condizioni materiali e ideologiche e dell'«esistenza di istituzioni, da cui dipende la possibilità di simbolizzare i ruoli di sé e dell'altro».

Chiamerò *civiltà* la politica in quanto regola il conflitto delle identificazioni, tra i limiti impossibili (e tuttavia, in un certo senso, ben reali) di un'identificazione totale e di un'identificazione fluttuante.

La civiltà in questo senso non è certo una politica che sopprima ogni violenza: ma ne scarta gli estremi in modo da *dare spazio* (pubblico, privato) per la politica (l'emancipazione, la trasformazione) e permettere la storicizzazione della violenza stessa.<sup>[2]</sup>

L'individuazione del nucleo dell'esser soggettivo nel *topos* liminare, ambiguo, conflittuale tra individualità e comunità



permette indubbiamente di andare oltre le tradizionali rappresentazioni – liberali o comunitariste – del soggetto. Non rende però ancora possibile, secondo Balibar, superare una rappresentazione astratta della soggettività; una definizione soltanto negativa delle singolarità, radicata nell'opposizione alle concezioni tradizionali del soggetto. È necessario compiere un passo avanti nella teorizzazione del transdisciplinare, per arricchire il concetto di affettività, di vita, di desideri, di passioni, di relazioni.

Il mio intento è discutere il limite entro il quale *Spinoza stesso* può essere considerato un teorico significativo della “transindividualità”, aiutandoci così a condurre questa nozione dalla sua iniziale definizione negativa (una dottrina che non è individualistica, né olistica, così come non è meccanicistica, né finalistica) ad una nozione positiva o costruttiva<sup>3</sup>.

La filosofia di Spinoza rappresenta, secondo Balibar, il perfetto strumento teorico per compere questo necessario spostamento dell'analisi dall'astratto al concreto. *L'Etica* infatti, nella lettura di Balibar, rappresenta una profonda analisi del «rapporto di comunicazione degli affetti tra loro, e dunque il rapporto di comunicazione degli individui attraverso i loro affetti»<sup>4</sup>; una rappresentazione della singolarità come attualizzazione di una rete di relazioni affettive; come il condensarsi puntuale delle passioni.

La nuova centralità dell'orizzonte passionale sposta definitivamente la riflessione sul transindividuale al di là delle dicotomie tradizionali che oppongono da un lato corpo e mente, materia e spirito, passione e ragione; dall'altro individualità e

3 Id., *Spinoza: Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, p. 113.

4 Id., *La paura delle masse*, cit., p. 52.

collettività, soggettività e oggettività. Si sviluppa così «una filosofia della comunicazione, o, meglio ancora, dei modi di comunicazione, nella quale si combinano teoria della conoscenza e teoria dell'essere sociale»<sup>5</sup>.

I regimi passionali spinoziani, insomma, nella lettura proposta da Balibar, esprimono sia i differenti regimi di conoscenza sia, parallelamente, le forme degli ordinamenti sociali ad esse corrispondenti. Così, la conoscenza spinoziana del primo genere esprime la comunicazione affettiva come *connessione*: una visione teleologica e inadeguata dell'essere che impone il prevalere delle passioni tristi sulle passioni gioiose, con esso, il dominio della superstizione nella vita delle masse e l'instaurazione di forme di società conflittuali, instabili, edificate sul terrore. In questi regimi quella “paura delle masse”, che per Balibar rappresenta il cuore di ogni politica, assume necessariamente la forma orwelliana di una potenza irrazionale e assolutamente distruttiva, che instaura una dialettica profondamente negativa con un potere che, a sua volta, si sviluppa in modo dispotico e arbitrario.

