

M

Un'utopia possibile



Tra ordine e caos Andrea Papi

1998

TRA ORDINE E CAOS

un'utopia possibile
di Andrea Papi

INDICE

Introduzione di Eugen Galasso	pag. 4
Parte prima: ANTE/FATTO ANZI ANTE/PENSATO	
Capitolo 1: ATTRIBUZIONE DI SENSO	pag. 5
Capitolo 2: VERITÀ SENZA CERTEZZE	pag. 10
Capitolo 3: NON CERTEZZA EPISTEMOLOGICA	pag. 15
Capitolo 4: ENTITÀ LEGITTIMANTE	pag. 20
Parte seconda: IL PROBLEMA POLITICO E I SUOI SENSI	
Capitolo 5: TRA UTOPIA E REALISMO	pag. 25
5a) Un tentativo di definizione	pag. 25
5b) Cosa va bene e cosa non va	pag. 27
5c) Il sogno come stimolatore per l'azione politica	pag. 29
Capitolo 6: PER UNA TENSIONE EUDEMONISTICA OLTRE LA MODERNITÀ	pag. 34
6a) Voglia di star bene	pag. 35
6b) In parallelo il sorgere della modernità e delle utopie moderne	pag. 36
6c) La fine delle utopie ottocentesche	pag. 39
Capitolo 7: LE CATEGORIE CONCETTUALI DEL PROBLEMA POLITICO	pag. 44
7a) I gangli nervosi del problema politico	pag. 46
7b) Il Potere	pag. 47
7c) Il Governo	pag. 49
7d) L'Autorità	pag. 50
7e) Le Gerarchie	pag. 52
7f) Il Dominio	pag. 55
7g) Epilogo riassuntivo	pag. 56
Capitolo 8: LE CATEGORIE TELEOLOGICHE DEL PROBLEMA POLITICO	pag. 60
8a) La Libertà	pag. 62
8b) La Giustizia	pag. 66
8c) L'Uguaglianza	pag. 68
8d) Secondo epilogo riassuntivo	pag. 72
Capitolo 9: LO STATO	pag. 74
9a) La sovranità territoriale	pag. 76
9b) Il declino dello stato nazione	pag. 78
9c) Entità simbolica	pag. 81
9d) Senza stato?	pag. 83
Capitolo 10: LA DEMOCRAZIA	pag. 86
10a) La democrazia in una realtà non democratica	pag. 89
10b) È possibile la democrazia?	pag. 92
Capitolo 11: L'ANARCHIA	pag. 96
11a) L'anarchia degli anarchici	pag. 97
11b) Ordine e caos	pag. 101
11c) È possibile l'Anarchia?	pag. 103
Capitolo 12: L'UTOPIA POSSIBILE	pag. 107
12a) La Democrazia Anarchica	pag. 109

12b) All'interno della complessità	pag. 110
12c) Sperimentazione sistematica	pag. 113
RIFLESSIONI FINALI	pag. 117
BIBLIOGRAFIA	pag. 118

INTRODUZIONE

di Eugen Galasso

*È raro che un trattato di teoria politica risalga a questioni fondamentali e fondanti, quali “che cos’è libertà, che cosa scelta” ecc. In genere ci si perde nelle definizioni meramente autoreferenziali, tautologiche, incespinando tra quanto viene semplicemente dato per scontato e quanto si cerca di dimostrare. In questo libro di Andrea Papi, invece, noto come autore di un’opera politica precedente (1985) e di un libro di poesie, ma anche di molti articoli-testi di commento politico (e non solo, nel senso che non si limitano mai alla prassi politica spiccia, empirica) apparsi sulla rivista A, ma anche altrove, nulla è scontato. Alla luce delle *débacle* storiche del nostro tempo, che vedono il crollo di teorie politiche sedicenti scientifiche, che invece mascherano margini anche notevoli di “utopismo”, Papi, che pure parte da un lungo impegno politico diretto in campo libertario, ma che da qualche anno rifiuta l’attività condotta nel movimento anarchico, rimette in discussione tutto, pur senza sofismi inutili né fumisterie da dubbio iperbolico. Se il socialismo libertario a cavallo tra i due secoli dava per scontato un “mutuo appoggio” magari fondato (?) su modelli naturalistici (Kropotkin), se l’individualismo libertario invece assolutizzava l’Unico quasi come principio ontologico di una (possibile ma non necessaria) ricongiunzione sociale, oggi l’approccio a temi simili non potrà più essere di questo tipo, come Papi esplicita con efficacia varie volte, ma dovrà essere interdisciplinare, tenendo conto delle scienze umane ma anche di quelle naturali e logico-matematiche, che del resto da anni registrano teorie del caos e/o della catastrofe (Prygogine, Thom). Se il libertarismo d’antan era sicuramente positivista, ritenendo di aver trovato in alcuni modelli (analogia uomo-natura, mutuo appoggio, ecc.) la *clavis* universale per spiegare la realtà sociale, ora nessun modello può pretendersi esaustivo, pena il dogmatismo o comunque lo schiacciamento/l’omologazione su schemi ricevuti e aprioristicamente accettati. Andrea Papi ci conduce per mano o “per testa” (così verrebbe da dire) per sentieri/passaggi che altrimenti non percorreremmo, se non ci fosse qualcuno che rischiera (ma senza alcuna connotazione illuministica o educazionista) il nostro cammino.*

L’analisi rimanda alla sintesi, la sincronia alla diacronia (pur se questo non è affatto un “libro storico” nell’accezione generalmente usata), il libro si intende come testo completo su problemi nell’oggi ineludibili al di là di convinzioni personali. Chi scrive spesso si trova in disaccordo su vari punti, su parecchie conclusioni, ma anche nel caso si trovi a dissentire (dove spesso il dissenso è magari legato a proprie passioni-concezioni inveterate più che meditate e criticamente ri-esaminate) deve riconoscere il rigore assoluto del procedimento seguito, senza che il tutto si riduca mai a un trattato “neutrale”, asettico. Le nostre scelte politiche, specie se si allontanano dalle “vie maestre” tracciate dal potere, sono certo questione di razionalità, anzi meglio di ragionamento, ma eliminare la componente emotiva, quasi istintuale (verrebbe da dire “questione di DNA”, se non fosse una metafora riduzionista e di nuovo scientismo) non è possibile, anzi guai a chi si azzardi a farlo. Richiamandoci all’endiadi pasoliniana “Passione e ideologia”, siamo liberi di sostituire il secondo termine, se lo rifiutiamo (allora si dovrà dire “teoria, tesi o ipotesi sociale, idea o altro”), ma il primo proprio non potremo toglierlo/rimuoverlo. Sempre che non siamo “bloccati”, così “caratterialmente corazzati” da rifiutare ogni metodologia creativa, la “passione” è il play-la molla ineliminabile di ogni agire umano importante, tanto più se ci si muove in campo sociale e politico; anche qui usiamo volutamente e consapevolmente i due termini, perché, anche in questo caso, Papi toglie le false separazioni, le dicotomie sospette, che staccavano i due livelli. Se “politica”, significa che ci occupiamo dei problemi della polis, allora non si vede come si possa farla, anche credendo di rifiutarla o di non occuparsene (qualunque sia di origine neo-clericale, arcidiffuso da noi): qualunque mossa, gesto, parola o tipo di comunicazione, cioè, è una forma di “politica”, al di là di come poi ci rapportiamo in teoria a questa categoria.

Prima Parte: ANTE/FATTO ANZI ANTE/PENSATO

Capitolo 1: ATTRIBUZIONE DI SENSO

«Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia.» (1)
 Con queste parole, più constatative che riflessive, Camus dà inizio al suo lungo saggio giustificativo del suicidio, proposto come atto conseguente alla presa di coscienza che il senso della vita risieda nell'assurdo.

C'è qualcosa di profondamente veritiero nella visione/quesito di Camus e ce lo sentiamo addosso perché è ben rintanato nelle nostre viscere. Noi, interpreti e utenti del mondo contemporaneo attuale,, allo stesso tempo sempre più disincantati e sempre più alla ricerca dell'incanto, se decidessimo di fare un intervallo per interrompere, anche per un solo istante, l'andamento nevroticamente frenetico che dà ritmo all'incedere del nostro strascinato esistere, rischieremmo un infarto intellettuale. L'intervallo, che corrisponderebbe ad un'interruzione del nostro incedere, quasi sempre mentalmente passivo, rischierebbe di piombarci addosso con inaspettata forza e brutalità, perché la mente, per sua natura, non conosce sosta e, non più costretta a seguire la frenesia usuale, si soffermerebbe finalmente su se stessa, finalmente potendo riflettere. La riflessione si situerebbe sui perché, i quali, per un processo spontaneo di clonazione, in brevissimo tempo diventerebbero tanti, moltiplicandosi fino a sommergerci e a farci sentire smarriti. Non volendo subire l'infarto, che quasi inevitabilmente ne seguirebbe, abbandoniamo subito l'attimo intervallante per riimmergerci nella frenesia dell'incedere, il quale, pur con la sua foga da cardiopalma, è pur sempre qualcosa ormai a noi familiare e, evitandoci le rischiose risposte ai perché della nostra vita, in qualche modo riesce a riempirci di senso, indipendentemente che ne siamo consapevoli o, come quasi sempre succede, lo subiamo.

In fondo, in un certo senso, la visuale proposta delle parole di Camus può essere concentrata nell'unica parola "pena", sola dal *pathos* viscerale. Avrebbe infatti potuto dire, per esempio, "se la vita valga o non valga il rischio di essere vissuta". Invece no! Al posto di rischio, che in fondo contiene un quesito dubitativo, ha proprio inserito pena. Lo ha fatto perché ha già la risposta dentro di sé, che cioè, in qualsiasi caso, il continuare a vivere non può che costituire un fatto oltremodo penoso. Tutto il saggio dunque, che parte proprio con queste parole, diventa un lunghissimo eloquio confermatore di una tesi già costituita e saldamente abbarbicata addentro tutti i gangli nervosi del suo essere. La sua struttura bio-fisiologica aveva stabilito, prima dell'arringa intellettuale, quale avrebbe dovuto essere il motivo conduttore del suo quesito filosofico, con la conseguente inevitabile risposta. Pur essendo completamente solidale con la sua tensione esistenziale, per quello che mi riguarda estremamente nobile, da un punto di vista rigoroso la sua tesi filosofica risulta viziata alle origini e manca di una vera autenticità, perché non ha il distacco necessario a condurre un'indagine speculativa, che pur non potendo che essere soggettiva possa però avere uno sfondo obiettivo.

È abbastanza evidente che la vita può essere vissuta in molte maniere: o gioiosa, o nauseabonda, o con indifferenza, oppure ancora col gusto del piacere, con spirito di potenza, come pure in modo penoso e chiunque abbia da aggiungere aggiunga. Il che non vuol dire che chi ne soffre la pena, come il grande Camus, non abbia il diritto di trarne la coerente conseguenza del suicidio. Anzi! Proprio come *Il mito di Sisifo* riesce a dimostrare, in un certo senso ne ha il dovere, in quanto il travaglio della riflessione trova la sua catarsi, seppure estrema, nella scelta rigorosamente conseguente del darsi la morte, troncando la pena che, a rigor di logica, non si capisce come potrebbe continuare ad essere vissuta.

Noi però vogliamo andare oltre l'emozione e lo stato viscerale e ci chiediamo perché debba e possa succedere che dei soggetti umani, a un certo punto della loro esistenza, si trovino nella condizione mentale ed emozionale per cui vivono il loro essere al mondo come un assurdo, ricavandone la risultante pena e, se coerenti, scelgono il suicidio. Una prima considerazione, apparentemente banale, è che se una cosa succede vuol dire che c'erano senz'altro i presupposti per il suo accadimento. Ugualmente però sarebbe anche potuto succedere qualcos'altro. Siccome stiamo parlando del fatto che alcuni sentono drammaticamente la vita come un'assurdità, fino al punto da potersi trasformare nella tragedia del suicidio, facciamo riferimento esclusivo alla persona umana. A meno di una dimostrazione contraria infatti, la ricerca del senso, di un qualsiasi senso, compresa la tensione speculativa che cerca di dare risposte oltre l'evidenza, è una prerogativa tipicamente ed esclusivamente della nostra specie. Siamo solo noi, esseri portatori e produttori di cultura, che dobbiamo rendere conto a noi stessi del perché siamo al mondo e trovare un senso che ci soddisfi, altrimenti la vita ci diventa insopportabile.

