

Vanessa Riela

Nancy Fraser e il dibattito sul socialismo nel XXI secolo

Con l'esclamazione "il socialismo è tornato" Nancy Fraser esordisce nel suo testo *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo* (2020) imponendo una sfida intellettuale coraggiosa e impegnativa: ripensare lo statuto concettuale del socialismo e indagare le sue implicazioni normative. D'altronde non è casuale che la filosofa apra questa breve opera con la stessa enfasi con cui un anno prima in *Capitalismo. Una conversazione con Rabel Jaeggi* (2019), faceva risaltare il rientro sul palcoscenico intellettuale della parola capitalismo – omessa per un lungo periodo dal dibattito accademico e pubblico. Si tratta di una vera e propria trasformazione ideologica delle nozioni di socialismo e capitalismo nella tradizione della teoria critica determinato da una frattura storica: la crisi del 2008. Thomas Piketty in *Capitale e Ideologia* sostiene, infatti, che con il 1989 e la caduta del muro di Berlino "la riflessione sul superamento del capitalismo" si è congelata "quasi fino alla grande recessione del 2008": solo dopo quest'ultima "il pensiero su come migliorare l'integrazione delle forze economiche è stato ripreso" (Piketty 2020, p.52).

Anche lo storico britannico Eric J. Hobsbawm nella sua periodizzazione del Novecento - che definisce con la iconica espressione "il secolo breve" - ribadisce che il crollo del socialismo reale ha segnato la fine di un'epoca e l'inizio di una nuova. Se nel Novecento era senso comune "pensare alla moderna economia industriale in termini di un'opposizione binaria tra il socialismo e il capitalismo come alternative mutuamente escludentisi" (Hobsbawm 1994, p. 16), il collasso dell'URSS e il conseguente sconvolgimento delle relazioni politiche è stato dirimente nell'eclisse dell'ideologia comunista. È l'instabilità di un avvenire ignoto e precario, secondo Hobsbawm, a fare da padrone nello scenario degli anni Novanta: "alla fine del secolo è stato possibile per la prima volta capire come sarà un mondo nel quale il passato [...] ha perso il suo ruolo, in cui le vecchie mappe e carte che hanno guidato gli esseri umani [...] nel loro viaggio attraverso la vita non raffigurano più il paesaggio nel quale ci muoviamo, né il mare sul quale stiamo navigando" (ivi, p. 30). La cesura rappresentata dal 1989 è stata non a caso al centro di un ampio dibattito.

to: un anno dopo la pubblicazione de *Il Secolo breve* lo storico francese François Furet pubblicava, da una prospettiva antitetica rispetto a quella hobsbawmiana, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo* (1996), tracciando un bilancio liquidatorio e tutto in negativo dell'esperienza del socialismo reale (Furet 1995, p. 554); tra le più recenti pubblicazioni sulla vicenda socialista nel Novecento si ricorda, invece, *l'Eclisse della socialdemocrazia* (2010) di Giuseppe Berta il quale rintraccia le cause della dissoluzione della socialdemocrazia nel fallimentare progetto di addomesticamento del capitalismo che avrebbe dissipato qualsiasi tentativo di superamento radicale del sistema economico dominante.

Il presente lavoro persegue la finalità di ricostruire il percorso di rinascita intellettuale dell'idea di socialismo attraverso l'incrocio dialogico della prospettiva fraseriana e di alcuni autori che a partire dalla crisi del 2008 hanno re-interrogato tale concetto. In particolar modo, il contenuto dell'articolo è organizzato secondo la seguente struttura: dopo una disamina della prospettiva fraseriana sulla questione socialista proseguirò facendo interagire le traiettorie analitiche tracciate da Nancy Fraser e Axel Honneth nei due lavori che gli autori dedicano proprio a tale riconcettualizzazione: il già citato *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?* e *L'idea di socialismo. Un sogno necessario* (2016); passerò ad indagare la relazione che interseca il pensiero di Fraser e quello che il filosofo politico canadese – noto sostenitore del marxismo analitico - Gerald Allan Cohen ha formulato in *Why not socialism?*; infine prenderò in considerazione la visione programmatica immaginata dal sociologo marxista statunitense – attento studioso della stratificazione di classe e profondo sostenitore delle utopie concrete - Erik Olin Wright, contenuta nel testo *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia* (2018). Questi tre confronti sono finalizzati a far emergere – su aspetti diversi – le specificità dell'approccio fraseriano alla questione del rinnovamento del socialismo nel XXI secolo. Dal momento che, come vedremo, l'analisi fraseriana sul tema incrocia altre questioni al centro della sua riflessione – come ad esempio la giustizia e l'anticapitalismo – sarà impossibile esimersi da un confronto più ampio con diversi riferimenti della sua produzione.

Nancy Fraser e una sfida impellente: cosa vuol dire socialismo oggi?

Per evitare di incorrere in una confusione metodologica e per fissare i termini di paragone sull'argomento “socialismo” tra i filosofi citati è utile fare una premessa sul testo di Nancy Fraser *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*. In questo breve scritto la filosofa, rielaborando alcune intuizioni teoriche sullo statuto del socialismo contemporaneo che aveva già enucleato in opere precedenti (cfr. Fraser 2019; Fraser 2018). sottolinea

come il processo di rinnovamento di questo concetto sia indissolubile da una riflessione stringente sulle contraddizioni prodotte dal sistema capitalistico. L'autrice conduce la sua teoria in direzione anticapitalista adottando una categoria concettuale specifica: il capitalismo come un *ordine sociale istituzionalizzato*, ovvero un'embricatura interrelazionale tra il regno economico delle forze produttive e i regni non economici della sfera sociale. È proprio tale relazione inestricabile che renderebbe le condizioni di possibilità del capitalismo stesso come fa notare Facundo Nahuel Martin (Martin 2020, pp. 161-192). Il sistema non viene descritto più come una macchina auto-perpetuante che si fonda (e regola la società) sugli imperativi del libero scambio di mercato – tra i quali la spinta illimitata all'egoismo privato e l'illimitato desiderio di accumulazione – ma viene inquadrato come il legame interdipendente di quattro regni: il regno della riproduzione sociale che comprende il lavoro di cura dei figli e “le attività di sviluppo delle persone”; il regno dello sfruttamento ovvero il lavoro dipendente; il regno della natura non umana; infine, il regno dei beni pubblici che consta degli ordinamenti legali che “garantiscono – ad esempio – i diritti di proprietà” (Fraser 2020a, pp. 14-7).