Così la conoscenza spinoziana del terzo genere esprime la forma massimamente razionale della comunicazione affettiva, strutturata non più sulla superstizione ma sulle nozioni comuni. Qui la paura delle masse non si afferma più come terrore (soggettivo e oggettivo), ma come virtuoso motore di una dialettica assolutamente positiva tra insurrezione e costituzione. L'antagonismo sociale esprime la tendenza della società ad aumentare la propria potenza di agire e assume la forma di una cittadinanza attiva, militante, portavoce di quell'«universalità ideale»<sup>6</sup>, di quell'eguaglianza, che «ouvre une sphère inéfinie de politisation des revendications de droits qui réitérent, chacune

5 Id., *Spinoza: Il transindividuale*, cit., p. 43.

6 Id., *La paura delle masse*, cit., p. 252.



à sa façon, l'exigence d'une citoyenneté ou d'une inscription institutionnelle, publique, de la liberté et de l'égalité»<sup>7</sup>. La comunicazione affettiva del terzo genere garantisce così il dominio delle passioni gioiose e pone la socialità come il luogo dell'incremento progressivo delle potenze singolari; il nucleo soggettivo dell'organizzazione democratica della società.

La teoria transdisciplinare di Spinoza, però, si struttura su una profonda aporia. La massa, infatti, per Spinoza, resta quasi sempre ferma al primo genere di conoscenza ed è «incapace nei suoi propri concetti di pensare la conoscenza e il padroneggiamento delle condizioni di esistenza che essa procura agli uomini come una pratica egualmente collettiva»<sup>8</sup>. L'assoluto governo democratico, conseguentemente, è posto allo stesso tempo come forma politica adeguata al pieno dispiegamento della potenza soggettiva umana e come un ideale impossibile da realizzare. Eppure, per Balibar, è proprio tale grande aporia che esprime la grandezza del pensiero di Spinoza, aprendo la riflessione politica ad una rappresentazione “pratico-tendenziale” della democrazia:

È proprio su questo punto che, da parte mia, mi assumerò il rischio di affermare che si può cercare di leggere Spinoza, trasformandolo, contro le sue tesi conservatrici, ma nel modo più vicino alla sua tendenza trasformatrice: non come un tentativo abortito di definizione dello Stato democratico, ma come uno sforzo senza eguali per pensare rigorosamente la democrazia come *trasformazione dello Stato*, o di ciò che concerne lo Stato<sup>9</sup>.

7 Id., E., *La proposition de l'égaliberté*, Paris, Puf, 2010, p. 37.

8 Id., E., *La paura delle masse*, cit., p. 52.

9 *Ibid.*, p. 55.

Primo e terzo genere di conoscenza, per Balibar, non devono essere letti come regimi passionali incompatibili, come un'aut aut tra diverse forme della singolarità e dell'essere sociale, ma piuttosto come due aspetti, due tendenze che coesistono in ogni società e che definiscono lo spazio specifico della politica: «Il problema di fondo di tutta la politica – e già il problema delle cause dell'istituzione politica, della conservazione dello Stato – è quindi di sapere come si combinano l'immaginazione e la ragione, come esse contribuiscono alla “sociovolezza”»<sup>10</sup>.

Politica è allora un processo di continua e indefinita transizione dalla immaginazione alla ragione; un infinito sforzo collettivo per superare i regimi di identificazione-comunione delle masse e per costruire una società civile attiva; uno spazio intermedio tra le tendenze distruttive e le potenzialità democratiche dell'essere, che apre l'essere alle opposte possibilità della regressione e della progressione dei processi di democratizzazione delle formazioni sociali. Il fine ultimo della politica, conseguentemente, dev'essere quello di ampliare indefinitamente gli spazi di attività delle masse, di incentivare i processi di democratizzazione del sapere, di stimolare la partecipazione di una base sociale sempre più ampia nei processi di strutturazione della società, di approssimare asintoticamente governo e autogoverno.

Spinoza appare allora come

l'anti-Orwell [...]. La sua paura delle masse non è di quelle totalmente irrazionali che paralizzano l'intelligenza e possono servire solo a provocare stupore negli individui. Lo sforzo di comprendere che la pervade [...] è sufficiente perché essa possa servire a resistere, a lottare e a trasformare la politica<sup>11</sup>.