Tutto ciò che esiste al fuori di noi, per quello che fino ad ora ci è dato di conoscere, si muove, vive e poi muore seguendo gli impulsi interni che glielo fanno fare. Lo fa e basta e non si occupa minimamente se abbia senso il farlo e se, in qualche modo, ne valga la pena. Già questo fatto rischia di farci impazzire. Facciamo fatica ad accettare a noi stessi che qualcosa possa vivere senza sapere perché, senza nemmeno essere sfiorato dall'idea che possa esistere un perché. Questa constatazione, alla luce dei nostri contorti travagli, facilmente ci sembra assurda, eppure questo semplice esserci inconsapevolmente è a sé sufficiente. Se ben meditiamo infatti, è la nostra mente a determinare l'insufficienza del puro vivere, perché questo da solo basterebbe a se stesso. Sono le fabbricazioni mentali a produrre uno stato psicologico che, a un certo punto, sente ineludibilmente l'esigenza, di cui non riesce a fare a meno, di trovare le ragioni profonde capaci di giustificare a noi stessi i motivi che diano il senso per cui continuiamo a stare al mondo. Una tipicità tutta culturale, esclusiva della specie umana: avere esistenzialmente bisogno di cercare e di trovare i significati nelle cose, siano essi di carattere speculativo o oggettivo.

Appare chiaro che questi eventuali significati non sono intrinseci alle cose cui vengono attribuiti. Queste non sanno e, con ragionevole certezza, non sapranno mai che sono stati loro attribuiti, mentre continuano ad esserci senza consapevolezza del senso e, ancora più importante ai fini del nostro discorso, senza sapere che dall'esterno, a loro insaputa, è stato stabilito e definito quello stesso senso di cui non si occupano, ma nemmeno ne sospettano la possibilità. Senso e significato sono così mere creazioni della mente umana, che ne ha bisogno per se stessa, completamente estranei e non necessari al sorgere e al sopravvivere delle cose cui vengono attribuiti, compresa la stessa specie umana.

A questo punto mi viene spontaneamente da chiedermi se sia proprio vero che non esiste alcun legame di tipo oggettivo, esterno alla mente, tra le sue produzioni e gli oggetti cui si riferiscono. La risposta appare semplice solo all'apparenza, in quanto ho come unico strumento di comprensione la mia stessa mente, la quale, sempre all'apparenza, produce da sé e per sé i propri pensieri, per cui posso affermare soltanto che, per quello che mi è dato di riscontrare, se a un certo punto attribuisco un senso a qualcosa di esterno a me, per questo semplice ed unico fatto il qualcosa di riferimento non mi manifesta nessun cambiamento nel suo modo di esserci. Il fatto che non lo manifesti a me non vuol però necessariamente dire che non ci sia; posso solo affermare che se attribuisco un senso ad un'entità qualsiasi, questa non mi manifesta nessun segnale in grado di farmi capire che tale senso è in qualche modo incidente su di lei; al contempo, in linea di principio, non posso escludere che ciò possa avvenire. Semplicemente, se per caso avvenisse, non ne avrei la percezione, il che non mi permette di escluderlo, perché so che avvengono moltissime cose di cui non ho la benché minima percezione. Così, posso ragionevolmente affermare che l'unica constatazione che mi salta agli occhi è che il mio attribuire senso non determina dei cambiamenti identificabili nell'oggetto cui l'ho dato. Sono cioè costretto a

riflettere sull'evidenza, che di per sé non è mai fonte di verità, ma, al limite, solo constatazione del vero che si manifesta.

Un ragionamento ben diverso può e dev'essere fatto per quanto riguarda l'attribuzione di senso e di significato che do alla mia vita. Su di me infatti posso constatare tutta una serie di riscontri che, pur essendo del tutto soggettivi perché appartenenti al soggetto, nel manifestarsi acquistano una valenza oggettiva, dal momento che esistono incontestabilmente e, siccome li vivo direttamente sulla mia pelle, sono anche perfettamente in grado di analizzarli per conoscerli, avendo la certezza che avvengono. In questo caso, c'è una correlazione diretta riscontrabile tra l'attribuzione di senso e il suo concreto e tangibile incidere sull'oggetto di riferimento, che è la mia stessa persona. L'identificazione di significati è allora qualcosa di sostanzialmente di più di una mera riflessione intellettuale o di un travaglio speculativo. L'essere riuscito a riconoscere un senso alla mia vita, *ipso facto*, determina una serie di cambiamenti di vario tipo nel condurla, oltre, cosa non assolutamente secondaria, a non farmela più sentire assurda, con la conseguenza concreta che non sento più il bisogno di ricorrere coerentemente al suicidio, come succederebbe se continuassi a percepire la vita senza senso, cioè assurda.

Ne conseguono altre considerazioni, le quali amplificano e complessizzano la qualità delle riflessioni stesse. Non tutti gli esseri umani, non tutti allo stesso modo e, soprattutto, con la stessa intensità, cercano un senso alla propria vita e meditano su di esso. Una quantità rilevante non se ne preoccupa, al pari di un'altra rilevante quantità che invece sente fortemente il problema. Ognuno poi tende a dare un senso proprio tutto suo. Molti, a gruppi, per influenze socioculturali, attribuiscono significati talmente simili da apparire uguali; ma ciò non sposta la natura del problema. Anche ammesso infatti che le risposte simili siano in un certo qual modo indotte, devono comunque essere accettate dal soggetto che, per varie ragioni tutte sue, le fa proprie e le sceglie, al di là che tale scelta sia condizionata o meno. In ogni tipo di risposta inoltre è possibile trovare delle ottime ragioni che la rendono valente al pari delle altre. Ci troviamo dunque di fronte a una molteplicità di sensi, tutti riferiti all'identico quesito del perché siamo al mondo e tutti ugualmente validi, perché tutti legati all'esperienza individuale delle singole persone, le quali se ne fanno una ragione di vita.

In base al tipo di risposta che ogni soggetto sceglie, la sua vita tende ad assumere un particolare tipo di significato, da cui ne conseguono una serie di comportamenti, di scelte e di azioni, siano condizionate o no, che in qualche modo determinano un'incidenza, di vario tipo e più o meno profonda, su se stessi, sulle cose e sugli altri con cui entriamo quotidianamente in contatto. Vengono così prodotti ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, ogni secondo, una quantità di azioni e di comportamenti difficilmente enucleabili e, soprattutto, incasellabili all'interno di una casistica minimamente capace di schematizzarli e di inquadrarli secondo valenze preordinate. Possiamo solo tentare di identificare analogie, similarità e differenze. Ma a cosa servirebbe? Non ci interessa certamente enucleare una casistica comportamentale e fattuale legata al problema del senso della vita, mentre ci appare estremamente rilevante constatare che il tutto ha una dimensione difficilmente, se non addirittura impossibile, definibile e inquadrabile con l'esattezza matematica con cui siamo avvezzi ad affrontare i problemi. In definitiva, dobbiamo prendere atto che non esiste una risposta univoca ed assoluta, in quanto tale imponibile alle ragioni del nostro esistere. Al contrario ne esistono tante, comprendenti quelle fino ad ora formulate, come quelle che, verosimilmente, non lo sono ancora state. Il che ci fa supporre e ci induce a pensare che, mentre non abbiamo la certezza del perché siamo al mondo, abbiamo invece la consapevolezza e la sicurezza, eufemisticamente matematica, che siamo saldamente al mondo.

Il fatto di non poter conoscere con certezza quale sia il senso del perché ci sono, a sua volta non vuol dire che non ci sia un senso, o meglio, il senso. Più semplicemente vuol dire che non riesco a conoscerlo, perché non riesco a sapere esattamente quale sia. Posso soltanto formulare una serie di ipotesi che ritengo plausibili e scegliere tra queste ipotesi, ovviamente in base al mio carattere e alla

mia capacità di discernimento. Posso anche autoconvincermi di aver fatto la scelta più consona e più oggettiva, ma con sicurezza non posso affermare di essere pervenuto alla reale conoscenza della verità. Soprattutto perché, potendomi muovere esclusivamente nel campo dell'evidenza, in realtà non ho la benché minima possibilità di verificare se ciò che ho scelto come vero senso dell'esistere sia talmente evidente da essere inconfutabile.

Mi rimane però la possibilità di fabbricarmi la certezza di aver scelto bene. In altre parole, di autoconvincermi fino al punto da sentirmi realmente sicuro di essere certo che la risposta da me preferita sia la risposta, cioè quella realmente corrispondente al bisogno di certezza universale che si richiede al significato dell'esistenza. Mi sono procurato una fortissima convinzione di sicurezza. Così la certezza diventa un problema personale, totalmente inconsistente al di fuori di me, ma molto importante dal punto di vista psicologico, perché il sentirsi certi, quando lo si è, aiuta a muoversi con sicurezza tra i meandri dell'esistente. In questo senso è addirittura auspicabile. Questa certezza non va però confusa con quella epistemologica che pretende di possedere la verità, perché quest'ultima, nel nostro contesto culturale fondato sulla verifica e sull'evidenza, in un campo come questo, che sfiora la speculazione metafisica, è praticamente impossibile.

A sua volta, com'è vezzo della mente umana, la quale altrimenti farebbe molta fatica a rapportarsi a sé e al resto dell'esistente, il dare senso alla propria vita, alle cose, alla vita in generale, a tutto insomma, non è semplicemente un'operazione intellettuale. A seconda dei significati che vengono attribuiti, si determinano delle scale di valori e si attua una gerarchizzazione dell'esistente che non può che essere arbitraria. In base al senso affibbiato, viene stabilito che una cosa vale più o meno di un'altra e, seguendo lo schema che ne risulta, ne conseguono dei comportamenti, delle azioni e degli interventi che, in vari modi, determinano dei cambiamenti significativi su sé e sulle cose attorno. Se per esempio, come nei fatti avviene, i polli vengono considerati uccelli inferiori, ai nostri occhi umani la loro esistenza acquista senso solo come mezzo atto a cibarci. Ne consegue che, proprio per servire allo scopo deciso da noi, non certo da loro, vengono artatamente rinchiusi in *lager* appositi che chiamiamo allevamenti e fatti vivere in modi che ne snaturano la naturalità che si manifesterebbe allo stato libero, perché li destiniamo a finire sulle nostre tavole imbandite. Mi sembra abbastanza evidente che il destino dei polli, cui giocoforza sono stati costretti, non sarebbe lo stesso se non fossimo intervenuti con la prepotente imposizione di un senso e un valore alla loro vita stabiliti da noi, fregandocene bellamente di quello che eventualmente i soggetti viventi polli avrebbero potuto obiettare. Seguendo una logica fra l'altro tipicamente umana, è infatti sufficientemente irragionevole supporre che, se avessero potuto esprimere un loro improbabile punto di vista, gli stessi polli sarebbero stati d'accordo con questo uso antropodipendente della loro esistenza. Perlomeno avrebbero voluto essere tenuti in considerazione come soggetti viventi e, si presume sempre assumendo la maniera di porsi che distingue l'uomo, che avrebbero potuto fare molte scelte, non certamente quella di servire esclusivamente per cibare i loro oppressori.

Ecco un esempio, estremamente calzante, di come l'attribuzione di senso a qualcosa di esterno a noi, nel caso in considerazione degli esseri viventi, comporti una modificazione altamente significativa nella conduzione della loro esistenza. È logico estendere lo stesso ragionamento riguardante i polli a tutto l'ambiente terrestre con cui l'uomo si trova a contatto. Con tragica evidenza ci rendiamo conto che proprio tutto l'ambiente, comprendente ogni forma di esseri viventi e di strutture inorganiche, sempre in forza e secondo una scala di valori conseguente ad attribuzioni di senso, è continuamente violentato e asservito alla specie umana. Così, l'assegnazione di significati con la conseguente scala di valori arbitraria, rappresentano cause del tutto principali di molte modificazioni estremamente significative, in molti casi irreversibili, con cui la nostra specie, a sua volta, dà senso alla sua presenza sul globo terrestre. Dal momento che non sembra lontano il nostro peregrinare oltre i confini del pianeta terra, questa nostra inquietante presenza è estensibile all'universo cosmico.

Se ne induce che, pur continuando ad essere del tutto arbitraria, l'attribuzione di senso comporta delle ripercussioni oggettive non indifferenti esterne alla specie vivente che le produce. Nonostante ciò, rimane contestualmente valida la considerazione che la vita, per sussistere, non ha necessità di identificare significato alcuno. Tanto è vero che, dove l'uomo non è ancora presente, come per esempio all'interno delle poche foreste rimaste vergini, la vita di molte specie animali e vegetali procede tranquillamente per i fatti suoi, integrata negli equilibri bio-ecologici che si sono determinati nel tempo. Il senso e la sua presunta comprensione, come la supposta certezza di averlo individuato, sono caratteristiche tipicamente culturali, non insite in nessun modo nella struttura biogenetica di chi è portatore di vita. Si può perciò ragionevolmente affermare che non sono indispensabili alla conduzione della vita e soprattutto, non potendo avere un riscontro oggettivo, sono completamente arbitrarie. Ma ugualmente ciò non vuol dire che a loro volta non abbiano senso. Bisogna soltanto rendersi conto che il senso loro va ricercato tutto solo all'interno delle complesse e contorte dinamiche della psicologia umana, la quale, al di là della sua apparente intangibilità, è qualcosa di estremamente concreto e dinamico, capace di determinazione e incidenza, fino al punto da provocare dei mutamenti irreversibili, in grado di condizionare irrimediabilmente la vita di ognuno di noi.