Fraser inaugura una nuova prospettiva epistemica sul capitalismo, secondo la quale la sua intrinseca logica del valore modellerebbe “il mondo e la grammatica delle nostre vite” (Fraser 2019, p. 48). Ma a tal punto si pone un interrogativo: se la povertà, l'annientamento delle condizioni di una vita buona sono da imputare ai meccanismi cancerogeni del mercato capitalistico, la soluzione consiste nel superamento del mercato come modalità di sussistenza della società? È possibile ipotizzare una forma di convivenza più armonica tra il livello economico mercantile e il livello sociale e politico senza che il primo cannibalizzi il secondo? Attraverso il confronto tra la prospettiva di Nancy Fraser e quelle di Axel Honneth, Gerald Allan Cohen e Erik Olin Wright nei prossimi paragrafi cercheremo di far emergere quali risposte sono state offerte dalla filosofa americana a tali interrogativi.

Vita buona o giustizia sociale: uno slittamento concettuale solo formale?

L'indagine di Axel Honneth e Nancy Fraser si incontra nella medesima traiettoria: conservando il bagaglio analitico ereditato dalla Scuola di Francoforte, essi condividono l'idea secondo la quale un rinnovamento del socialismo può avvenire solo ripensando la tradizionale *teoria critica* alla luce della dialettica tra immanenza e trascendenza. È, infatti, su questo livello che si giocherà il rapporto tra Honneth e Fraser e le cui differenze emergono chiaramente nel testo *Redistribuzione o riconoscimento?*

Lotte di genere e disuguaglianze economiche (2020). Le due visioni muovono, specularmente, da due assunti comuni: il collasso del paradigma del lavoro e della produzione come principio di trasformazione immanente al processo storico, in quanto manifestazione degli auto-evidenti interessi proletari e lo sforzo teorico di legare la concezione di socialismo a quella di anticapitalismo. Secondo i due filosofi sottrarre all'intuizione socialista il suo contenuto sostanziale di critica antisistema significa svuotare la nozione stessa della sua forza trasformativa e farla albergare in un'area che trascende, dissolvendolo, il contatto con il reale. La costruzione di una nuova versione del socialismo deve fondarsi su tale embricatura analitica e congiungersi ad un'urgenza attuale incombente: evitare di cadere nel settarismo economicista tipico dei primi socialisti e della visione marxista tradizionale, che cristallizza le relazioni sociali in un unico punto della produzione ovvero quello tra proprietari dei mezzi di produzione e coloro che vengono sfruttati nella loro forza lavoro¹.

Se si esaminano le produzioni di Fraser e Honneth notiamo, infatti, l'articolazione di questa urgente idea: la prima – rigettando la rigidità monistica dell'economicismo che interpreta l'economia come una datità che si autopropaga e che addomesticando le norme sociali colonizzerebbe habermasianamente il mondo vitale – propone di riconsiderare “la nostra visione sia del capitalismo, sia del socialismo incorporando al loro interno i rapporti strutturali tra questioni che sono generalmente considerate secondarie, su tutte genere, sessualità, nazionalità, ecologia e democrazia” (Fraser 2020a, p. 7); il secondo si muove sulla stessa lunghezza d'onda quando rimprovera ai primi socialisti l'incapacità di “riconoscere la differenziazione funzionale” come tratto caratteristico delle società moderne e quindi di non concepire anche “la sfera privata dei domini sociali del matrimonio e della famiglia” come “un campo di applicazione dell'idea di libertà sociale” (*ibidem*). Un'idea di libertà sicuramente germogliata dai corpi riversati nelle strade della Francia del 1789, ma la cui aspettativa sociale è rimasta disattesa in quanto i primi socialisti “allorché tentarono di delineare il profilo delle relazioni familiari future, non fecero che ritornare sulla questione dei rapporti di produzione: si concentrarono unilateralmente sul ruolo della famiglia nel quadro dei rapporti di lavoro” (Honneth 2016, pp. 107-109) producendo un incorporamento funzionale della sfera intima nel processo economico. È sulla scia di tale critica che egli costruisce la sua teoria del riconoscimento attingendo alla proposta hegeliana di distinzione delle “diverse sfere d'azione a seconda dei loro compiti specifici” (*ivi*, p. 103). Honneth delinea, in tal modo,

¹ Come fa notare Giorgio Fazio: “non si tratta solo di de-mercificare il lavoro ma anche di risarcire tutto il mondo extra-economico dei lavori di cura, della tutela dell'ambiente, delle pratiche di una democrazia partecipativa”; (Fazio, 2020).

tre sfere di riconoscimento, ognuna delle quali è governata da un principio normativo diverso: la sfera dell'agire economico, quella delle relazioni personali e quella della formazione della volontà democratica (ivi, p. 113); l'interazione tra queste tre sfere è paragonata dal filosofo ad un organismo vivente in cui tutte le parti sono connesse funzionalmente (cfr. Romero Cuevas 2020, pp. 85-106).

Se ammettiamo l'idea secondo la quale non vi è un assorbimento perentorio delle sfere non economiche ma è necessaria una ristrutturazione democratica dei campi, allora è utile definire i principi guida che possono far vivere quello che Honneth definisce "il sogno necessario del socialismo": lo stesso rappresentante della scuola di Francoforte sottolinea come il fine di trovare "un'istanza di fatticità nel progresso sociale che spinge al di là del sistema sociale dato" (Honneth 2020, p. 226) impone lo sforzo teorico di stabilire "un punto di riferimento empirico" (Fraser 2020b p. 216). Quest'ultimo viene articolato all'interno della cornice teorica di vita buona che fonda il retroterra psicologico-morale della filosofia di Honneth e che trova la sua più compiuta realizzazione nella concettualizzazione dello sviluppo umano. Per essere più precisi, per Honneth un rinnovamento del socialismo che abbia il fine di "armonizzare i principi di libertà, uguaglianza e solidarietà" (Honneth 2016, p. 132) non può limitarsi "a migliorare una data concezione della giustizia sociale", ma deve inventare nuovi concetti che guardino al futuro e che possano essere rilanciati in un'ottica "postmarxista": "si tratta di individuare per i singoli elementi di teoria della società e della storia del socialismo classico delle formulazioni più astratte e conformi al nostro tempo" (ivi, pp. 72-3).