10 Balibar, E., *Spinoza*, cit., p. 55.

11 Id., *La paura delle masse*, cit., p. 57.



Il riconoscimento di una dialettica conflittuale nel cuore stesso della soggettività apre la strada ad una nuova rappresentazione della lotta di classe come «processo di trasformazione senza fine prestabilita ... un'incessante trasformazione dell'identità delle classi sociali», che pone «l'ipotesi, a un tempo storica e strutturale, di una "lotta di classe senza classi"». In tal modo il concetto di transdisciplinare può finalmente, secondo Balibar, rinnovare finalmente la tradizione del pensiero rivoluzionario, attraverso il rinnovato riconoscimento del primato della dialettica antagonista su ogni rappresentazione pacifica e consensuale dell'essere, a partire da una nuova visione dell'essere che dissolve il tradizionale dualismo semplificatore di matrice idealista.

### 3. Il transnazionale

Il transindividuale, in quanto dissolve ogni essenziale separazione tra individualità e socialità, tra soggetto e istituzioni, stabilisce le condizioni per una nuova definizione della politica che, superando ogni connotazione formalistica e istituzionalistica, la qualifica come una categoria eminentemente pratica<sup>[12]</sup>. Politica è infatti, per Balibar, un processo costituente, un "fare", un agire teso a definire equilibri sempre precari e instabili tra le istanze democratiche e le rivendicazioni di emancipazione delle singolarità che costituiscono il corpo sociale i processi della loro formalizzazione istituzionale.

Il centro della politica ne risulta essenzialmente dislocato, non coincidendo più con i "luoghi del potere", ma trovandosi piuttosto sulle "frontiere", nei luoghi liminari in cui si incontrano culture, tradizioni, interessi e linguaggi differenti. Proprio qui, infatti, nelle zone di confine tra inclusione ed

esclusione, le identità si dissolvono e i soggetti si aprono all'incontro con le differenze. Proprio qui, infatti, gli ordinamenti sociali possono aprirsi ad una produttiva autocritica e, accogliendo nuove istanze emancipatrici e nuove rivendicazioni di diritti, possono inaugurare movimenti di decostruzione e ricostruzione istituzionale, funzionali a integrare le nuove esigenze di ampliamento dell'orizzonte democratico.

Tale nuova definizione della politica, radicata nella rappresentazione transindividuale delle singolarità sociali, impone, come suo effetto necessario, l'elaborazione di inedito concetto di cittadinanza che, superando l'identità di popolo ed *ethnos*, si struttura su una rappresentazione non-sostanziale, precaria e instabile del *demos*, continuamente aperta ai processi della sua dissoluzione e della sua ricostituzione: «Parlare di *cittadinanza imperfetta* significa dire, soprattutto, che la cittadinanza è una *pratica* e un *processo* piuttosto che una forma stabile. Che essa è sempre "in divenire"<sup>[13]</sup>. Che è, insomma, il prodotto sempre provvisorio della politica, intesa come dialettica conflittuale tra i movimenti popolari di emancipazione e i processi della sua limitazione, determinazione e istituzionalizzazione<sup>[14]</sup>.

La centralità della riflessione sul processo di integrazione europea, a partire dalla seconda metà degli anni ottanta, è intimamente legata a tale lavoro teorico di ridefinizione dei concetti di politica e cittadinanza: «E se l'Europa non ha frontiere è perché *l'Europa stessa è una frontiera ...*, o più esattamente una *sovrapposizione di frontiere*, e dunque di relazioni tra storie

13 *Ibid.*, p. 157.

14 «Il consenso, lungi dal costituire una condizione della democrazia, rappresenta una forma temibile di *violenza politica* che si esercita sulle opinioni, i costumi e i valori culturali. La democrazia ha piuttosto bisogno di un "regime di conflitto regolare» (*Ibid.*, p. 156).

[2] Id., *Noi cittadini d'Europa*, trad. A. Simone, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 134.



e culture del mondo (o almeno di una buona parte di esso) che riflette al suo interno»<sup>[15]</sup>.