Note:

(1) Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, pag.7

Capitolo 2: VERITÀ SENZA CERTEZZE

Il problema non si ferma qui. Al di là del fatto che non sia possibile pervenire alla certezza di conoscerlo, o meglio che non sia possibile identificarlo in modo oggettivo, abbiamo però la convinzione, sentita come certezza, che comunque il senso esista. Istintivamente sappiamo, o sentiamo di sapere, che ogni cosa ha un fondamento, una base ineliminabile che le permette di essere al mondo. Questa base risiede nelle ragioni prima e ultima del suo stesso esserci: prima, in quanto ha avuto origine; ultima, in quanto il percorso dell'esistenza, brevissimo o lunghissimo non ha importanza, perviene a un fine, ovvero, nel linguaggio significante, tende a un fine, che per ciò stesso diviene una finalità. Fondamentalmente, il gioco dell'esistenza risiede in queste ragioni.

Purtroppo non abbiamo la sapienza, ovvero la conoscenza che permette di sapere con vera certezza, che è il possesso della verità. Riusciamo soltanto a ipotizzare delle conoscenze possibili, al limite fabbricandoci l'illusione di esserne certi, poi su queste fondiamo arbitrariamente le motivazioni, sempre supposte reali, con cui giustifichiamo a noi stessi di dover continuare a vivere. Anche la supposizione dell'assurdo è un significato, seppure tragicamente ironico, perché è il non senso che acquista senso nell'essere identificato con la supposta certezza del non senso. In definitiva non possiamo e non riusciamo a sfuggire al senso, mentre al contempo non riusciamo e non possiamo realmente conquistare la sua conoscenza su un fondamento di verità.

Al di là dei limiti indiscutibilmente concreti delle nostre possibilità di conoscenza, una grande intuizione intellettualmente fisiologica ci assicura che il senso c'è comunque e nonostante tutto, incurante dei nostri travagli, sfuggente, ambiguo, oggettivamente inconoscibile come certezza universale e, soprattutto, intangibile. Allegoricamente è un fantasma che, a seconda delle singole finalizzazioni mitiche, può assumere la sembianza del demone o, parimenti, dell'angelo custode. Nel corso dei secoli e dei millenni ci siamo consapevolmente immersi nel mondo infido dell'evidenza e della verifica dell'evidenza, le quali, di fronte ai grandi perché, si dimostrano al pari di un *lager* delimitato da un invalicabile filo spinato. Il nostro approccio culturale consolidato ci costringe a rimanere entro questi ispidi confini, mentre è sempre più in conflitto col nostro bisogno di libertà, che ereticamente vuole volare oltre. Chiusi in noi stessi ritorniamo allora agli strumenti primordiali, oggi residui di antiche mitiche capacità, per illuderci di riuscire a spaziare nell'universo senza limiti della conoscenza. Così l'intuizione, la quale fortunatamente non ci ha mai abbandonato, in tutta la sua evidenza non scientifica, ci suggerisce con forza che, a dispetto dei limiti fabbricati con le nostre stesse mani, ogni cosa ed ogni manifestazione, comprese quelle di cui non sospettiamo ancora l'esistenza e compresi noi stessi, ha una sua profonda ragion d'essere, che c'è e non si preoccupa minimamente che riusciamo a individuarla secondo verità. Pirandello, per esempio, con un'intuizione geniale, spettacolarizzò il senso ambiguo della verità col famoso *Così è se vi pare*, che già nel titolo contiene tutto ciò che vuole esprimere: la verità, che è un concetto metafisico, non è affatto assoluta, come vorrebbero far intendere a tutti gli altri i preti di qualsiasi confessione, o teista, o atea, o scienziata, o ancora laica, e chi più ne ha più ne metta. Bensì è sempre una verità supposta, attorno a cui si fabbricano convinzione e persuasione e, non potendo essere oggettivamente oggettiva, alla fine diventa un alibi per imporsi a quelli che non riescono o non vogliono digerirla. Succede più o meno che, quando una supposizione è ritenuta certa, indipendentemente che sia bene o male motivata, per uno strano meccanismo perverso della mente diventa per ciò stesso sicuramente vera e, se non in rarissimi casi, si fa fatica ad accettare anche solo l'ipotesi che non lo possa essere. Immaginiamoci cosa può succedere in un campo che non può essere verificabile con gli strumenti che ci siamo messi a disposizione, quale è appunto la risposta del perché siamo al mondo. I risultati sono sotto gli occhi di ognuno di noi: abbiamo una galassia di ipotesi di ogni tipo, tutte dottamente motivate e argomentate sino all'inverosimile. Probabilmente ne avremo tantissime altre che pretenderanno di sovrapporsi alle

precedenti, almeno, è ragionevolmente supponibile, fino a quando il genere umano potrà continuare ad essere un'entità dell'universo. Ma di nessuna, almeno fino ad ora, possiamo affermare con indiscutibile certezza che, senza ombra di dubbio, sia la trasmissione della verità certa.

Nonostante questa indiscutibile evidenza, gli esseri umani, a vari livelli, continuano ad essere attratti dal bisogno ineludibile di tentare di spiegarsi il senso generale della vita. Ognuno che accetti a se stesso di lanciarsi nell'ardua impresa, vive con intensità fino in fondo il travaglio di questa ricerca intellettuale, che gli serve sia per autogiustificarsi sia per decidere come vivere. È una spinta interiore cui, quando si manifesta, è molto difficile, se non addirittura impossibile, resistere, collegata direttamente alla grande intuizione intellettualmente fisiologica di cui parlavo più sopra, la quale fa parte del nostro stesso essere, in una dimensione inquadrabile nel mondo intuitivo del sentire, non partecipe dell'ambito strettamente scientifico, perché questo ha necessità di prove oggettive ancora sostanzialmente fondate sull'evidenza. È una spinta che risponde a un bisogno profondo, connaturato al livello della struttura biologica.

Ma se non mi è possibile dimostrare sul piano dell'evidenza oggettiva ciò che la mia intuizione mi spinge ad affermare, in quanto non sono in possesso degli strumenti adatti, per questo solo fatto non vuol dire che non sia vero. Semplicemente non posso parlo in modo inconfutabile, mentre posso esigere il diritto di affermarlo. Mi si potrebbe allora confutare che, dal momento che non pongo la questione su un piano scientifico, essa non ha valore. A questa ovvia obiezione mi è facile rispondere che al limite non ha valore scientifico, cosa indiscutibilmente vera, dal momento che fra l'altro la sottoscrivo. Il che non vuol dire che in assoluto non abbia valore o che non lo abbia in sé. Se dovessimo infatti riconoscere valore solo a ciò che la scienza, ritenuta tale, ci permette di conoscere, signori miei staremmo freschi! L'ambito delle dimostrazioni scientifiche è talmente labile e, dal punto di vista del divenire storico, così poco affidabile, che, se quasi per assurdo lo assumessimo come unico, vivremmo in continuo stato di frustrazione psicologica, perché non riusciremmo ad affermare con certezza proprio nulla. Sono precisamente le teorie scientifiche, che cambiano in continuazione e subiscono continuamente smentite, a dimostrare che nulla è veramente dimostrabile in modo certo sul piano dell'evidenza. Il secolo che stiamo vivendo è un testimone inoppugnabile di queste affermazioni. Non a caso, il cammino della scienza tuttora in atto, è riuscito a smantellare tutti i postulati e i paradigmi scientifici sui quali fu fondato il positivismo ottocentesco che, basandosi induttivamente sulla sperimentazione, era sicuro di pervenire a conoscere la realtà in modo inconfutabile. Quasi tutto quello che il positivismo riteneva inconfutabile è stato sistematicamente confutato e smantellato dalla stessa bandiera della sua verità, la scienza. Nulla ci fa escludere, mentre tutto ci fa supporre, che anche le teorie scientifiche oggi ritenute valide un domani prossimo venturo saranno pienamente superate da altre, che risulteranno dai continui studi e dalle continue sperimentazioni in atto.

La scienza, ne sono sempre più convinto, non può essere assunta come mezzo per pervenire a una conoscenza ferma e sicura, come richiederebbe il nostro bisogno di sapere al fine di sentirci assicurati. Anzi! prendendo la questione alla lettera, c'è il rischio fondato che sia soprattutto utile a confermare una costante incertezza. È quasi un'involontaria assunzione della visione socratica secondo cui "chi sa, sa di non sapere". Eppure anche la scienza, come abbiamo visto inadatta a conoscere realmente, contiene delle virtù che riescono a smentire ciò che andiamo affermando, anche se solo in piccola parte. In effetti, se ben usata, contiene il potere di dimostrare che un'affermazione non è vera. Svolge quindi una funzione al negativo, perché riesce a stabilire se un'affermazione ha la possibilità di essere veritiera o no. Però non riesce a fare la parte più importante, quella affermativa, cioè a dimostrare ciò che è.

Il problema sorge allorché non viene affrontato il punto di vista epistemologico che cerca di risalire alle ragioni della scienza, per tentare di capire cosa essa sia realmente, nelle sue concrete possibilità e nei suoi limiti. Soltanto identificando queste e questi può cominciare a rappresentare uno strumento indispensabile a conoscere il conoscibile. Facilmente invece, com'è vezzo della mente

umana, viene caricata di significati che non le sono propri, pervenendo alla costruzione arbitraria di un'idea della stessa, ad opera di tutta una serie di costruttori di senso, i quali sono riusciti a trasformarla in qualcosa che esula dai suoi confini. È un problema sorto storicamente quando, col caso Galileo, il conflitto fra religione e scienza apparve insanabile. Gli inquisitori imponevano come irrinunciabile il postulato/dogma che la metafisica teologica fosse superiore alla scienza fisica e a tutte le discipline che studiano sperimentalmente la natura. Nel momento in cui la sperimentazione avesse dimostrato qualcosa in contrasto con l'interpretazione ecclesiastica delle sacre scritture, per questo stesso fatto avrebbe dovuto essere bollata come falsa, contrastante con la verità. Era il trionfo della supremazia del dogma sulla libera sperimentazione. Costretto, Galileo accettò di abiurare. Ma il seme era stato gettato e, nonostante le molteplici vittime della criminale attività inquisitoriale, la chiesa non è riuscita ad imporre i suoi dogmi ed ora, ironia della sorte, si trova costretta ad abiurare, anche se in modo delicatamente mascherato. (1)

Si trattò di un grandissimo conflitto di potere: sottomissione dogmatica o libera sperimentazione? Circa un secolo e mezzo dopo, fu l'esplosione dell'illuminismo che diede il colpo di grazia alla dogmatica ecclesiastica. La ricerca scientifica e l'uso della ragione divennero gli strumenti fondamentali per pervenire alla conoscenza del conoscibile, rinnegando l'adesione fideistica agli assiomi clericali, i quali senza discussione dovevano essere accettati quale fondamento della verità. Fu una grande conquista di libertà, capace di rivoluzionare alle radici il sistema di pensiero fino ad allora imposto. Purtroppo, come sempre succede quando i cambiamenti sconvolgono alle radici dei sistemi consolidatisi nel tempo, c'è sempre una grossa base di reattività nella nuova definizione che si sostituisce a quella precedente. L'atto del reagire, comportando un'azione di tipo eminentemente psicologico, quasi sempre inconsapevolmente, porta seco comportamenti e atteggiamenti acquisiti, radicatisi nel tempo come conseguenza del vecchio modo di procedere. Così, mentre erano forti la volontà e la consapevolezza di abbattere il millenario dogma ecclesiastico che voleva sottomettere la conoscenza ai postulati assiomatici della chiesa, non c'è stata altrettanta lucidità nel rifiutare la cultura dogmatica, secondo cui la verità dev'essere per forza assoluta e incontrovertibile. Abituata nei secoli ad accondiscendere a una verità proposta come rivelata e ad accettarla incondizionatamente, senza rendersene conto, la mente umana ha riproposto lo stesso paradigma del vero, riempiendolo con i contenuti che lo avevano sovvertito.