Se sia Honneth che Fraser condividono il presupposto secondo il quale bisogna far emergere "il potenziale normativo" dalla stessa realtà sociale in quanto "strettamente legato alla struttura degli interessi umani" (Honneth 2020, p.264), lo stesso non può dirsi per quel che concerne i paradigmi che i filosofi scelgono di adottare per avanzare la diagnosi del capitalismo. Secondo Nancy Fraser, ad esempio, costruire un nuovo ordine sociale significa stabilire tre assi della giustizia sociale – ovvero redistribuzione, riconoscimento e rappresentanza politica – in quanto, come evidenzia nel suo ultimo lavoro *Cannibal Capitalism* (2022), le innate tendenze autodestabilizzanti del capitalismo sono interrelate sia ad una dominazione di classe che alle asimmetrie di genere e sesso, razza, oppressione imperialista e dominio politico.

Già all'alba della grande recessione del 2008 in *La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato* (2012) la filosofa elabora una visione ampia della nozione di giustizia sociale partendo da una critica serrata al modo in cui nel presente essa viene teorizzata e applicata in ambito normativo e sociale. Fraser, infatti, mostra come

la comparazione diffusa della giustizia allo strumento della bilancia sia problematica: i due piatti che impersonificano le istanze antropologiche del giudice – il quale con l’istanza dell’equilibrio morale soppesa i meriti relativi alle rivendicazioni in conflitto – e del geografo – il quale con lo strumento della mappa configura le relazioni spaziali – peccano di un difetto di imparzialità, in quanto non soddisfano la complessità differenziale della “pluralità di forme di giustizia in competizione tra loro, di idiomi concorrenti per articolare le rivendicazioni” (Fraser 2008) e di un problema di inquadramento dei confini che delimitano il chi e il come della giustizia. Oggi, a detta della filosofa, dobbiamo confrontarci con ontologie incommensurabili tra loro in virtù del nuovo riallineamento post-westfaliano delle relazioni geopolitiche nel quale il criterio normativo per definire il chi della giustizia non può essere più l’unità territoriale ma deve coinvolgere un processo di deliberazione democratica più ampia. In tale spazio teoretico emerge la sfida di adottare un approccio trasformativo che fondi una visione democratica, post-occidentale e dialogica della giustizia come parità partecipativa (cfr. Ferrarese 2015) contra il travisamento metapolitico nel quale Stati occidentali ed élites transnazionali monopolizzano l’attività di definizione delle cornici di giustizia. (Fraser 2008).

Il punto di rottura tra Honneth e Fraser risiede proprio su questo terreno epistemologico: se per il primo il principio di riconoscimento equivale ad un principio regolativo dei processi sociali, motivo per cui per erodere le condizioni di “asservimento, coercizione, dominio e costrizione” (Honneth 2016, p. 124) è necessario fare ricorso ad “una concezione etica delle forme di partecipazione necessarie allo sviluppo umano” (Fraser 2020b, p. 252), per la seconda la distribuzione, il riconoscimento e la rappresentanza politica sicuramente generano tipi di ingiustizia analiticamente distinti (maldistribuzione, misconoscimento e travisamento) ma “non occupano sfere separate”, anzi – aggiunge la filosofa – “si compenetrano per generare modelli complessi di subordinazione” (ivi, p. 236).

Tuttavia, prescindendo da quello che Fraser ha definito con l’espressione “sofferenza prepolitica” o “psicologia quasi trascendentale” (ivi, p. 224; cfr. Baptista 2020, pp. 36-61) honnethiane delle differenze epistemologiche che sussistono tra essi è possibile inquadrare entrambi i sistemi di pensiero all’interno di una stessa cornice che trae le sue origini dalla concezione habermasiana di agire comunicativo: infatti, per entrambi l’origine di questi ordini di subordinazione è l’ostacolo alla partecipazione paritaria nell’interazione sociale.

Il campeggio come allegoria del socialismo

La figura del campeggio adottata da Gerald Allan Cohen in *Why Not Socialism?* è uno strumento simbolico per immaginare un modello di interazione socialista e democratico in cui tutti gli attori sociali si sentono partner della comunità. È, infatti, nella gestione e interazione di ciascun membro del gruppo del campeggio che possiamo vedere la realizzazione di alcuni principi costitutivi del socialismo: l'egualianza e la comunità. Nello specifico quest'ultimo principio è definito da Cohen come "il principio antimercato" per eccellenza (Cohen 2009, p. 39) in quanto fonte di autenticità e di dono: se il leitmotiv del sistema capitalistico è il desiderio infinito di accumulazione che incorpora il soggetto in una logica feticista, la reciprocità comunitaria rigetta per statuto questa modalità relazionale. Nel luogo ontologico del campeggio "io produco nello spirito di un impegno verso i miei simili: io desidero servire loro mentre sono servito da loro e ne traggio soddisfazione"; si tratta di un processo di soggettivazione basato sul tra delle relazioni che performa un vero e proprio meccanismo di riconoscimento reciproco non strumentale. L'interazione sociale eguale e comunitaria, in maniera speculare, svela e supera i caratteri di avidità e di paura che sottendono i rapporti di mercato capitalistico nel cui contesto comunicativo gli altri sono visti come "possibile risorsa di arricchimento e di minaccia al proprio successo" (ivi, p. 40-1).

Lo stesso Cohen avanza una critica fortemente morale a tale agire comunicativo (sulla scia di quella di Honneth) nel momento in cui lo definisce come un "orribile modo di vedere le altre persone" (*ibidem*). Si ricorda, infatti, che secondo Axel Honneth il riconoscimento è una componente fondamentale "per lo sviluppo umano di un'identità completa" (Fraser 2020b, p. 247).

Infatti possiamo notare come "l'autostima radicata nell'apprezzamento sociale del valore del proprio lavoro" o "la sicurezza in se stessi assicurata dalla cura amorosa" honnethiana (ivi, p. 244) corrisponde alla cooperazione comunitaria teorizzata da Cohen. O ancora, possiamo rivenire nei sentimenti di rispetto e simpatia che, attraverso il riconoscimento, conducono ad un' "autorelazione sana" (*ibidem*) il ragionamento coheniano secondo il quale se ognuno ha "simili opportunità per prosperare e per rilassarsi" tale condizione si rivela necessitante per la "prosperità e il relax altrui" (Cohen 2009, pp. 4-5)².