Il carattere transnazionale dello spazio europeo, la coesistenza contraddittoria di molteplici identità e culture differenti, di istanze di emancipazione e di rivendicazioni eterogenee e talvolta contraddittorie, fa dell'Europa un "soggetto transindividuale" in potenza, un *demos* da costruire. Conseguentemente, lo spazio europeo rappresenta una sfida e una speranza: la possibilità-occasione di "reinventare un nuovo concetto di democrazia".

Nel corso del secolo scorso, infatti, per Balibar, lo Stato è stato l'indiscusso centro del processo di costituzione transindividuale del popolo; il terreno privilegiato delle mediazioni tra le istanze antagoniste della società civile e la sfera pubblica; l'attuazione storica di una produttiva dialettica tra potere costituente e potere costituito. I processi neo-liberisti di globalizzazione economica hanno però progressivamente disolto tale tradizionale "spazio democratico", generando quei processi di de-democratizzazione che Balibar definisce come «impotenza dell'onnipotente»<sup>[16]</sup>; una crisi della dialettica di sovranità e cittadinanza che determina un pericoloso vuoto politico, nucleo costitutivo di tutte le tendenze populiste e reazionarie del presente.

Se gli aspetti più visibili della crisi della sovranità ... sono quelli statali (che colpiscono direttamente ciò che Bodin - segni della sovranità) al fondo di essa vi è la sparizione del popolo in quanto istanza di legittimazione simbolica e di controllo reale (o anche di contro potere che si esercita in forma intermittente sugli apparati politici). La crisi,

15 Balibar, E., *L'Europa, L'America, La Guerra*, trad. S. Bonura, Roma, Manifestolibri, 2003, p. 29.

16 *Id.*, *Noi cittadini d'Europa*, cit., p. 73.

in ultima analisi, altro non è che la scomparsa della *dialettica del potere costituente e del potere costituito*<sup>[17]</sup>.

Allontanandosi da quelle voci apocalittiche che si fermano all'incompatibilità assoluta di neoliberalismo e democrazia, Balibar non vede nella dissoluzione del contesto democratico nazionale la *fine tout court* della democrazia, ma piuttosto la possibilità e la necessità di ripensare in modo radicalmente nuovo la stessa politica, per renderla adeguata al nuovo contesto globale:

Da una parte, va detto che gli effetti disgreganti della mondializzazione sulla sovranità nazionale passano attraverso la costituzione di uno spazio culturale transnazionale ... D'altra parte bisogna dire che gli stessi antagonismi una volta mediati dallo Stato-nazione, in quanto Stato sociale, all'interno delle frontiere continuano ad esistere a livello transnazionale. È, allora, evidente che la dialettica fra sovranità del popolo e sovranità dello Stato (o dell'esigenza democratica e di costituzione di una potenza pubblica) nella quale essi si sono espressi e dislocati nell'arco di due secoli non ha più alcun significato. Se, però, è vero che in questa stessa dialettica senza soluzione uniforme è racchiuso il significato politico dell'idea di sovranità, si deve anche pensare che la sua crisi annuncia, allo stesso tempo, una fine e un'apertura o una mutazione imprevedibili<sup>[18]</sup>.

La crisi della sovranità e della cittadinanza nazionale svelano la transitorietà essenziale della nostra contemporaneità: un «insostenibile intermezzo: *dopo la fine* della sovranità nazionale classica, ma non delle identità nazionali in quanto retaggi storici, e *prima dell'inizio* di una sovranità post-nazionale»<sup>[19]</sup>.

17 *Ibid.*, p. 199.

18 *Ibid.*, pp. 191-192.

19 *Ibid.*, p. 200.



In tale intermezzo, secondo Balibar, l'Europa avrebbe potuto giocare un ruolo determinante per compiere il salto verso una "sovranità post-nazionale", imponendosi come spazio politico adeguato ad una rinnovata pratica democratica; come il terreno per l'affermazione di una rinnovata dialettica di emancipazione e costituzione, tesa a inaugurare un processo di progressivo allargamento dello spazio dei diritti e di indefinita estensione della democrazia.