Di conseguenza fu quasi automatico che la nuova idea della scienza si sostituisse alla vecchia idea di dio, quale funzione di connessione gnoseologica funzionale al sapere. La tentazione fu grossa: dal potere teologico si passava, quasi d'incanto, al potere scientifico, con tutti gli effetti consequenziali produttori di nuovi sacerdoti e, soprattutto, di nuovi inquisitori, non più sanguinari, ma capaci ugualmente di stabilire e di imporre cosa era lecito e doveroso conoscere e cosa no. Il senso aveva cambiato di contenuto, rimanendo però intatto nella qualità. Il nuovo cammino nasceva però minato e, anche se non consapevolmente, era stato intaccato il principio stesso dell'accettazione di ogni dogma in quanto tale, perché la verità non riusciva più ad essere immune dalla libertà di cercarla.

In modo direttamente speculare, si era tentato di sostituire l'ateismo al teismo, anche se, a ben guardare, la valenza rimaneva esattamente la stessa. Dio non è solo un concetto astratto; è soprattutto un'entità metafisica contenente una valenza specifica di sovranità intellettuale e gerarchica. Se viene semplicemente sostituito, lasciando intatte le finalizzazioni concettuali e gerarchiche, al posto di un dio ne avremo un altro, dal punto di vista della funzione determinante. Non ci sarà più il dio fornito delle caratteristiche metafisiche di cui lo aveva riempito la teologia ecclesiastica, bensì al suo posto verrà collocato un altro dio, quello della scienza, a sua volta fornito di caratteristiche atee e fisiche, equivalenti però a quelle teiste, le quali, nell'ambito del travaglio per pervenire alla conoscenza, svolgeranno l'identica funzione precedente, di per sé dogmatica, perché bisogna sottomettervisi per riuscire ad assumerle.

Nata sovversiva, la scienza è ormai giunta a una specie di tacita convivenza con ciò che avrebbe voluto sovvertire: il potere della verità. Già in Kant, a ben vedere, è contenuto una specie di compromesso tra metafisica e scienza, anche se, a dire il vero, quasi sicuramente egli non sospettò neppure questa angolazione del problema. Il quesito da lui posto riguarda le possibilità, la qualità e la realtà della conoscenza umana, le cui possibilità vengono identificate nell'esperienza sensibile elaborata dall'io penso, soggettività trascendentale intesa come atto originario dell'intelletto, che rappresenta le delimitazioni dell'esperienza come connessione necessaria tra i fenomeni. Per Kant l'atto del pensare non è creativo, in quanto non produce l'oggetto che andrà a conoscere, mentre riesce a unificare l'aggregato delle appercezioni e a ordinarle in una connessione necessaria tra i fenomeni attraverso l'indagine trascendentale, che usufruisce delle forme a priori dell'esperienza. La conoscenza umana per lui diventa possibile relativamente alle manifestazioni delle cose, cioè i fenomeni, non alle cose come sono, le quali per l'uomo non possono che restare inconoscibili. In questa visione kantiana è compreso l'uomo stesso, in quanto riesce a conoscersi solo per come si appare, non per come effettivamente è. (2)

Non è qui il luogo, né ne ho l'intenzione, di addentrarmi all'interno di un'analisi della filosofia kantiana, mentre mi preme sottolineare che per Kant l'unica conoscenza umana possibile è quella scientifica per mezzo dell'esperienza, riferita però all'inquadramento del fenomeno, non alla reale realtà degli oggetti. Non ne può esistere nessun'altra, perché non identifica nessun'altra possibilità di avere esperienza oltre a quella ottenuta dall'intelletto raziocinante. Ne consegue che in questa visione la metafisica non trova spazio, per cui non è legittimata a intromettersi nell'ambito della scienza per definirne i limiti, come al contrario avevano sempre fatto i tribunali dell'inquisizione, ma al contempo non le toglie dignità, perché riconosce che sia un mezzo per entrare in contatto con dio, stabilendo con questo una relazione al di fuori dell'acquisizione di conoscenza. Anch'egli figlio del suo tempo, Kant non riuscì a concepire il vero che come qualcosa che doveva conservare le caratteristiche dell'assolutezza. Con l'assunzione di un criticismo antidogmatico, giunse alla consapevolezza di un relativismo gnoseologico che limita le possibilità del sapere all'interno dell'ambito dello studio dei fenomeni. Pur ingabbiata in queste delimitazioni oggettive, la conoscenza acquisita conserva comunque le caratteristiche della verità e diventa per ciò stesso assolutamente vera. Al contempo salvaguarda la possibilità di entrare in contatto con dio attraverso la metafisica, anche se ciò non ha nulla a che fare con la scienza. Se dunque la sua visione affossa criticamente la supremazia imposta del dogma, d'altra parte permette la contemporaneità e la convivenza tra l'assunzione dogmatica e la libera sperimentazione, fino ad allora risultate inconciliabili. Determina cioè le basi per un vero e proprio compromesso filosofico.

Dopo Kant, con alterne vicende del pensiero, ogni tentativo, per quanto sofisticato fosse, o di affossare la cultura dogmatica o, speculare a questo, di farla riemergere, è fallito. Di fatto l'uno e l'altra sono ormai riusciti a crearsi ambiti specifici propri e non hanno più alcuna velleità di farsi guerra; con reciproca complicità hanno delimitato ognuno la propria zona e convivono bellamente, cercando di mantenere assieme il dominio della conoscenza. Ognuno dei due rappresenta un campo di verità, ma non sono più antagonisti: la scienza si occupa del mondo fisico, usufruendo della sperimentazione, dell'evidenza, dell'astrazione matematica e della tecnologia; la metafisica si occupa della teologia, definita un tempo scienza di dio, e usufruisce della forza della fede, cercando di intervenire nelle cose umane con la definizione di categorie etiche di riferimento. Questa convivenza non è poi così tranquilla come potrebbe far supporre una lettura superficiale delle mie parole. Sconfinamenti e attriti si verificano in continuazione. Basti citare l'irrisolto dibattito in atto sulla bioetica, per cui c'è il tentativo di dichiarare immorali le manipolazioni genetiche, assumendo quali criteri di riferimento quelli derivati dalla teologia. Tale esempio non inficia però il nostro ragionamento, in quanto anche sperimentazioni discutibilissime come le manipolazioni non pretendono di farsi in alternativa ai dogmi della chiesa. Più

semplicemente chiedono soltanto di essere fatte, perché agiscono nell'ambito puramente fisico. Oggi non c'è scienza di qualsiasi tipo che si ponga come antagonista filosofica della metafisica. Anzi! un numero non indifferente di scienziati vive la conoscenza scientifica come una conferma della perfezione della creazione fatta da dio. Dal punto di vista dell'epistemologia vigente, scienza e religione convivono e si confermano concordemente, l'una occupandosi del mondo fisico e l'altra dello spirito, ognuna delle due essendo suprema nel proprio campo d'azione. Due universi mentali in contatto che vorrebbero aiutarsi a vicenda, la qual cosa è l'opposto dello scontro tra scienza e metafisica di cui fu protagonista Galileo.

Ciò che mi interessa mettere in evidenza all'interno di questa problematica è che, al di là delle loro presunzioni, né scienza né dogma rappresentano la verità, né insieme né separatamente. Al di là delle reciproche pretenzioni, al massimo possono essere considerate della singole verità, intese quali produzioni della mente umana, le quali, al pari di tutte le altre che si ostinano a produrre senso, in nessuna maniera sono portatrici di certezza, proprio rispetto alle verità che, con maggiore o minore forza e convinzione, sostengono. Come abbiamo visto infatti, da una parte la scienza dimostra in continuazione a se stessa di non poter affermare nulla di certo, dall'altra il dogma teologico, al di là dell'accettazione acritica per fede, non ha invero le basi per fondare la benché minima sicurezza di verità.

Note:

(1) Le tesi fondamentali del suo dibattere, furono esposte da Galileo nell'opera della sua maturità: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Come in Platone, l'esposizione è dialogica ed è un'opera di cosmologia, che getta i fondamenti epistemici su cui ha marciato la scienza fino ad Einstein. Non a caso, appena uscita dalle stampe nel 1632, fu sequestrata dal Sant'Uffizio che ingiunse al suo autore di sottoporsi a giudizio. Il 12 aprile dell'anno successivo, subito il giudizio, Galileo si salvò, perché a differenza di Giordano Bruno accettò di abiurare. L'azione censoria e inquisitoriale della santa inquisizione, in realtà è servita ben poco allo scopo che si prefiggeva. Tanto è vero che nel 1968 Paolo VI fu costretto ad annunciare che la chiesa avrebbe attuato una revisione del processo a Galileo, fino al 1993, quando è stato annunciato che le tesi galileiane non erano più giudicate eretiche, guarda caso, proprio quando ormai sono superate dalla scienza stessa.

(2) Per una conoscenza diretta della visione kantiana, bisognerebbe leggersi la *Critica della ragion pura*. Ma è un'impresa non indifferente. Mi preme segnalare l'importanza che tale opera ebbe nello sviluppo del pensiero occidentale, dal momento che, per la prima volta, ai fini della conoscenza, attraverso il pensiero critico, fu attuata e dimostrata la netta separazione tra metafisica e scienza.

Capitolo 3: NON CERTEZZA EPISTEMOLOGICA

A monte di qualsiasi ragionamento, argomentazione e visione delle cose c'è sempre un problema irrisolto, probabilmente irrisolvibile: la collocazione concettuale della mente umana. Luogo arcano, produttore di possibilità concretamente rilevabili anche se spesso non tangibili, fabbricatore di tutte le produzioni fantastiche, intellettuali, speculative, proiettive e immaginative, è caratterizzata dal dilemma irrisolvibile che è sempre qualche cosa di più di quello con cui riusciamo a identificarla, perché è identificabile senza riuscire ad essere definibile. Anzi non possiamo non identificarla, perché in un certo senso noi siamo soprattutto ciò che la nostra mente ci manifesta e ci dice, mentre allo stesso tempo, se non su un piano del tutto suppositivo, non siamo in grado di sapere esattamente cosa sia. In breve ogni tentativo di definizione si dimostra labile e insufficiente, in quanto non si riesce a delimitarne i confini. Siccome nel nostro approccio culturale la definizione ha un ruolo primario rispetto alla comprensione e alla comunicazione, difficilmente ci sentiamo intellettualmente padroni delle cose se non perveniamo a una descrizione concettuale delle stesse. Storicamente infatti, abbiamo impostato l'approccio cognitivo in modo tale che l'uso della facoltà razionante è diventata l'unica modalità ritenuta utile a capire il che cosa è delle cose. Comprensione e conoscenza, per essere tali, non possono prescindere dalla rappresentazione concettuale, espressa attraverso il codice verbale, che concretizza semanticamente il significato di ciò a cui ci rapportiamo di volta in volta.

La mente è un oggetto misterioso, in grado di farci sentire ed essere dei soggetti. Nella contorta storia del pensiero, almeno quella fino ad ora conosciuta, ha goduto di molteplici definizioni ed è stata caricata di molte facoltà e qualità. È stata identificata con l'intelletto, inteso come atto del pensare comprendente le facoltà della ragione, che formula concetti attraverso la combinazione convenzionale delle parole. Oppure è stata intesa come la manifestazione dell'anima e dello spirito, per ciò stesso capace, volendo, di metterci in contatto con dio. Ma essa produce anche sogni, fantasie e illusioni, fino a fabbricare forma e senso degli oggetti, degli altri, del mondo. Senz'altro è collegata al cervello, però non è identificabile con esso. Questo è infatti innanzitutto un organo, strutturato per presiedere e dirigere tutte le funzioni del corpo, sia fisiologiche, sia biologiche, sia ancora tutte le modificazioni dettate dalle influenze di ordine psicologico. È pure in collegamento con la psiche che, originariamente intesa come l'anima, è il luogo di tutte le pulsioni, i moti irrazionali, gli stati d'animo, le emozioni e tutto ciò che concerne il nostro *status* emozionale, vivendo in stretta connessione e unità con la struttura bio/fisiologica.

Con la dovuta consapevolezza di dover rimanere nel vago, si può insomma affermare che la mente è collegata all'insieme del nostro essere e vi presiede. Eppure sentiamo che anche questo modo di definirla è insufficiente, perché si limita forzatamente a prendere atto di ciò che abbiamo identificato, mentre non si può affermare che l'essere umano sia stato compreso nella sua intera complessità. Ne possiamo essere convinti, ma questa convinzione si regge soltanto su di una supposizione, perché non è adeguatamente supportata da una dimostrazione inconfutabile. Non a caso esiste una miriade di tesi che attribuiscono alla mente una quantità di poteri insospettati, di cui si può solo affermare che, secondo i canoni della scienza ufficiale, non hanno valore scientifico. Parimenti anche la concezione ufficialmente accreditata, che la mente sia essenzialmente ciò che presiede alle facoltà intellettive e all'apparato psichico, è in realtà priva di una dignità scientifica. Esattamente come tutte le teorizzazioni in merito che non godono di altrettanta credibilità, può solo essere supposta, accettata per un atto di persuasione individuale.