² In riferimento alla cooperazione comunitaria Stefano Petrucciani riferisce che: "la cooperazione socialista della dedizione disinteressata per il bene degli altri potrebbe essere intesa nel senso secondo il quale ognuno si adopera spontaneamente per il bene degli altri non perché pensa che gli altri faranno altrettanto in una situazione di recipro-

Se volessimo applicare questi criteri valoriali – della mutualità, dello spontaneo benessere collettivo che parte dal sé – alla fattualità della realtà sociale, la prospettiva teorica della parità partecipativa di Nancy Fraser è uno strumento importante per l’elaborazione di una *teoria critica* e “della pratica politica democratica” (ivi, p. 97). Già in *Che cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?* la filosofa esplicita che una visione ampia di socialismo deve “democratizzare la definizione stessa e i confini, le stesse strutture, che costituiscono il politico” (Fraser 2020a, p. 33) e costruire “meta aree deliberative”, nonché “spazi critici di dibattito in cui gli interlocutori discutono i meriti delle varie forme di partecipazione sociale” (Fraser 2020b, p. 252). Tale “lavoro metapolitico di ristrutturazione dei campi” (Fraser 2020a, p. 38) che ha come obiettivo quello di “rendere visibili i modi in cui le diseguaglianze sociali distorcono la sfera pubblica inclusiva, formalmente esistente, e interdicano l’interazione discorsiva al suo interno” (Fraser 2010, p. 109) secondo Fraser deve essere condotto a partire dalla riconcettualizzazione e storicizzazione di una categoria emblematica: quello di sfera pubblica. Mutuando tale concetto dal testo di Jürgen Habermas del 1962 – *Storia e Critica dell’opinione pubblica* – Fraser prosegue storicizzando le relazioni tra pubblico e privato nella società tardo-moderna al fine di tener conto dei processi di differenziazione funzionale e non incorrere nell’esito tragicamente fallimentare dei primi socialisti. Per la filosofa la coesistenza di formazioni sociali fortemente stratificate e multiculturali (ivi, p. 110) – ci costringono all’istituzione di una pluralità di sfere normativo-sociali affinché si garantisca la democratizzazione dei confini stessi di giustizia. L’obiettivo polemico di Nancy Fraser è la ripresa da parte di Habermas dell’originario, ma inespresso, “potenziale utopico” insito nel modello liberal-borghese di sfera pubblica. Nello specifico l’appello liberale ad una “libera discussione razionale” (ivi, p. 98-9) avulso dalla particolarità degli interessi privati è una mistificazione sottile ed escludente, che ha solo incoraggiato la reificazione di una classe emergente. Pertanto, non dobbiamo confrontarci solo con una mancata realizzazione della cornice normativa e del debole principio di parità partecipativa proclamato dall’ideale liberale ma soprattutto con una chiara scelta ideologica che ha rafforzato i privilegi di un gruppo sociale a scapito di altre sfere pubbliche: “la burocrazia pubblica” è stata così configurata come “il primo sito istituzionale per la costruzione del consenso, che definisce i nuovi modi di dominazione egemonica” (ivi, pp. 101-4).

Da qui la necessità di operare un vero e proprio “slittamento gestaltico” (ivi, p. 103) del concetto di sfera pubblica che tenga in considerazione

ne i “contro-pubblici subalterni” (ivi, p. 111) vale a dire sfere pubbliche marginalizzate che per conquistare il proprio spazio di azione comunicativa hanno inventato nuove “vie di accesso ai discorsi pubblici della vita politica”: è il caso degli afro-americani statunitensi che nel periodo 1880-1920 hanno scelto di farlo nell’unico posto “in cui potevano farlo”, ovvero “la chiesa nera” (ivi, p. 102).

La sfera pubblica globale a cui si ispira Habermas, per Nancy Fraser è una campana di vetro per pochi eletti in quanto “i membri dei gruppi subordinati non hanno arene per la deliberazione circa le loro esigenze, i loro obiettivi e strategie” (ivi, p. 111): se la speranza originariamente coltivata da questo luogo era quello di neutralizzare tutte le differenze di status legate a “differenze di nascita, di fortuna, di capacità”, la realizzazione di questo ideale si è dovuto scontrare con degli “impedimenti informali alla parità partecipativa” (ivi, p. 106). Infatti, l’astrazione normativa del “siamo formalmente tutti uguali” ed il processo di spersonalizzazione dai caratteri soggettivi di ciascuno che risponde al dispositivo del “come se” (*ibidem*), fondato sull’eguaglianza astratta della legge formale, hanno messo tra parentesi le disparità di status impedendo, in tal modo, l’istituzionalizzazione di un’arena d’interazione discorsiva realmente accessibile.

Per Nancy Fraser è doveroso, pertanto, alla luce delle risorse concettuali fornite da Habermas, ripensare il concetto di sfera pubblica in un’ottica post borghese che invece di estromettere le disuguaglianze sociali le elimini (cfr. ivi, p. 116) alla radice consentendoci di “prefigurare un ruolo più significativo per (almeno alcune) sfere pubbliche autonome dalla mera formazione di parere autorevole, rimosso dal processo decisionale” (ivi, p. 124).

Sebbene la filosofa evidenzi come il compimento di un progetto socialista trasformativo non possa essere ridotto ad un unico approccio disciplinare – ma necessiti di un dialogo che intersechi sia *framework* di definizione teorica che di ripensamento degli strumenti programmatici-, in *Fortune del femminismo* si possono rinvenire degli esempi propositivi che chiarificano il possibile uso applicativo del concetto di parità partecipativa citato.