Insomma, per dirlo con Spinoza, il processo di integrazione europea potenzialmente avrebbe potuto rappresentare un percorso di elevazione delle masse oltre la percezione identitaria dell'essere e, conseguentemente, l'abbandono di una visione consensuale della politica e la formazione di una società civile attiva, antagonista, capace di reinventare una positiva dialettica di affettività e conoscenza: «un controllo collettivo, un campo di comunicazione delle passioni e degli interessi della società»<sup>[20]</sup>.

I "cantieri della democrazia" avrebbero dovuto rappresentare, nel progetto balibariano, i luoghi costituenti di tale nuova democrazia: rivendicando una democratizzazione della costituzione europea in quegli ambiti in cui si rivelano i principali "blocchi" dei processi democratici: la giustizia; la riorganizzazione del "tempo di lavoro" e la democratizzazione delle frontiere. L'inaugurazione di una nuova pratica antagonista attorno a tali questioni avrebbe avuto l'effetto di riprodurre la dialettica conflittuale nel nuovo spazio transnazionale e inaugurare così i percorsi di democratizzazione delle istituzioni transnazionali europee. In tal modo, si sarebbero potute creare le premesse per un'Europa fatta "dal basso"; un'Europa che, contro il paradigma dominante della MachtPolitik, si sarebbe potuta porre come soggetto attivo di un paradigma mondiale

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 158.

alternativo, espressione della rete comunicativa delle singolarità globali. Solo così si sarebbe potuta realizzare una vera Unione dell'Europa, capace di superare quell'unità soltanto formale e apparente che, prodotta dalla rimozione dello spazio democratico, delinea un'Europa burocratica, tecnocratica e autoritaria.

#### 4. La crisi internazionale del 2007/2008 come elemento di problematizzazione del dispositivo di Balibar

La crisi internazionale del 2007/2008, secondo Balibar, ha avuto un ruolo determinante nell'"evoluzione" del progetto di costituzione dell'Europa, implicando il passaggio

da un semifederalismo molto incompletamente democratico, ma che apriva varie strade alternative, a un pseudofederalismo bloccato che produce pesanti effetti di de-democratizzazione. Questa trasformazione minaccia di far crollare l'intero progetto europeo<sup>[21]</sup>.

Il semifederalismo europeo, come abbiamo visto, era per Balibar il terreno di una vera e propria "sfida democratica": da un lato la virtualità democratica immanente allo spazio transnazionale e radicata in un nuovo concetto di cittadinanza e di sovranità, spingeva il processo di integrazione europea verso un progressivo incremento della democrazia; dall'altro, parallelamente, il susseguirsi dei trattati esprimeva il progetto di un'Unione esclusivamente tecnocratica, priva del consenso e della partecipazione popolare. Le due tendenze, fino alla crisi

<sup>21</sup> Balibar, E., *Crisi e fine dell'Europa?*, trad. F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2016, (Edizione digitale; capitolo 11).



del 2007/2008, secondo Balibar avevano convissuto, nonostante l'indubbia dominanza della prospettiva tecnocratica.

Il passaggio al "pseudofederalismo" segna la definitiva "sconfitta" delle potenzialità democratiche del processo di costituzione europeo e la piena sottomissione dello spazio europeo alla logica neoliberale dominante a livello globale. Tale passaggio è però profondamente paradossale, poiché mentre esprime il pieno compimento del progetto tecnocratico contro le istanze democratiche, allo stesso tempo definisce le condizioni della definitiva dissoluzione dell'intero processo di integrazione: «Tanto che sarebbe legittimo dire che, per quanto in forma larvata, *la fine è già avvenuta*, senza che nessuno se ne sia accorto»<sup>[22]</sup>.