Il fatto è che abbiamo attribuito il nome di mente a quell'insieme di manifestazioni umane la cui origine resta un mistero e, con arbitrio ragionevole, le abbiamo accorpate in un'unica matrice. Non avendo colore, né odore, né tangibilità, non è percepibile in nessun modo dall'apparato sensoriale, mentre è soltanto identificabile dalle manifestazioni interne ad ogni individuo, che solo il soggetto

riesce a cogliere. Ogni mente parla solo a se stessa e riesce a comunicare all'esterno attraverso il soggetto corporeo di cui è parte, se questo lo vuole, per mezzo dei suoni verbali, o i segni scritti, o le realizzazioni artistiche, o quant'altro serve all'uomo per esternare il proprio fantasticare e pensare. Ma l'altro, esterno al soggetto, che riceve la comunicazione, non percepisce direttamente come e cosa produce la mente del soggetto stesso. Così ognuno di noi è consapevole di essere fornito di un insieme di facoltà cui ha dato questo nome, come pure sa anche che tutti gli altri componenti della sua specie sono presumibilmente forniti della stessa cosa, di cui però non ha percezione diretta e che non può sperimentare. Questo è probabilmente uno dei motivi principali per cui ognuno di noi è certo della propria esistenza, ma non riesce a conoscerla se non in modo suppositivo e frammentario.

È appunto dalla e nella mente che prende corpo la produzione del senso che attribuiamo a noi, alle cose, alla vita in generale, come pure in essa prende forma la formulazione concettuale dei nostri pensieri, compreso il senso significante, la qual cosa ci porta ragionevolmente a dire che esso è in qualche modo collegato, come in parte ne è frutto, a tutte le contorsioni, i sogni, le fantasie e le supposizioni, che a loro volta sono parte integrante della storia e della memoria della mente stessa. A meno perciò di non voler supporre che i nostri pensieri ci vengono introdotti da un'entità esterna per volontà sua, come per esempio potrebbe essere dio, tutto porta a prendere atto che la fabbricazione degli stessi, in particolare del senso, è tutta solo ed esclusivamente interna alla soggettività degli individui. Senza voler escludere niente in linea di principio, nulla, se non una fede cieca, può rendere credibile l'intervento di dio, la cui supposizione è ragionevolmente improbabile e, comunque, è a priori rispetto a qualsiasi tipo di ragionamento che non voglia sottostare all'accettazione di una verità metafisica rivelata, non constatabile né argomentabile se non attraverso l'arroganza della stessa cecità di fede.

Essendo un parto dall'interno del soggetto, il senso da questi prodotto è allo stesso tempo portatore e contenitore delle particolari caratteristiche che lo rendono unico, collegate alla sua storia e alla sua memoria specifiche. Oggi sembra dimostrato che l'elevata complessità dell'organo cerebrale memorizza e cataloga ogni esperienza che facciamo, al punto che ogni attimo e ogni minima cosa vista e sentita viene incamerata e inserita. Il livello di percezione è specifico di ogni individuo e di ogni esperienza, per quanto minima possa essere: c'è solo un modo unico di essere captata che appartiene solo a lui. La mente vive una specie di simbiosi col cervello, che potrebbe essere allegoricamente raffigurato come un computer personale, usufruisce in continuazione di questo immagazzinamento unico, seleziona le informazioni a disposizione e a sua volta le elabora in modo esclusivo e irripetibile. Nascendo all'interno del nostro percorso, il senso non può che essere una produzione individuale, portatrice degli aspetti peculiari legati all'esclusiva personalità del singolo essere umano da cui nasce.

Lo stesso argomentare di queste pagine, frutto di una lunga riflessione interiore e la cui validità è per me irrinunciabile, è personale e arbitrario. Sul piano psicologico ho anche raggiunto la certezza di essere nel vero, ma da un punto di vista oggettivo anche il mio ragionamento, al pari di qualsiasi altro, corrisponde a un approccio intellettuale non accertato da una dimostrazione inconfutabile, privo di quella sicurezza provata che lo eleverebbe a verità. Pur non avendo dunque dubbi interiori di essere pervenuto alla consapevolezza del vero, al contempo ho assunto la consapevolezza speculativa del dubbio oggettivo, in quanto il percorso logico che io stesso propongo mi porta a non poter essere certo. Intellettualmente sono in possesso della certezza della non certezza, che corrisponde alla non certezza epistemologica, riguardante le ragioni della conoscenza possibile, cioè le basi su cui si fonda, o presume di fondarsi, la possibilità di conoscere. Senz'altro vi rientrano in pieno, come finora abbiamo visto, l'attribuzione di senso, come pure la genesi e la realtà della mente. Due luoghi concettualmente indefinibili, senza i quali è di fatto impossibile pervenire a un'identificazione precisa, in grado di farci affermare con certezza il perché di ciò che vorremmo comprendere nella sua interezza e complessità.

Nel tentativo di essere più chiaro, dico per esempio che ho indubbiamente la possibilità di conoscere a fondo un tavolo, o una pianta, o ancora un animale, come qualsiasi altra cosa animata o inanimata. Mi riesce però di farlo all'interno dei codici del sapere storicamente determinatisi in base a un'immagine del sapere, che antropologicamente si è andata costituendo all'interno del contesto culturale del mio gruppo etnico di riferimento. La qualità dell'apprendimento perciò è tale solo perché rientra all'interno dei referenti e degli schemi concettuali ormai acquisiti, sentiti come scontati dal contesto socio/culturale in cui mi muovo, penso, comunico ed esisto. Dev'essere così implicitamente chiaro che si tratta solo di un tipo di conoscenza, quella che mi appartiene, mentre è ben lungi dall'essere la conoscenza in quanto tale.

In altri ambiti culturali, per esempio di tipo magico, o misterico, o ancora esoterico, oppure ancora animistico, ovvero mitico, ma potrebbero essercene almeno altrettanti, dove i referenti concettuali storicamente acquisiti non hanno le caratteristiche dell'epistemologia scientifica occidentale, l'approccio cognitivo alle stesse cose è senza dubbio diverso dal nostro, pure esso qualitativamente rilevante, collettivamente accettato come fondante e senz'altro funzionale e rispondente ai bisogni di quegli ambiti che l'hanno costruito. I modi e i tipi di misurazione saranno diversi, come la definizione delle leggi fisiche, come pure il senso dato alle cose con cui si confrontano quotidianamente e con cui riescono egregiamente a costruirsi alloggi, a cucinare per cibarsi, a fabbricare abiti per coprirsi, ecc. Solo la nostra presunzione occidentale può arrivare a supporre di essere per forza in possesso di una cultura superiore, considerando quelle diverse inferiori, quindi non rilevanti e tanto meno valorizzabili, perché non fondate sugli stessi schemi concettuali. Interessante in proposito è lo schema formulato da Elkana per la ricerca di "una teoria della crescita del sapere". (1)

Uno dei suoi presupposti fondamentali è che la scienza, al pari dell'arte, dell'ideologia, del senso comune e così via, più che una dimensione della cultura sia un vero e proprio sistema culturale. Il sapere, stimolato molto dalla ragione metica, cioè inventiva, è l'espressione di più sistemi culturali che si sono andati definendo in un determinato tempo e in un determinato posto. Ne consegue che non c'è mai una conoscenza oggettiva estrapolata dal contesto culturale in cui è collocata. Per Elkana questo sapere è determinato da tre fattori fondamentali: a) il corpo del sapere; b) le immagini del sapere socialmente determinate, che a loro volta legittimano le fonti del sapere; c) i valori e le norme incorporate in ideologie che non dipendono direttamente dalle immagini del sapere. Questi tre fattori determinano il sapere accreditato.

Tutto ciò che appartiene al sapere è così quasi automaticamente sottoposto al dubbio oggettivo, anche se la mia affermazione della certezza di non essere certo non è assimilabile, se non in parte, all'ormai classico relativismo filosofico e culturale, che d'altra parte senza dubbio da questo prende avvio. Con certezza e determinazione rivendico però il rifiuto della possibilità di un sapere speculativo tendente all'assoluto, perché ritengo che non abbia senso affermare nessuna verità con caratteristiche metafisiche, se non attraverso un puro atto di fede. Questa infatti non è legittima se non come visione strettamente personale, in quanto tale non estensibile, se non attraverso altri atti personali di fede. Questo tipo di affermazione incontestabilmente è una relativizzazione.

Una visione relativizzante come base della conoscenza, per il fatto stesso di essere tale, si muove esclusivamente sul piano del relativo e afferma unicamente la relatività estesa in ogni campo e in ogni ambito del sapere raggiungibile. Il positivista Spencer, per esempio, sostenitore di un relativismo filosofico, era convinto che il conoscibile non potesse che essere relativo, ma al contempo riconosceva valore all'assoluto, sostenendo che esiste anche se l'uomo non è in grado di comprenderlo. Più conseguente, il pragmatista Schiller riconosceva che la verità è sempre relativa all'uomo e che acquista valore perché diventa utile per lui. Inoltre, per lo Spengler «ogni cultura ha il suo proprio criterio, la cui validità comincia e finisce con esse; non vi è alcuna morale umana universale.» (2) Relativo, appunto, è aggettivo di relazione e indica che ciò di cui si parla in qualche modo è collegato, o in

relazione, a qualcos'altro. Per il modo in cui si pone, il relativismo suppone sempre che l'oggetto conoscibile debba essere in relazione con un altro da identificarsi, cosicché l'assoluto, che si pone oltre il particolare e lo specifico, come pure l'universale, che è valido sempre per tutti, vi sono banditi. Di conseguenza non si occupa neppure della verità perché assoluta, mentre si limita a cercare le relazioni che l'oggetto del sapere ha con il contesto in cui è collocato. Mi sembra però di notare che manchi di coerenza nel momento in cui definisce se stesso, perché propone la propria chiave di lettura come l'unica base capace di portare alla vera conoscenza. In tal modo, pur non avendo l'intenzione di assurgere a universale, universalizza e assolutizza la relativizzazione. Non so se questa sia una contraddizione, ma rischia seriamente di diventarlo.

Di contrasto il mio ragionamento è leggermente diverso. In piena consapevolezza propongo infatti un'affermazione a carattere universale, senza la minima intenzione di relativizzarla: sono pervenuto alla certezza, in quanto tale sempre e comunque fino a prova contraria, che non può esistere certezza di verità, soprattutto perché gli strumenti su cui questa si dovrebbe o si può fondare, che sono la mente e l'attribuzione di senso, date le caratteristiche di cui sono portatrici, non sono identificabili con certezza. In altre parole, affermo di essere certo di questa impossibilità, la quale, come ogni consapevolezza che acquisti le caratteristiche della sicurezza, si presenta come universale, cioè al di fuori di ogni relativismo filosofico o culturale. Questa posizione non rientra neppure in un atteggiamento teorico di tipo agnostico, dal momento che non mi dichiaro al di fuori e voglio entrare nella mischia. Originariamente nell'ottocento, agnostico era considerato colui che rifiuta di ammettere soluzioni di quei problemi che non possono essere trattati con la scienza positiva, in particolare la materia di cui si occupa la metafisica, mentre oggi il ragionamento va ovviamente esteso a tutto il sapere che rientra nel paradigma della scienza, anche se non è più intesa in senso positivista. In altre parole è agnostico l'atteggiamento di chi, riconoscendo nella scienza la base epistemologica per pervenire alla verità, di fronte ai problemi dell'assoluto posti dalla metafisica si limita a dirsi incapace di comprendere e non esprime un'opinione in merito. Sostanzialmente dunque l'agnostico non prende posizione. (3)

Al contrario, rivendico il diritto di prendere posizione, sia per me sia per chiunque altro lo voglia, anche se, ad una lettura in superficie, potrei forse apparire un po' in contraddizione. A ben riflettere, il fatto di esser divenuto consapevole della non certezza epistemologica non mi impedisce di fabbricarmi ugualmente delle certezze teoriche, che rivendico a me stesso e che sono fondamentali per la mia sicurezza interiore. In linea di principio, dal punto di vista dei fondamenti della conoscenza, non posso neppure essere certo della non certezza epistemologica, come pure, non potendo avere certezze, non posso negare con certezza le certezze altrui. In fondo so per certo che non mi è possibile, con meri strumenti teorici di indagine, pervenire a comprendere le ragioni prime e ultime dell'essenza delle cose, cioè il loro senso. Nonostante tenga sempre ben presente questa mia coscienza universale, con determinazione son convinto di trovarmi nel vero se affermo ciò che sto affermando. Consapevolmente e in modo arbitrario rivendico il diritto di essere interiormente certo delle mie convinzioni e conseguentemente nel giusto se prendo posizione.