Infatti, in tale testo Fraser promuove una risignificazione e ristrutturazione globale dell’ordine di genere centrato sulla “cura universale” (Fraser 2014, p. 163): ancorata al principio mobilitativo della parità partecipativa – o meglio, come risultato del percorso fenomenologico che muove da tale categoria – la filosofa delinea una nuova visione del lavoro. In contrapposizione al modello del *breadwinner* universale – tipico della concezione post-industriale della società – che “trasferiva la maggior parte del lavoro di cura al mercato e allo Stato” (ivi, p. 157) deresponsabilizzando nuovamente l’uomo dalle attività di cura, il modello supportato

da Nancy Fraser universalizza l'attuale archetipo che femminilizza queste attività – naturalizzandole – e ne sottolinea l'intrinseca necessità ad una sua estensione al genere maschile che in tal modo non seguirebbe più un percorso differente e più privilegiato nel mondo produttivo. L'autrice sostiene, infatti, che “tutti gli impieghi lavorativi sarebbero progettati per lavoratori che hanno responsabilità di cura; tutti avrebbero una settimana lavorativa più breve rispetto all'attuale impiego a tempo pieno; tutti sarebbero supportati da servizi a sostegno dell'occupazione” (ivi, p.163). Inoltre, è necessario – per contrastare la povertà e la marginalizzazione delle donne nel mondo lavorativo – attuare misure di welfare sussidiarie: a tal proposito, sarebbe utile “il modello di base dell'assicurazione sociale [...]” vale a dire “indennità sufficientemente generose che potrebbero proteggere dalla povertà le famiglie di madri sole durante i periodi di lavoro di cura a tempo pieno” (ivi, p.158). In questo modo si delinea un modello incentrato sulla giustizia di genere che è generato dal principio teorico della parità partecipativa tra donne e uomini e lo coltiva nelle sue pratiche.

L'utopia del socialismo che incontra il reale

Prima di addentrarci nell'aspetto più programmatico dell'analisi sulla parità partecipativa ricapitoliamo, in breve, i punti che legano le narrazioni dei filosofi fino ad ora analizzati.

Nell'inquadramento teorico dipinto fin qui Axel Honneth, Nancy Fraser e Gerald Allard Cohen approdano in un unico punto, ovvero la rivendicazione di una piena partecipazione paritaria all'interazione sociale, sia in negativo come strumento per avanzare una diagnosi del capitalismo, sia in positivo, come motore fondativo di una società socialista. Arrivati a tal punto, gli interrogativi diventano sempre più stringenti: come possiamo rendere prassi il processo di deliberazione collettivo o di cooperazione comunitaria in una realtà sociale iperglobalizzata e fortemente frammentata? Rispondere a dei quesiti così complessi richiede risorse altrettanto complesse che, però, non riusciranno a colmare in linea definitiva una questione di tale portata: questa tensione infinita, non casualmente, rievoca la lettura materialistica dei processi storici adottata da Karl Marx. Riecheggiando l'idea secondo la quale le categorie economiche non sono avvolte da una luce di eternità ma seguono il flusso del divenire storico, possiamo sostenere che anche gli strumenti per rendere prassi questa tensione utopica devono essere valutati nel loro tempo storico.

A tal proposito l'incontro con la prospettiva del sociologo Erik Olin Wright in *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo* (2018) ci permette di guardare al di là dell'o-

stacolo evidenziato dalla stessa Fraser secondo la quale solo con “gli sforzi combinati di attivisti e teorici” (Fraser 2020a, p. 35) le intuizioni acquisite potranno entrare in sinergia con la realtà: in tal modo scoperciare i punti di ancoraggio e di rottura tra Wright e Fraser sarà l’obiettivo di questa sezione del saggio. Che cosa lega l’idea strategica di erosione del capitalismo teorizzata da Olin Wright e la conseguente questione di quello che quest’ultimo chiama agente collettivo alla concezione di politica del bisogno e del principio organizzativo “niente mercati in cima, niente mercati alla base, ma possibilmente qualche mercato nel mezzo” (ivi, p. 43) indagate, invece, da Nancy Fraser?

Per poter elaborare un progetto che rispetti la differenziazione strutturale della società è necessario innanzitutto, secondo l’autore, partire dalla domanda sul perché essere anticapitalisti. Allo slogan annunciato da Margaret Thatcher negli anni 80 “There is no alternative”, Olin Wright sceglie di far risuonare le parole rivoluzionarie del *Forum sociale mondiale* pronunciate due decenni dopo: “un altro mondo è possibile”, davvero possibile.

Pertanto, la questione da porsi non riguarda la plausibilità della progettualità di un ordine sociale, economico e culturale alternativo, ma piuttosto la realizzabilità di quest’ultimo ai fini di “un’alternativa credibile” (Wright 2018, p. 83) che determini “una trasformazione sociale desiderabile” (ivi, p. 52).

A tal proposito, il sociologo esamina le cinque strategie perseguite storicamente dalle lotte anticapitalistiche – rompere, smantellare, riformare/addomesticare, resistere, fuggire – e ritenendole fallaci nella costruzione di nuove istituzioni emancipatorie le combina simultaneamente al fine di ipotizzare una sesta strategia radicalmente più trasformativa: l’erosione del capitalismo. Le prime cinque vie di fuga in particolare vengono esaminate da Wright alla luce di tre coppie di fondamenti normativi della giustizia sociale ereditati della Rivoluzione francese: eguaglianza/equità, democrazia/libertà, comunità/solidarietà (ivi, p. 21). Se la “classica logica strategica dei rivoluzionari” (ivi, p. 53) di rottura del capitalismo a livello del sistema è implausibile, considerati gli esiti storicamente fallimentari delle prove rivoluzionarie del XX secolo (ivi, p. 57), le altre quattro logiche si configurano solo come la panacea ai mali del capitalismo. Infatti, lo stesso Wright ammette che queste strategie non estirpano alla radice le forme di ingiustizia, marginalizzazione e spoliatura connaturate al sistema capitalistico, ma ne limitano solo i danni: utilizzando la metafora del gioco, egli paragona la società ad un vero e proprio campo sportivo nel quale esistono due gerarchie di regole, quelle fondamentali e quelle accessorie. Se la trasformazione delle prime determina un cambiamento della “natura specifica del gioco”, l’intervento sulle seconde incoraggia soltanto dei cambiamenti “sulle possibilità di movimento nel gio-

co”. Quindi, applicando questa “tripletta gioco/regole/movimenti” alle logiche di trasformazione sociale succitate perveniamo alla conclusione per cui secondo Wright: “rompere il capitalismo è una strategia definita a livello di quale gioco giocare; smantellare e temperare il capitalismo sono definiti in termini di regole del gioco; resistere e fuggire il capitalismo operano a livello di movimenti entro il gioco” (ivi, pp. 71-3).