Fino all'esplosione della crisi internazionale, la forza centripeta del neoliberalismo era stata tenuta a freno dalle opposte tendenze democratiche, che erano servite da elemento coagulante e avevano evitato la prematura dissoluzione del progetto unitario. Dopo la crisi, l'assolutizzazione della prospettiva tecnocratica ha ridotto il progetto di integrazione europea a un'unione esclusivamente finanziaria e monetaria dell'Europa. Un'unione soltanto formale, puramente apparente, un'essenziale mistificazione che nasconde il persistente dominio di interessi contraddittori e di silenziose conflittualità tra le nazioni europee. Insomma, con la crisi, la costituzione dell'Europa ha dissolto tutti gli elementi fondamentali - democratici - per lo sviluppo di un'unione verace e ha in tal modo definito le condizioni per lo sviluppo progressivo di spinte centripete; un ritorno di sentimenti nazionalistici e di "populismi" di matrice reazionaria che esprimono il definitivo fallimento dell'ipotesi democratica.

22 *Ibid.*, (Prefazione all'edizione italiana).

Tale attuale blocco istituzionale della democrazia sottrae all'Europa, secondo Balibar, tutti quegli strumenti che potrebbero spingerla fuori dalla crisi, bloccandola in un *impasse* politico e sociale che Balibar descrive riprendendo il concetto gramsciano di "interregno": una congiuntura storica in cui il vecchio muore, perché non ha più in sé gli elementi per lo sviluppo, ma il nuovo non ha in sé le condizioni per affermarsi. In tale contesto, secondo Gramsci, si sviluppano tutta una serie di fenomeni "morbosi", che sono facilmente individuabili nell'Europa attuale, tra cui quello dominante è senza ombra di dubbio «lo sviluppo del neonazionalismo e del neofascismo che reclutano sempre di più tra gli intellettuali, confondono i confini tra sinistra e destra e rimescolano le basi di classe dei partiti politici»<sup>[23]</sup>.

Che fare? «A quali condizioni e in quali forme può avvenire un *rovesciamento del rovesciamento?*»<sup>[24]</sup>. La trasformazione della congiuntura storica implica, necessariamente, una trasformazione della strategia politica. Infatti, secondo Balibar, nel nuovo contesto non c'è più spazio per la "democratizzazione" del progetto europeo. Se quest'ultimo è già morto, c'è bisogno allora di una vera e propria "rifondazione":

Esistono due strade in Europa per la trasformazione dell'Europa, ma lo *status quo* è impossibile. Due strade che non si definiscono come negli anni cinquanta e sessanta, nei termini di un atteggiamento favorevole o ostile alla costruzione europea in quanto tale, ma come una scelta tra la strada che porta alla sicura autodistruzione del progetto europeo e la strada che tende alla sua ricostruzione e rifondazione. Come mostrare

23 *Ibid.*, (Introduzione).

24 *Ibid.*, (Capitolo 13, paragrafo 6).



con chiarezza queste due strade, e come rovesciare i rapporti di forza attuali?<sup>25</sup>.

L'evoluzione tecnocratica del processo europeo trasforma quindi radicalmente la prospettiva politica di Balibar. Non è più possibile nessuna dialettica tra società civile e istituzioni europee; tra l'antagonismo delle masse e la trasformazione istituzionale. L'Europa ormai non ha più nessuna capacità di riformarsi. Conseguentemente, i percorsi transindividuali di costituzione di una società civile attiva, che possa affermarsi come motore dei processi di "democratizzazione della democrazia" devono necessariamente compiere un salto qualitativo, passando dalla dimensione "antagonista" della dialettica con le istituzioni ad un nuovo terreno "creativo-costituente", assolutamente autonomo rispetto al contesto europeo:

La democratizzazione della democrazia implica dunque, in senso stretto, che si dia proprietà all'obiettivo positivo di trasformazione del concetto e delle pratiche della cittadinanza, di invenzione democratica, rispetto all'obiettivo negativo di resistenza e di opposizione ai regimi e alle legislazioni non democratici<sup>26</sup>.