Alla fin fine anch'io mi sottometto ai richiami viscerali delle radici umane cui appartengo. E mi sottopongo a lunghi travagli mentali e psicologici nell'arrovellarmi alla ricerca di verità in grado di soddisfare le domande che mi pongo. Quando, dopo battaglie interiori estenuanti, raggiungo risposte accettabili, non mi basta che corrispondano ad apparenti conquiste che soddisfino le mie esigenze. Sento in più il bisogno di ammantarle di universalità e, di nuovo, mi arrabatto per dimostrare a me stesso e agli altri che ciò che affermo è "oggettivamente" valido per tutti oltre che per me. Ma poi, ammantandomi di sottile autoironia, mi convinco di essere andato un po' oltre e mi suggerisco che in fondo tutti i miei sforzi, per quanto acuti e puntuali possano essere, non potranno comunque superare mai i limiti oggettivi della mente umana, che ho tentato di riassumere con una formula altamente pessimistica: la non certezza epistemologica.

Note:

(1) L'opera di Yehuda Elkana *Antropologia della conoscenza* è estremamente importante, perché offre strumenti analitici originali per comprendere a fondo il senso e l'importanza delle differenze culturali, superando completamente la logica della supremazia culturale presunta di una cultura specifica.

(2) Citato da *Dizionario di Filosofia*, alla voce RELATIVISMO, pag. 739.

(3) Il termine fu coniato dal naturalista Tommaso Huxley nel 1869, in antitesi al significato di gnostico (da gnosi che vuol dire letteralmente conoscenza), che nei primi quattro secoli dell'era cristiana si pretendeva profondo conoscitore dei misteri esoterici. In *Dizionario di Filosofia*, voce AGNOSTICISMO, pag. 12.

Capitolo 4: ENTITÀ LEGITTIMANTE

Stiamo arrancando scompostamente in un fluido oceanico di pensieri, sorretti dalla presunzione di riuscire a nuotarvi elegantemente nella speranza di sentirvi a nostro agio, quasi fosse un nostro secondo insospettato e desiderato elemento. Per alcuni motivi non riusciamo che ad arrancare e allo stesso tempo non riusciamo a farne a meno. Per prima cosa perché la nostra mente, di cui non conosciamo il senso né l'origine, per qualche ragione ignota alla coscienza affiorante attorno alla quale sviluppiamo i pensieri ragionanti, non riesce ad esimersene. Secondo perché ci immergiamo nell'ignoto di questo oceano con strumenti inadatti, che comunque non sono in grado di penetrarne il senso profondo. Al limite possiamo percepirne la profondità e la vastità, senza però renderci conto di che cosa stiamo attraversando, né nella qualità né nell'entità. Terzo perché, a ben guardare, tutta la nostra vita, da qualsiasi lato o con qualsiasi apriorismo ideologico venga considerata, assomiglia più a un guazzabuglio, il senso delle cui forme continuamente sfugge alla percezione intellettualizzata, che a qualsiasi altra cosa che abbia la possibilità di essere catalogata e compresa realmente, non virtualmente.

Il lato comico della questione è che ci autoconvinciamo di continuo di essere capaci di nuotarvi elegantemente, per poi, dopo quantità di tempo irrilevantemente diversificate, giungere a una consapevolezza più o meno vaga che non sia esattamente così e tentare di ricominciare da capo. L'autosuggestione di riuscire ad esserne capaci è sempre attiva, perché quando non lo è più ricorriamo al suicidio, sia esso concreto o di carattere esistenziale, come nel caso in cui vegetiamo soltanto senza fare uso delle facoltà intellettuali, di cui comunque restiamo forniti. Questo stato di vegetabilità equivale al suicidio perché, com'è ormai comunemente noto, qualsiasi organo o strumento a disposizione, se usato male o non usato affatto, si deteriora o si atrofizza. Così pure è del cervello, dei muscoli, dell'intelletto, ecc. Se non li teniamo in esercizio, dopo un certo tempo, anche volendo, facciamo una terribile fatica, spesso inutile, a rimmetterli in moto.

Come tutti gli altri, anch'io mi muovo nel tentativo di riuscire in qualcosa di più del semplice stare a galla, riuscendo a volte anche ad autoilludermi di riuscirci. Malgrado il compito di consapevolezza che mi sono assegnato, soprassedo alla coscienza fuggevole che si tratti di autoillusione e, nonostante tutto, mi fabbrico una vera e propria convinzione di stare approdando alla costa del sapere, come di aver successo nell'entrare in possesso delle conoscenze che mi diano la convinzione del senso di verità. A ben poco vale la continua lusinga autosuggestiva del ripetermi che epistemologicamente non posso che essere incerto; il mio spirito segue ugualmente le pulsioni viscerali dei bisogni psichici, snobbando senza rimedio la saggezza dei suggerimenti dell'intelletto. Così, come è sempre successo da quando c'è manifestazione di pensiero umano, mi ritrovo avvinghiato nel vortice delle certezze che mi costruisco e sono pure spinto dall'ambizione di propinarle ai miei simili. Poi mi ricompongo e mi dico che si tratta solo di un gioco mentale e che in fondo mi piace lasciarmi avvincere da questa spinta ludica.

Nel corso di questa piccola digressione, più emotiva che descrittiva, senza rendermene conto mi sono ricondotto al problema che mi sta particolarmente a cuore: la nostra specie, unica a produrre culturalmente, continua ad attribuire senso a sé e a tutte le cose, le quali non solo non ce l'hanno in sé, ma non sospettano neppure che venga loro appioppato. Gli esseri umani a loro volta si influenzano a vicenda determinando similarità e contrasti. Come in una danza tribale esorcizzante, si inseguono e combattono vicendevolmente senza preoccuparsi troppo delle conseguenze, anche se poi sono sempre costretti ad affrontarle e a tentare di risolverle. Le attribuzioni di senso trionfanti, di conseguenza, determinano delle intromissioni nelle cose prese di mira, mettono in atto delle mutazioni, scombinano situazioni determinatesi nel tempo e rompono gli equilibri consolidati, diventano cioè fattori di azioni portatrici di conseguenze, che possono andare indifferentemente dal benefico al devastante senza troppi complimenti. In definitiva, a noi non basta l'azione puramente intellettuale e psichica dell'attribuzione

di senso, perché siamo anche spinti ad imporne gli effetti, per quanto distruttivi possano risultare, riuscendo tranquillamente ad essere insaziabili nel bene come nel male.

A monte di questo nostro fare potenziale c'è la richiesta dell'equilibrio, inteso come bilanciamento tra le scelte e gli effetti prodotti, che ci assicuri stabilità. Per soddisfare questa richiesta abbiamo bisogno di sentirci legittimati nelle scelte che stiamo per fare, perché ci è insufficiente stabilire semplicemente un significato che dia senso, per poi decidere il cosa e il come si voglia e si possa. Dobbiamo soprattutto sentirci convalidati in qualche modo rispetto a quello che ci apprestiamo ad effettuare. Per questo definiamo a noi stessi delle entità simboliche cui riconosciamo l'autorità di autorizzarci. Per entità intendo una costruzione immaginaria, immaginata nella sua essenza, cui attribuiamo delle caratteristiche che la rendono reale ai nostri occhi. Anche quando coincide con qualcosa di concreto esistente al di fuori del soggetto, ciò che la rende veramente autorevole è sempre l'immaginazione simbolica di cui questi la carica. Teoricamente infatti può essere qualsiasi cosa, qualsiasi oggetto di riferimento, sia esso concreto o astratto, compresi noi stessi, nel qual caso *ipso facto* si determina un'autolegittimazione.

Data l'importanza che le viene attribuita dalla forte carica simbolica, pur non essendo necessario, con molta facilità il soggetto tende a sacralizzare l'entità legittimante prescelta. Si tratta di un'ulteriore astrazione simbolica dovuta alle valenze, o direttamente soprannaturali o equiparabili ad esse, di cui viene caricata. Quando per esempio viene posta al di sopra della natura, o comunque oltre la dimensione culturalmente considerata fisica, l'immaginario crea un processo di divinizzazione tale per cui assume concretezza mentale un'entità suprema, cui si danno caratteristiche assolute di legittimazione. Esistono di contrasto anche forme di sacralizzazione che mi piace definire laiche, le quali non si rifanno a un immaginario divinizzante, bensì a qualcosa o qualcuno identificabile nel contesto fisico, o a concetti astratti con una grossa valenza simbolica, come potrebbe essere la madre, o la famiglia, o il clan, il movimento, il partito, la patria, ecc. Può anche essere il proprio io, o la vita, o ancora l'onore. Essendo sempre scelte da uno o più soggetti per essere elevate a giudici dei loro comportamenti, sono perciò entità legittimanti e, anche quando siano laiche, per la valenza che viene ad esse attribuita, sono equiparabili nella sostanza a quelle divinizzate.

Dal momento che l'estensione della realtà è sempre più ampia di quella da noi supposta o immaginata, se i concetti finora espressi avessero la pretesa di esprimere ciò che accade, si troverebbero per forza ridotti a un puro ragionamento, fornito certamente di logica formale, ma privo di quegli addentellati con lo svolgimento concreto, senza i quali ogni ragionamento non riesce ad essere veramente una concettualizzazione descrittiva dell'accadere. Pur essendo imprescindibili, la costruzione di senso e la deputazione di entità legittimanti non sono però sufficienti a dare l'idea di che cosa spinge a fare o non fare, a scegliere o non scegliere, come a farsi fare o farsi scegliere. Ciò che avviene è estremamente più complesso, contorto e difficilmente schematizzabile. Il tentativo di comprendere ciò che avviene si deve giocoforza dilatare, per cercare di cogliere anche l'insospettabile. Dobbiamo accettare l'idea che a farci essere così come siamo concorre una grande quantità di fattori, che vanno dalle pulsioni di ogni tipo, alla paura, all'incoscienza, ai convincimenti sulle nostre supposizioni, alle fantasie, alle fissazioni, a tutto ciò insomma che la nostra mente, in concorso simbiotico unitario con la nostra psiche, fabbrica senza sosta di momento in momento influenzando e, in un certo senso, plasmando i comandi che il cervello dà ai nostri gangli nervosi. È un concorso partecipativo simultaneo di tutte le componenti del nostro essere, che agiscono in concomitanza.

Una gamma estremamente vasta di fattori contribuisce ogni volta al nostro fare e determina il nostro esserci in modo specifico. Ma questo fare ed esserci non va inquadrato in un'ottica deterministica, cioè quale effetto automatico di molteplici cause concomitanti che, seppur inquadrabili con difficoltà, nell'insieme rappresenterebbero pur sempre una causa determinante. Questo movimento di concause plurime, le cui risultanti sono certamente causate, ma non in modo deterministico, alla fin fine è il

risultato di più fattori coincidenti, ognuno dei quali, per sua natura, non è mai causa in sé di un'unica reazione determinata, bensì è portatore di più determinazioni potenziali, tutte legate alla natura del soggetto in cui agiscono. Anche se simili, non sono mai esattamente riproducibili da individuo a individuo, per cui ne risulta che il nostro essere, nel modo in cui si manifesta di volta in volta, non è prevedibile scientificamente, ma solo ipotizzabile, perché c'è un ampio spazio di imprevedibilità.

In questi processi psichico/mentali, contestualmente identificabili, assumono una rilevanza particolare l'identificazione, la trasgressione, la sottomissione, il senso di appartenenza. I processi di identificazione sono i più disparati, si fissano su persone elevate a modello o su comportamenti particolari e possono portare a un'emulazione completa, fino a un quasi sdoppiamento della propria personalità. In particolare, qui mi riferisco più che altro a una specie di immedesimazione simulata tra il proprio io e l'entità legittimante prescelta, che comporta un assenso praticamente completo, con conseguente assenza di conflitti e omogeneità tra il pensato e il fatto.