Per Olin Wright esiste, pertanto, un’unica configurazione strategica che incide sulla natura del gioco, ovvero al livello di sistema: l’erosione del capitalismo. Quest’ultima viene descritta come una combinazione di “cambiamenti dall’alto delle regole del gioco” che hanno il fine di neutralizzare i danni peggiori del sistema e “visioni più anarchiche dal basso per creare nuove relazioni economiche che incarnano aspirazioni emancipatorie” (ivi, p. 80). Ciò che emerge da questa modalità interrelazionale *top-down* e *bottom-up* è un profilo peculiare di lotta al capitalismo che lo stesso Wright ha cura di mettere in rilievo per evitare di cadere nella spirale funzionalista d’ispirazione hegeliana che compara il sistema sociale ad un organismo vivente: per l’autore l’immagine simbolica da abbracciare per un’analisi del capitalismo che rispetti la sua complessità differenziale è quella di un ecosistema naturale simile ad un lago. Il *prime mover* a fondamento di questa idea è che le parti costituenti tale sistema non assurgono ad una funzione specifica come quelle di un organismo vivente, ma piuttosto si tratta di un “ecosistema di parti interattive legate da interazioni mutevoli”, nel quale anche l’introduzione di specie aliene di pesci, annidate in qualche piccola nicchia del lago, può sopravvivere. Pertanto, il carattere spontaneamente mutevole della natura può rendere possibile l’integrazione sistemica di specie estranee e addirittura fare in modo che queste possano prosperare “ed infine spodestare la specie dominante” (ivi, pp. 77-8): tale specie è rappresentabile con la figura dell’agente sociale in quanto “iniziatore cosciente di atti in un universo di significato” (ivi, p. 145), che acquisendo un carattere collettivo può perseguire il fine di un ribaltamento del sistema capitalistico.

Ma come si rende prassi questo percorso trasformativo? Per rispondere a questo interrogativo proseguirò nel seguente modo: farò interagire l’idea di reddito di base incondizionato promosso da Wright come strumento che “aiuterebbe non solo a sostenere le cooperative orientate al mercato, ma favorirebbe anche la scelta di attività economiche di economia sociale/solidale non di mercato” (ivi, p. 100) e la diagnosi formulata da Fraser sulla dipendenza dal welfare nell’era post-industriale con un focus sulla nozione di giustizia di genere.

Nancy Fraser in *Fortune del femminismo* presenta una minuziosa analisi sulla genealogia della dipendenza nella quale problematizza il processo di stigmatizzazione incoraggiato dall’era post-industriale nei confronti delle categorie che, in virtù del proprio status, erano obbligate ad affi-

darsi alle politiche welfaristiche dello Stato: la filosofa si pone il fine di decostruire le credenze diffuse nel senso comune e illuminare i conflitti contemporanei (cfr. Fraser 2014, p. 105). Fraser sostiene che nell'era del dominio della tecnica e del feticismo delle merci, in cui tutto è sottoposto all'imperativo della scelta individuale e del consumo, l'uso del termine dipendenza sia diventato normativamente carico di accezioni dispregiative. Tale connotazione negativa ha assunto diverse configurazioni: ad esempio a causa della proliferazione di discorsi psicologici e medici si è performata l'equazione morale della dipendenza come patologia e disturbo comportamentale: un processo che ha storicamente schiacciato prevalentemente le donne. Infatti, negli anni Cinquanta gli assistenti sociali additavano come dipendenti tutte le madri sole incapaci di provvedere con le proprie forze al proprio benessere e a quello dei propri figli. L'aspetto interessante che mette in evidenza Fraser è che con il passare del tempo questo fenomeno di patologizzazione è stato in maniera progressiva incorporato nelle istituzioni assumendo la forma socialmente accettata anche oggi secondo la quale è "il merito individuale a produrre determinati risultati" (ivi, p. 124). A tal proposito, il sistema Jim Crow – l'insieme di leggi discriminatorie e fortemente razziste applicate negli Usa tra il 1870 e il 1960 che "negavano ai neri i loro diritti, li sottoponevano all'umiliazione pubblica e perpetuavano la loro emarginazione economica ed educativa" (Blakemore, 2020) – è l'esempio paradigmatico di come i rapporti strutturali di subordinazione intrinseci al sistema capitalistico non venissero presi in considerazione nella critica politica alla dipendenza. Quest'ultima veniva era usata come vettore per colpevolizzare le classi più povere che venivano accusate di incapacità individuale.

Tale disamina storica viene usata da Fraser per illuminare a critica lo schema delle politiche istituite dallo Stato welfaristico del dopoguerra: in particolare, l'oggetto polemico è rappresentato dal sistema di protezione sociale (oltretutto valorizzato, assieme al polo delle forze di mercato, dall'intuizione teorica di Polanyi del duplice movimento sviluppato ne *La Grande Trasformazione*) che secondo la filosofa ha "normalizzato la dipendenza delle donne" (Fraser 2014, p. 280) precludendo loro "la possibilità di partecipare pienamente, alla pari con gli uomini, alla vita sociale" (*ibidem*). L'obiettivo di Fraser è, infatti, quello di allineare il doppio movimento presupposto da Polanyi con il polo della tutela sociale di modo tale da "rompere il legame spurio tra gerarchia sociale e dipendenza che è una caratteristica universale della condizione umana" (ivi, p. 281). Infatti, tale condizione si estende anche ad altre categorie della società che vengono razzializzate ed espropriate anche della loro condizione giuridica che non li riconosce come cittadini: tra questi, Fraser in *Capitalismo Cannibale* cita le persone che appartengono alla cosiddetta "linea di colore globale" vale a dire persone di colore alle quali, addirittura, viene

negato l'accesso alle cure (Fraser 2022, p. 113) o a tutte le persone che sono senza tetto, muoiono di fame, sono disoccupate (ivi, p. 55).