Si delinea così un nuovo programma politico: la costituzione di una nuova sinistra europea, radicalmente differente dalle socialdemocrazie tradizionali, che riesca a sviluppare un nuovo soggetto costituente, creativo, inventivo e assolutamente autonomo rispetto al quadro istituzionale. Un nuovo "Partito d'Europa", capace di abbandonare la forma-partito burocratica, dominante nel movimento operaio nel corso del XXX secolo, per poter:

25 *Ibid.*, (Capitolo 13, paragrafo 10).

26 Balibar, E., *Cittadinanza*, trad. F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2013 (Edizione digitale), p. 165.

Coinvolgere forze autonome ancora disorganizzate, eterogenee, che lottano secondo modelli di partecipazione che superano i confini delle pratiche rappresentative tradizionali ma non hanno un programma comune, e di inserirle nell'orizzonte d'attesa di uno stesso discorso europeo, fondato al tempo stesso sulla coscienza dell'irreversibilità relativa dell'Europa, del ruolo strategico che l'Europa ha nella globalizzazione e dell'inadeguatezza attuale dell'Europa rispetto alle esigenze della democrazia<sup>27</sup>.

## 5. Breve conclusione

Nel corso dell'articolo abbiamo voluto mostrare come la crisi internazionale del 2007/ rappresenta un fattore di problematizzazione del dispositivo teorico balibariano. La svolta autoritaria e burocratica dell'Unione Europea, infatti, ha definitivamente dissolto quell'immagine dello spazio europeo come luogo transnazionale neutro, in cui coesistono tendenze autoritarie e tendenze democratiche e che, quindi, è almeno potenzialmente espressione della possibile rifondazione delle pratiche democratiche sul nuovo terreno transnazionale. Conseguentemente, anche l'ipotesi politica di una dialettica conflittuale tra società civile e istituzioni europee, centrale negli scritti precedenti alla crisi, diventa profondamente problematica, spingendo Balibar a elaborare la nuova ipotesi di un'autonomizzazione del processo di democratizzazione europea dalla dialettica con le istituzioni. Solo un atto radicalmente costituente può definire le basi per un'altra Europa; r un' "Europa altermondista", espressione del «rifiuto attivo del populismo nazionalistico [dell'invenzione di un discorso

27 *Ibid.*, *Crisi e fine dell'Europa*, cit., (Capitolo 13, paragrafo 10).



popolare che non si accontenti di opporgli l'arroganza tecnologica e la difesa dei privilegi acquisiti».

Tale trasformazione del dispositivo balibariano pone però, a nostro avviso, alcuni problemi teorici che, negli scritti di Balibar, non sono sufficientemente tematizzati.

In primo luogo, infatti, l'ipotesi di una "rifondazione" dell'Europa ci sembra contraddittoria rispetto alla definizione di "politica", che era emersa dalla sua analisi del transdisciplinare: spazio della "civiltà", in cui l'antagonismo costitutivo del rapporto tra le masse e il potere abbandona la dimensione della "paura" per generare una dialettica assolutamente produttiva. Seguendo tale dispositivo teorico, infatti, la svolta autoritaria delle istituzioni europee dovrebbe essere interpretata come la fine della politica e come l'instaurazione di una società strutturata sulla "paura" e al "terrore". Un'immagine che Balibar effettivamente la sviluppa nel testo ..., attraverso la riproduzione delle analisi sul neoliberalismo sviluppate dalla sociologa americana Wendy Brown.

una mutazione della natura stessa della politica, veicolata da attori che si collocano in tutti i comparti della società. In realtà si tratta della nascita di una forma altamente paradossale dell'attività politica, perché non soltanto tende a neutralizzare quanto più possibile l'elemento di conflittualità insito nella sua figura classica, ma vuole privarla preventivamente di ogni significato, e creare le condizioni di una società in cui le azioni degli individui e dei gruppi (anche quando sono violente) rientrano ormai in un unico criterio: quello dell'utilità quantificabile. Non si tratta dunque tanto di politica quanto di *antipolitica*, di neutralizzazione o di abolizione preventiva dell'antagonismo sociopolitico<sup>28</sup>.