La trasgressione è quasi specularmente opposta all'identificazione, perché si verifica quando non viene riconosciuta autorità all'entità legittimante e, invece di darle consenso o assenso, le si oppone resistenza e, appunto, si trasgredisce ai suoi comandi. Può dipendere da molte cause, delle quali a noi interessa particolarmente quando c'è un'attribuzione di senso i cui significati contrastano con i dettami legittimanti di un'ufficialità costituita. Si può trasgredire per il semplice gusto di farlo, perché nel momento in cui lo si fa si prova piacere. Chi trasgredisce, più o meno consapevolmente e razionalmente, ha quasi sicuramente scelto una fonte di legittimazione diversa, se non addirittura contrapposta, a quella dell'ufficialità. Se l'atto trasgressivo non viene represso, o meglio ancora riesce addirittura a trionfare, il soggetto trova conferma nella sua scelta di una fonte di legittimazione contrapposta a quella ufficiale che lo ha portato alla ribellione. Nel caso dei poteri costituiti, questi stabiliscono per i loro sudditi quali siano le entità legittimanti, con lo scopo di determinare momenti aggregativi funzionali all'ottenimento del consenso o dell'assenso collettivi. Essendo imposte, perché tendenzialmente funzionali alla gestione del potere, stimolano un elevato potenziale di trasgressione, che entro certi limiti dev'essere controllato e compresso.

Si verifica sottomissione quando, contro la propria volontà, si è costretti a fare o non fare ciò che si vorrebbe. Sia che sia accettata, sia che sia frutto di pura costrizione, la sottomissione viene comunque sempre subita. Nell'un caso come nell'altro appaiono effetti esteriori praticamente identici, perché la differenza tra i due momenti è sostanzialmente solo interna all'individuo che subisce, mentre nell'oppressore interessa, al di là e sopra ogni cosa, che vengano soltanto attuate le sue imposizioni. È evidente che per l'ottenimento dei suoi intenti la non resistenza, se non addirittura l'accettazione da parte dei subordinati, gli facilita estremamente il compito. Ma se per caso deve far fronte ad un'opposizione fattiva, purché le sue volontà vengano rese operanti, per lui non fa differenza l'uso indiscriminato della forza coattiva. La sottomissione è dunque soprattutto un fatto, che vede sempre qualcuno che si impone su altri che devono subire le sue imposizioni, indipendentemente che siano d'accordo o no. La sua legittimazione è nel potere di obbligare con qualsiasi mezzo ai propri voleri chi non ha lo stesso potere, mentre il suo senso risiede nell'esercizio della forza in grado di sottomettere.

Per senso di appartenenza intendo il senso del gruppo, che corrisponde al sentirsi parte di una collettività con le sue caratteristiche specifiche, con le quali in qualche modo gli individui che ne fanno parte trovano punti di identità in cui si riconoscono. Sentendosene componenti vi si dedicano e, con intensità personalizzata, le donano parti consistenti della propria vita. Le entità legittimanti del gruppo sono le stesse dei suoi componenti e le attribuzioni di senso, anche nel caso in cui siano altamente differenziate, si trovano comunque sempre all'interno dei limiti di legittimazione dati dal tipo di entità che fanno capo al gruppo stesso. Ogni gruppo, se riesce e vuole sopravvivere, determina e definisce i punti di identificazione e i modi della legittimazione di appartenenza, come pure il livello di accettabilità di eventuali trasgressioni che in qualsiasi caso non possono essere accettate più di tanto. Se

per esempio si verificasse una messa in discussione dei presupposti su cui trova fondamento, ciò diventerebbe intollerabile per la sopravvivenza del gruppo stesso. Se per assurdo trovasse la propria identità proprio nella trasgressione, quale principio fondante di sé, non potrebbe comunque tollerare che i suoi componenti trasgredissero non volendo essere trasgressori. I suoi membri si troverebbero accomunati dalla voglia condivisa di trasgredire, in modo tale che non potrebbero diventare dei non trasgressori, perché automaticamente non si sentirebbero più parte di quel gruppo, come non lo sarebbero sentiti dagli altri, i quali a loro volta farebbero in modo che i non trasgressori se ne andassero o sarebbero dichiarati estranei alla loro affiliazione.

A questo punto risulta sufficientemente chiaro come sia praticamente impossibile identificare con esattezza il processo e i fattori che fanno sì che ogni scelta sia proprio quella scelta. La complessità del contesto psichico/mentale è tale che, sia che venga affrontato individualmente sia tanto più collettivamente, ci muoviamo nel campo della più ampia indeterminatezza. Tale considerazione non esclude affatto, anzi lo comprende, che non ci siano influenze capaci di indirizzare, come di fatto avviene per esempio attraverso i mass/media e la pubblicità. Anche il campo dell'induzione mediatica è molto vasto, ma, per quanto possa risultare efficace, si muove comunque nell'ambito di probabilità sempre da verificare e non è mai sorretto da certezze stabilibili a priori, né esente da sorprese. Non è infrequente che ciò che si suppone fornito di un alto grado d'influenzabilità, all'atto pratico risulti poi molto più inefficace di quello che gli imbonitori speravano e supponevano. Essenzialmente fatto di statistica probabilistica, è un campo esente da leggi e parametri preordinati.

Tuttavia non mi interessa soffermarmi su questi aspetti, mentre voglio sottolineare con forza che, per tutte le motivazioni finora addotte, non esistono scelte, di qualsiasi portata esse siano, che non siano fondate sull'arbitrio umano. Sostengo pure con fermezza che, in linea di principio, non esiste mai una obbligatorietà totale in quello che si sceglie, perché si sarebbe sempre potuto optare per qualcosa di differente, al limite contrario, da quello che alla fine si fa. Non c'è mai una sola possibilità, ma anche se ciò succedesse, come limite estremo resterebbe comunque la concreta possibilità di non scegliere affatto. Che poi, per un bisogno psichico tutto nostro, la nostra mente elucubri tutta una serie di ragionevolissime ragioni per giustificare a se stessa che non poteva far diversamente, è tutto un altro tipo di discorso, che non inficia minimamente l'affermazione di principio. Anche nel caso eccezionale di trovarsi di fronte a una situazione così coatta che non scegliere potrebbe perfino comportare la morte, c'è sempre la possibilità di accettare di perdere la vita. Sia chiaro che ciò che dico è solo constatativo, esente completamente dalla categoria del giudizio, e da implicazioni di tipo morale. Per chi la fa, qualsiasi scelta non può che essere legittima, come pure è altrettanto legittimo da parte di altri contestare tale legittimità. Come abbiamo visto, non esiste, se non come mera creazione della mente, una legittimazione superiore con la facoltà di inficiare le opzioni individuali, perché ognuno di noi aderisce alle entità legittimanti che a lui sono più consone. Questo ragionamento rimane intatto anche nel caso in cui sia lo stesso individuo a pentirsi, a non autolegittimarsi più, dopo che ha già scelto, in quanto è proprio lui a decidere e a giudicare sul proprio operato; è ugualmente legittimo che possa cambiare idea o linea di condotta, dal momento che in ogni caso rimane lui il referente di se stesso.

A questo punto il problema si complica. Se in linea di principio è verissimo ciò che sto affermando, in linea di fatto è puramente vero che, quando per esempio una scelta si impone a danno di qualcun altro, proprio per il fatto di riuscire a farsi acquisisce una legittimità indiscutibile. Ma viene acquisita con l'imposizione, che comporta inevitabilmente sottomissione, determinando perciò un numero imprecisabile di scelte individuali obbligate e, presumibilmente, non volute. È precisamente l'atto del farsi che permette l'ammissibilità del diventare legittimo, perché nel farsi istantaneamente si autolegittima. Fortunatamente il divenire di ciò che avviene può venirci incontro, perché durante il percorso attuativo può accadere che decada, non riuscendo a divenire legittimo. Qualsiasi legittimità non è in sé perenne e, come tutte le produzioni esclusivamente culturali, è invariabilmente legata alla

variabilità umana. Per permanere ha bisogno di essere conservata e quando, per qualsiasi motivo, non è più sentita tale perde la forza che le permette di imporsi, sino a decadere definitivamente.

Parte seconda : IL PROBLEMA POLITICO E I SUOI SENSI

Capitolo 5: TRA UTOPIA E REALISMO

Mentre per Camus il quesito fondamentale della filosofia è quello di capire se la vita valga o non valga la pena (io dico il rischio) di essere vissuta, al contrario per me il quesito fondamentale, non tanto dal punto di vista della filosofia, bensì della conoscenza, di cui la filosofia è solo una parte seppure nodale, è quello di capire come la vita deve essere vissuta. Per ironia della sorte può anche essere vissuta cercando di capire se ne valga la pena, ma, fino a quando non si è scelto e messo in atto il suicidio che, al di là di qualsiasi valutazione, non è che l'atto estremo e definitivo, per ognuno di noi il problema principale non può che essere quello di comprendere, o meglio di stabilire, cosa dobbiamo fare o non fare, almeno fino a quando, nolenti o volenti, accettiamo di continuare a stare al mondo.

Ogni esistenza umana può essere condotta in tantissimi modi e, a meno che non si scelga un isolamento totale, che nei rarissimi casi in cui si verifica ha sempre le caratteristiche eccezionali dell'eremitaggio, ognuno di questi modi per un verso o per l'altro non può prescindere dalle relazioni con gli altri esseri umani, verso i quali a seconda dei casi possiamo provare simpatia, antipatia, amore, odio, insofferenza, desiderio, timore, attrazione, ecc. Indipendentemente da tutto il resto siamo immersi nel fatto sociale e, al di là della nostra volontà, siamo costretti ad avere rapporti con i nostri simili. Che lo si voglia o no, dobbiamo organizzarci e attrezzarci per essere in grado di affrontarli, altrimenti corriamo il rischio molto serio di esserne travolti. Ciò è talmente vero che, a meno che non scegliamo di diventare eremiti, cosa molto difficile da applicare anche se biologicamente in potenza c'è questa possibilità, facciamo comunque parte di contesti sociali che si definiscono in forme di convivenza collettiva. Il come condurre l'esistenza individuale deve così per forza fare i conti col come di tutti gli altri componenti il contesto all'interno del quale viene condotta, così come ogni scelta in proposito è costretta a misurarsi con l'insieme del contesto sociale. Per capire come la vita dev'essere vissuta, diventa allora improcrastinabile intendere quale sia il nesso che tiene assieme l'insieme degli individui che, volenti o nolenti, vivono in società. È la comprensione del problema sociale, in particolare rispetto alla sua conduzione e organizzazione, che rappresentano l'ambito del politico.

Lo sforzo intellettuale che mi sono proposto è appunto rivolto proprio alla comprensione di questo problema, accompagnata dall'ambizione che non debba essere scontata, né conservatrice dell'esistente, né soprattutto irrealistica. Un compito non indifferente, se si pensa che rispetto a questo problema le menti umane consumano generalmente una super quantità di energie, offuscati il più delle volte da assiomi vissuti fideisticamente, da una quantità enorme di pregiudizi, da identificazioni di tipo parentale, da conoscenze molto spesso superficiali, da ideali mal digeriti, da incoerenze imperdonabili, da interessi che non hanno nulla da spartire con gli ideali cui proclamano di riferirsi, ecc. Sta di fatto che questo magma, spesso vissuto inconsapevolmente e che vorrebbe sintetizzare l'approccio al problema, in molti casi indotto e mantenuto ad arte, è un fattore rilevantemente presente che contribuisce all'enorme insoddisfazione dovuta alla costante incapacità di trovare una soluzione reale, dal momento che lo si affronta, almeno in linea teorica, proprio per trovarla.

5a): Un tentativo di definizione

Quale risultato parziale di un insieme di riflessioni, in me nel tempo si è creata la convinzione sempre più profonda che un sistema politico sia collegato in qualche modo a un sistema di pensiero collettivo, di quella collettività che, a tutti gli effetti, viene compresa ed è tenuta insieme dal sistema politico stesso. Per capire il senso di questa mia connessione arbitraria, bisogna risalire a che cosa si vuol

significare quando si usa il concetto di sistema il quale, al di là dell'apparente evidenza, non è affatto ovvio. Questa parola si riferisce senz'altro a qualcosa di più di un gruppo di elementi connessi tra loro, perché per essere sistematica tale connessione dev'essere organica, in modo tale che il complesso delle loro relazioni e interdipendenze conservi nel tempo una certa armonia, capace di riprodurlo e di renderlo costante. Il verbo greco *sistematu*, da cui probabilmente proviene, indica un'azione che tende a riunire, a mettere insieme, secondo un'acquisizione antropologica a dare ordine. Al contempo, questa organizzazione di elementi che vengono sistemati si riferisce solo alla generalità, cioè al composto delle sue relazioni, non alla totalità, la quale comprende anche tutte le sue componenti. Un sistema allora definisce come le sue molteplici componenti si interconnettono, ma non si occupa di esse al di fuori di questa relazione organica. Per capirci, mentre un sistema stellare si è determinato attraverso una serie di combinazioni probabilmente casuali che lo hanno armonizzato, non si può ragionevolmente vedere alla stessa maniera un sistema politico, perché le sue connessioni, più che determinate dalla casualità, sono state stabilite dalla mente degli esseri umani che lo compongono.