Se volgiamo lo sguardo al presente il caso italiano del Reddito di Cittadinanza, cavallo di battaglia fazionistico e di scontro ideologico è un esempio di questo processo di stigmatizzazione. Le dichiarazioni della neo-presidente del Consiglio Giorgia Meloni – “il Reddito di cittadinanza ti lascia dove sei, il lavoro può portarti ovunque” (Broder 2023) – o le parole del manager di Verzuolo Flavio Briatore – secondo le quali “i giovani non vogliono lavorare. Colpa del reddito di cittadinanza” (Del Corno 2022) – parlano chiaro: è in atto una battaglia ideologica che si sta radicando nel senso comune e che individua l'origine della povertà, della marginalizzazione e dell'esclusione sociale nel singolo individuo, nella sua indolenza nel rifiutare offerte di lavoro, dimenticando che queste, molto spesso, sono poco remunerative e vere e proprie forme di sfruttamento. D'altronde le parole di Meloni e Briatore – tacciando le richieste welfaristiche di essere un capriccio – non fanno altro che ipostatizzare “i rapporti sociali nelle specifiche caratteristiche di individui e gruppi” (Fraser 2014, pp. 130-4) e quindi di rappresentare gli stessi come limiti del sé piuttosto che come ostacoli interposti da un sistema che viola i principi di eguaglianza, libertà, democrazia e comunità che, invece, dovrebbero costituire la base di un ordine socialista.

Tuttavia, nelle teorie prese in analisi - fatta eccezione per quella di Fraser – la dimensione di genere attraverso cui poter interpretare e perseguire il sogno socialista è manchevole: come sottolinea Fraser, invece, le categorie economiche e politiche non sono neutre ma ideologicamente orientate ad un'integrazione del genere come strumento escludente e discriminante: così come “i concetti fondamentali di lavoratore, consumatore [...] hanno un sottotesto di genere e sono pertanto concetti economici di genere; allo stesso modo, il concetto di cittadinanza ha un implicito sottotesto di genere, cosicché è piuttosto un concetto politico di genere” (ivi, p. 53).

Il grande progetto di trasformazione socialista per poter dissolvere l'ordine della governance in cui prospera il neoliberalismo capitalista deve dotarsi, secondo Fraser, di una configurazione di genere e impegnarsi, pertanto, nell'ottica di una giustizia di genere. Il capitolo conclusivo di *Fortune del femminismo* – intitolato non casualmente *Femminismo, Capitalismo e l'astuzia della storia* – esplica chiaramente l'intento polemico rivolto al “pericoloso legame” (Fraser 2013, p. 263) tra femminismo di seconda generazione e neoliberalismo: quest'ultimo sembra assumere il potere ammaliatore della sirena decantata nei poemi omerici che seduce e rende preda il femminismo. La rottura con questo “doppio neoliberalista” (ivi, p. 264) e la costruzione di un soggetto antagonista a questo dominio politico, economico e culturale

che in maniera perversa ha flirtato con le rivendicazioni antieconomiciste e di riconoscimento femministe e le ha cooptate nei suoi discorsi di significazione politica costituisce una condizione di possibilità trasformativa importante. Questa postura egemonica non va intesa – tuttavia – come l’adozione di un elemento di necessità determinista che descrive il movimento femminista come l’unico settore particolare della società capace di far crollare il sistema capitalistico ma implica l’urgenza di un punto di vista teorico-critico di genere senza il quale il rapporto di subordinazione della sovrastruttura alla struttura e di affinità intellettuale tra le rivendicazioni particolariste del femminismo e le proiezioni universalistiche del neoliberalismo rimarrà sempre saldo.

Conclusioni

Le teorie degli autori qui analizzati affrontano la spinosa questione di rinnovare le risorse teoriche, strategiche e utopiche del socialismo, depauperate negli anni intercorsi tra la caduta del Muro di Berlino e la crisi finanziaria del 2008. A conclusione di questo lavoro possiamo constatare, ad esempio, come la nozione di utopia sia stata il *fil rouge* che ha connesso le teorie di Nancy Fraser, Gerald Allan Cohen e Olin Wright: se come fa notare George Lawson lo schema che sta alla base dell’utopia è sia un “mezzo per immaginare il futuro” che una “particolare lettura del passato e del presente” (Lawson 2008, p. 886). È, difatti, proprio lo sforzo di tessere un legame tra intuizione teorica e programmazione politica che sta alla base degli schemi concettuali analizzati.

Un connubio di ideologia – da intendere come la spiegazione di ciò che è – e di utopia – intesa come strumento immaginativo di ciò che potrebbe essere – può far ritrovare “un senso all’incertezza del mondo contemporaneo” e ripulirlo dall’insicurezza e dalla paura. Ad ogni modo, però, è necessario schermarsi anche dalle insidie e dai pericoli insiti in queste visioni desideranti, poiché si potrebbe rischiare di cadere in quella che secondo Lawson è la trappola di Nancy Fraser: nel tentativo di spingersi oltre le frontiere imposte dal quadro westfaliano, la filosofa ha astratto “le cornici normative dal tempo, dallo spazio e dalla storia” (ivi, p. 887) facendo un uso trascendentale di concetti come globalizzazione e democrazia, quasi smarrendo il contatto con il contesto degli interessi umani. Si tratta di una critica avanzata anche da Giorgio Fazio (2021, pp. 35-52) in riferimento al ruolo – poco definito da Fraser – sui principi della costituzione democratica e sulla conciliazione tra “populismo progressivo” e la cornice post-westfaliana.

Malgrado nel pensiero di Nancy Fraser siano presenti contraddizioni e limiti, il suo impegno teorico – condiviso tra gli autori al centro di questo

articolo – è estremamente ambizioso: far rivivere il sogno sepolto sotto le macerie dell'anticomunismo alla luce dell'instabilità politica, economica e sociale che abita i nostri tempi. In questo caso la risorsa concettuale dell'utopia realistica può, difatti, venire in aiuto al fine di socializzare tale carico in un processo di immaginazione collettivo.