Eppure, Balibar, pur ammettendo tale inconciliabilità assoluta di neoliberalismo e politica democratica, non arriva alla catastrofica conclusione di una definitiva "fine della politica". Piuttosto sviluppa, come abbiamo visto, il dispositivo transdisciplinare in una prospettiva autonomista; che però da un lato resta contraddittoria rispetto al suo concetto di "politica", dall'altro si avvicina di fatto alla rappresentazione post-operaista del "potere costituente" come potenza assolutamente autonoma rispetto al "potere costituito".

Tale spostamento di prospettiva ci sembra ulteriormente confermata dal suo riferimento a Sandro Mezzadra:

Dato che è impossibile tornare indietro, in un quadro globalizzato dove la sopravvivenza delle entità nazionali impone la loro associazione in insiemi più ampi, più aperti e più influenti, abbiamo il dovere di definire, diffondere e mettere all'opera gli strumenti politici della democratizzazione della democrazia. Non abbiamo bisogno soltanto di un progetto costituzionale, ma di un "momento costituente" (Sandro Mezzadra) in cui le alternative vengano alla luce e si confrontino in quanto tali nella sfera pubblica.

Tale nuova rappresentazione della "politica", però, resta profondamente problematica perché, in primo luogo, potrebbe essa stessa esser soggetta alle critiche che lo stesso Balibar aveva mosso alla rappresentazione negriana del "potere costituente", come potenza costitutiva autonoma rispetto al potere costituito. In secondo luogo, tale visione della politica come autonomia finisce per rinchiudere, a nostro avviso, la prospettiva di Balibar in un circolo vizioso: da un lato, con Wendy Brown, Balibar riconosce nella dissoluzione del potere costituente delle masse la prerogativa del neoliberalismo; dall'altro vede nel medesimo potere costituente delle masse la forza capace di "sbloccare" le pratiche democratiche. Insomma, per

28 Id., *Cittadinanza*, cit., pp. 135-136.



dirla spinozianamente, il potere neoliberale vive attraverso la continua riconduzione delle masse al “primo genere di conoscenza”; rendendo impossibile la costituzione di un senso alternativo dell’essere. Conseguentemente, la potenza transindividuale, l’elevarsi delle masse ad una condizione costituente, è reso impossibile proprio dal neoliberalismo. Quindi, la posizione di un potere costituente autonomo, resta aporetica e idealista senza una riflessione preliminare, che però non troviamo sviluppata nei testi di Balibar, sulle condizioni dello “sblocco” del limite neoliberale che riapre lo spazio al passaggio spinoziano al terzo genere di conoscenza.

## Os autores

ALESSANDRO ARIENZO é Professor Associado de História das Doutrinas Políticas na Universidade “Federico II” de Nápoles. Os seus interesses centram-se na história do pensamento político da época moderna, em especial da Inglaterra Tudor e Stuart, assim como na teoria política democrática, com uma atenção particular ao tema da *governance* e da razão de Estado. Publicou estudos sobre o pensamento político inglês da época moderna, sobre a razão de Estado, sobre a *governance* europeia e sobre as novas formas da democracia de emergência. É um dos fundadores do recém-criado Centro di Studi su Ragion di Stato e Democrazia ([www.ragionidistato.it](http://www.ragionidistato.it)).

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO lecionou nas Universidades de Salerno, Áquila e Nápoles. Dedicou-se ao pensamento de Rudolf Bultmann, Max Weber e Carl Schmitt, e atualmente dedica-se ao pensamento de Karl Marx, Friedrich Engels e Antonio Negri, juntamente com referências à contemporaneidade presente (guerra, direitos humanos, migrações). Entre os seus trabalhos, citem-se os livros: *Marx, Nietzsche, Weber: Gli ideali ascetici tra critica, genealogia, comprensione* (1984);