Difatti, tale operazione epistemologica è al centro del pamphlet *“Il vecchio Muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberalismo progressista a Trump e oltre”* – laddove Fraser con una tagliente invettiva contro la simbiosi pericolosa (in)generata dalla relazione tra il sistema reazionario (rappresentato in campo statunitense dal blocco egemonico trumpiano) e il modello del neoliberalismo progressista (incarnato dal politico, nonché ex presidente statunitense, Bill Clinton) assume la scelta coraggiosa di difendere la logica politica sottostante alla categoria valoriale del populismo. Sposando la rivisitazione di populismo tracciata da Ernesto Laclau in *La Ragione Populista*, vede nel linguaggio retorico che abita il populismo un'alternativa al dominio discorsivo imposto dal neoliberalismo: l'immaginazione di un universo politico nuovo che contrasta l'articolazione divisiva tra “immigrati, persone di colore, mussulmani, LGBTQ+” e “l'uomo bianco” (Fraser 2019, p. 69). Non si tratta di un “ideale da raggiungere” (ivi, p. 68) ma di “un programma di transizione” (*ibidem*) che volge lo sguardo a quel 99% della popolazione che viene imprigionata dalla e nella morsa del cannibalismo capitalista. Un populismo di sinistra per il 99% come araldo di un “socialismo democratico” (*ibidem*) potrebbe, in effetti, essere lo slogan del progetto di utopia reale prospettato da Nancy Fraser a favore, quindi, di una “riduzione dell'orario di lavoro, di salari decenti e sufficienti per non dover cercare più di un lavoro” (ivi, p. 75), di “una sanità pubblica universale, che copra, ovviamente” ribadisce la filosofa “il congedo di maternità e l'aborto libero” (ivi, p. 73).

Bibliografia

- Berta G. (2009), *Eclisse della socialdemocrazia*, Il Mulino, Bologna.
- Blakemore E. (2020), Le leggi di Jim Crow hanno creato un altro tipo di schiavitù, in *«National Geographic»*, 17/02/2020, link: <https://www.nationalgeographic.it/storia-e-civiltà/2020/02/le-leggi-di-jim-crow-hanno-creato-un-altro-tipo-di-schiavitù#:~:text=Dopo%20la%20guerra%20civile%2C%20gli,Crow%20le%20ha%20rese%20vane> (ultima visualizzazione 06/02/2023).
- Broder D. (2023), Il mondo del lavoro secondo il governo Meloni, in *«Internazionale»*, 3/01/2023, link: <https://www.internazionale.it/magazine/david-broder/2023/02/02/il-mondo-del-lavoro-secondo-il-governo-meloni> (ultima visualizzazione 06/02/2023).
- Del Corno M. (2022), Dopo Borghese anche Briatore contro i giovani che vogliono essere pagati per lavorare. E riparte con l'attacco al Reddito di cittadinanza

- za, in «*Il fatto quotidiano*», 17/04/2022, link: <https://www.iffattoquotidiano.it/2022/04/17/dopo-borghese-anche-briatore-contro-i-giovani-che-vogliono-essere-pagati-per-lavorare-e-riparte-con-lattacco-al-reddito-di-cittadinanza/6562597/> (ultima visualizzazione 06/02/2023).
- Facundo Nahuel M. (2020), Nancy Fraser: de la redistribución a la crítica del capitalismo, in «*Dianoia*», (65) (85), pp. 161-192.
- Fazio G. (2021), Capitalism, Socialism and Democracy in «*Philosophy and Public Issue (New Series)*», 11, pp. 35-52.
- Id., Il contributo di Nancy Fraser al dibattito su un nuovo socialismo democratico in «*Filosofia in movimento*», link: <https://filosofiaimovimento.it/il-contributo-di-nancy-fraser-al-dibattito-su-un-nuovo-socialismo-democratico-per-un-inquadramento-critico-generale/> (ultima visualizzazione: 17/01/2023).
- Ferrarese E (2015). Nancy Fraser and the Theory of Participatory Parity in «*Books and Ideas*», 14/09/2015, link: <https://booksandideas.net/Nancy-Fraser-and-the-Theory-of-Participatory-Parity.html> (ultima visualizzazione 17/01/2023).
- Ferreira Baptista V. (2020), The critique of justice in the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth: notes toward a critical theory, in «*Revista Argentina de Ciencia Política*», (1) (25), pp. 36-61.
- Fraser N. (2022), *Cannibal Capitalism: how our system is devouring democracy, care and the planet and what we can do about it*, VersoBooks, Londra-New York, Ebook version.
- Ead. (2020a), *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, Castelveccchi, Roma.
- Ead. (2020b) La dilatazione distorta del riconoscimento: replica ad Axel Honneth, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Roma, pp. 535-609.
- Ead. (2019a), *Capitalismo. Una conversazione con Rabel Jaeggi*, Meltemi, Roma.
- Ead. (2019b), *Il vecchio muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberalismo progressista a Trump e oltre*, OmbreCorte, Verona.
- Ead. (2014), *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, OmbreCorte, Verona.
- Ead. (2010), *La giustizia incompiuta. Sentieri del Post-Socialismo*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Ead. (2008), *Scales of justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge.
- Furet F. (1995), *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano.
- Hobsbawm E.J. (2014), *Il secolo breve 1914-1991*, Rizzoli, Milano.
- Honneth A. (2016), *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano.
- Id. (2020), Il senso del riconoscimento: una replica alla replica in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Roma, pp. 646-700.
- Lawson G. (2008), A realistic utopia? Nancy Fraser, cosmopolitanism and the making of a just world order, in «*Political Studies*», 56(4), pp. 881-906.
- Petruciani S. (2018), Axel Honneth e il ripensamento del socialismo in «*Teoria Critica*», (VI) (1), pp. 1-18.
- Piketty T. (2020), *Capitale e ideologia*, La Nave di Teseo Editore, Milano.

- Romero Cuevas J. M. (2020), El socialismo como crítica inmanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth, in J. M. Romero Cuevas e J. A. Zamora Zaragoza (a cura di), *Crítica Inmanente De La Sociedad*, Anthropos, Barcellona, pp. 85-106.
- Wright E. O. (2018), *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo*, Edizioni Punto Rosso, Milano.

Nancy Fraser e il dibattito sul socialismo nel XXI secolo

Socialism and the 21st century are the symbolic words of the present paper: in fact, the aim of this paper is to re-signify the concept of socialism analyzing the historical rupture brought about by the great recession of 2008 through the analytical visions of Nancy Fraser, Erik Olin Wright and Gerald Allan Cohen. This dialogue provides us a multi-perspective key on socialism such as to operate a creative and critical renewal of the concept itself. In fact, the historicization of the mentioned notion turns out to be a necessary requirement without which any attempt to rethink socialism would be in vain and unsuccessful.

KEYWORDS: socialism, capitalism, justice, cooperation, community.