Per organizzare secondo un dato ordine, com'è appunto una sistematizzazione che voglia perdurare, si è portati a seguire un certo ordine mentale preesistente alla sistematizzazione stessa. A sua volta questo è composto di presupposti, valori, entità legittimanti, attribuzioni di senso e fondamenti interconnessi tra loro. È cioè esso stesso un sistema, che corrisponde a un sistema atto a pensare. Comprendendo una quantità elevata di persone che, pur non dovendo convivere necessariamente gomito a gomito, sono comunque costrette a tenere tra loro relazioni organiche e permanenti, devono trovare una serie di punti d'accordo comuni in cui riconoscersi, per riuscire a muoversi senza pestarsi troppo i calli a vicenda, altrimenti vivrebbero in continuo stato conflittuale e confusionale. Ne deriva che un sistema politico finché regge non può che poggiare su un sistema di pensiero collettivo comune, e che, essendo comunque riferito alla generalità più che alla totalità, si definisca in una serie di punti di identificazione collettiva che ne diano il senso e facciano da coagulanti, senza che necessariamente debba reggersi sull'accordo, magari libero, tra tutti gli individui che ne fanno parte. In verità, quest'ultima evenienza non si verifica se non rarissimamente, al contrario di un'imposizione o di un monarca, o di un'aristocrazia, o di un'oligarchia, o comunque di un gruppo molto ristretto che, per una serie di fatti e di atti determinanti, si trovano a dirigerne la conduzione, essendo garanti e detentori della sua conservazione. L'imposizione comporta la sottomissione e, anche se osteggiata e maledetta dai sottoposti, finché si accetta di subirla senza ribellarsi in modo efficace, riesce a sorreggersi e a perdurare. Per parte sua la sottomissione comporta un adeguamento, che non è solo comportamentale, bensì assume rilevanze mentali: continuando a fare supinamente le cose cui si è costretti si finisce per assumerle come proprie, perché si entra nell'ordine mentale dell'imposizione, contribuendo alla conservazione del sistema di pensiero che sorregge il sistema politico.

Ma quand'è che un sistema di relazioni sociali può definirsi politico? Questa domanda presuppone almeno due cose. Primo, che non tutte le forme organizzate in modo sistematico nel sociale appartengano all'ambito specifico del politico, anche se, come si usa dire, possono avere una loro politica. Secondo, che non c'è identificazione tra politico e sociale, anche se a dire il vero c'è frequente assimilazione fra i due ambiti. Per fare un poco di luce bisogna sfrondare la nostra ricerca dall'ovvio e dal risaputo. A tal uopo innanzitutto una chiarificazione nominalistica, perché dietro l'aspetto del nome c'è una significazione concettuale da tenere ben presente: una cosa è il problema della politica e un'altra cosa quello politico. La prima si occupa dell'ordinario vigente, delle applicazioni e dell'efficienza quotidiana per far marciare le cose come stanno nel migliore dei modi, il secondo della comprensione del senso universale che sottende il fatto, al di là e oltre il contingente. Non è una differenza da poco, perché nel primo caso si richiede un approccio pragmatico, quasi di mestiere, per riuscire ad addentrarsi con una certa sicurezza nei contorti meandri dei palazzi deputati alle decisioni e, al limite, ricavarne il maggior utile possibile; inversamente nel secondo caso, per riuscire ad avere uno

sguardo realistico diventa quasi indispensabile essere fuori dei palazzi e, senza esserne coinvolti, cercare di capire i principi e i valori su cui si deve, o si dovrebbe, fondare il fatto.

In effetti, il problema della politica si riferisce alla capacità di individuare come muoversi all'interno degli assetti dominanti senza metterli in discussione, anzi cercando d'integrarvisi il più possibile. Comunemente inteso, il bravo politico è proprio colui che sa come meglio agire, trovandosi a suo agio addentro ai contorti corridoi dove, con grande disinvoltura e con una spregiudicatezza che non ha nulla a che fare con l'etica, si consumano i rituali degli scambi, degli accordi sottobanco, della comunicazione ambigua e dell'arroganza mascherata da una facciata mite, tipica dei mestieranti che hanno una visione affaristica dei compiti cui si devono dedicare. Il problema della politica affronta così la conoscenza della gestione ordinaria della cosa pubblica, inserendosi nel sistema in atto, accettandolo per quello che è e agendo per conservarlo nella sua quotidianità. Il problema politico in senso proprio invece, siccome si riferisce all'individuazione di che cos'è, indipendentemente da come viene attuato in ogni singolo contesto, prescinde dalla visione del contingente e getta un sguardo capace di andare oltre ciò che appare, per identificare i presupposti teorici su cui si fondano i vari sistemi, sia quelli vigenti, come quelli trascorsi, come pure quelli possibili, eventuali, o auspicabili, che ancora non sono in atto. In altre parole, è l'individuazione e la comprensione del che cosa appartiene a quel problema e lo identifica, indipendentemente da come al momento è stato assimilato e viene vissuto.

La parola politica deriva da *politikos*, aggettivo di *polis*, ed è inerente a tutto ciò che si riferisce alla città, per riuscire a definirne il suo stato. (1) Tende ad esprimere e significare ciò che di civile, di pubblico e di sociale fa parte della *polis*. In questo senso dovrebbe definirne la gestione, o il tipo di gestione, cioè il modo di governarla. Da cui, presumibilmente, l'espressione "città/stato", che vuole interpretare lo stato della città, luogo di tutti i *politei*, i cittadini. Da allora la *polis* è diventata simbolo di ogni luogo di convivenza societaria indipendentemente dalla sua grandezza, al punto che oggi si può parlare tranquillamente di politica dell'intero pianeta. Poiché *politikos* indica lo stato delle città, metaforicamente ne misura la febbre e ci dice com'essa funziona, o si presume che dovrebbe funzionare. Il problema politico affronta così in modo specifico il come gestire i rapporti e le interrelazioni che si determinano, o vengono determinati, all'interno del corpo sociale di riferimento, individuando pure il sistema che permette, o dovrebbe permettere, la sua consistenza come la sua permanenza. Questo significante porta direttamente ai livelli delle decisioni, anzi alla loro qualità, definendo, analizzando e comprendendo quali siano i meccanismi e i metodi che servono a prendere le decisioni e le deliberazioni che riguardano tutti i *politei*. In senso proprio è allora il tipo e la qualità del potere per la gestione della *polis*, perché per poter prendere e attuare delle decisioni ci vuole il potere di farlo.

Rifacendoci all'etimologia, bisogna intendere dunque la politica come la sfera della gestione del potere sul e nel contesto sociale cui si riferisce, compresi gli stravolgimenti che possono anche portare al rovesciamento di regimi consolidati. Si intende che la categoria del potere politico appartiene ai rapporti tra esseri umani e non è estensibile ad altri tipi di potere, come potrebbe essere quello sugli animali o, più in generale, sulla natura.

5b): Cosa va bene e cosa non va

Il pensiero umano nell'approccio al problema politico è antitetico, perché lo ha sempre sostanzialmente affrontato in due maniere, presentate e sentite come contrapposte. O realistico, quindi aderente alla realtà intesa come quella in atto, oppure utopico, lanciandosi in voli immaginari tendenti a un futuribile desiderato e improbabile, ricchi di prefigurazioni architettoniche sociali e più attenti alle connessioni logiche di concatenazioni possibili che alla imprevedibilità e complessità delle contorsioni umane, che in definitiva ne sono l'oggetto. I realisti poi s'incazzano con gli utopisti perché, dicono,

parlano di ciò che non ci può essere, con la conseguenza che parlano al vento, diventando, loro malgrado, dei sabotatori anche di quel poco di buono che c'è sempre nell'esistente. Gli utopisti a loro volta restituiscono l'attacco con gli interessi, perché sostengono che il parlare solo di ciò che c'è diventa inevitabilmente una sua giustificazione e nobilita anche il marcio, che guarda caso è sempre tanto, mentre bisognerebbe tendere a trasformarlo in funzione di una tensione continua di tipo euristico verso il meglio possibile. Frattanto, mentre infuria questa guerra furiosa tra realismo e utopismo, divenuta ormai fattore endemico che a dire il vero viaggia per i fatti suoi, nuotando irrimediabilmente in un oceano teoretico che fa felici gli accademici e i militanti degli esercizi puramente intellettuali, la realtà così come si svolge, ben poco preoccupata delle battaglie teoriche che si fanno in nome suo, procede nell'affanno del divenire quotidiano curandosi essa stessa di selezionare, nel tempo, quello che è veramente reale da quello che è puramente fantastico.

Nonostante ciò la battaglia teorica non è affatto inutile, né puramente verbosa. Capiamo a naso che l'analisi, la comprensione, la sistemazione razionale e tutti gli strumenti che compongono il costrutto teorico sono indispensabili per muoversi con intelligenza nel costruire ciò che è confacente ai nostri bisogni. Non possiamo né dobbiamo farne a meno. Dobbiamo solo sforzarci di trovare un modo consono e funzionale a capire veramente dove siamo, all'occorrenza per riuscire a modificare e rivoluzionare ciò che non va, ipotizzando modificazioni che abbiano il senso della possibilità e della realizzabilità. In altri termini, lo sforzo teorico che affronta il problema politico deve adoperarsi per diventare bipolare, in modo che i due riferimenti del realismo e dell'utopico, sempre presentati come contrapposti, non siano più tali, ma riescano ad armonizzarsi in un composto che li comprenda entrambi, per rendere reale ciò che al momento è solo desiderato e per non dover subire costantemente il presente che non ci piace. Sogno e realtà sono in fondo i due elementi su cui continuamente si misura l'esistenza di ognuno di noi.

Ma già si prospetta un primo scoglio difficilmente sormontabile. Che cos'è che non va? Anzi, chi stabilisce che cosa non va e perché? Il fatto che una cosa possa andare bene o male non può essere considerato oggettivo o imparziale. Tutt'altro! Non esiste nulla che, per il fatto stesso che c'è, non possa non andar bene a qualcuno. Non a tutti non vanno le stesse cose, come pure, speculare, non a tutti vanno le stesse cose. Bisogna dunque tener conto che in un dato contesto sociale, chi più e chi meno, sono tutti indifferentemente coinvolti e costretti a misurarsi con le stesse cose, esprimendo ognuno valutazioni individuali. Un problema concreto, mai veramente affrontato fino in fondo. Le soluzioni finora adottate o supposte sono state prevalentemente all'insegna di vedere chi avesse ragione, per riconoscergli il diritto di imporre il proprio punto di vista, o senza retorica con la forza o con blandi marchingegni di tipo giuridico. Non a caso il vero fondamento culturalmente imperante di tutta la "scienza" politica finora è corrisposto alla ricerca di chi abbia la legittimità di usare la forza con diritto, per poter far rispettare l'ordine in nome della giustizia. Rarissimamente si è tentato di affrontarlo da un'angolazione diversa, come potrebbe essere quella di trovare strumenti normativi che superino la logica del conflitto, che vuole stabilire chi debba vincere e chi debba soccombere. Si potrebbe per esempio tentare una regolamentazione che voglia permettere la contemporaneità di più soluzioni rispetto ad uno stesso problema, uscendo dalla logica dei vincitori e dei vinti; ovviamente là dov'è possibile, perché quando si è costretti ad un'unica scelta, necessità vuole che una parte debba rinunciare. Ogni norma, si sa, non esiste a priori o, come potrebbe insinuare qualcuno, per volontà di dio, in quanto è solo ed esclusivamente frutto della volontà umana, quindi arbitraria e convenzionale. Se ciò è vero, come lo è, può essere cambiata e sostituita in qualsiasi momento. Dietro le scelte, consapevolmente o no, ci sta sempre una filosofia della scelta e dietro questa, ben radicati, i sedimenti antropologico/culturali che le danno senso e convinzione. Se si considera che per millenni tutto lo sforzo è stato diretto a ricercare chi avesse la legittimità di imporre il proprio punto di vista, determinando le basi per un manicheismo giuridico, non necessario né tanto meno fisiologico, riesce

difficile ipotizzare di poter superare questo fondamento arbitrario in un arco di tempo accettabile, al fine di abbracciarne un altro che lo sconfessi.

A memoria mi risulta che pochissimi hanno tentato un diverso approccio, ugualmente senza che i loro tentativi approdassero a vere e proprie soluzioni. Forse in un caso come questo è quasi impossibile andare oltre l'abbozzo. Bisogna innanzitutto immergersi mentalmente in un approccio di tipo nuovo, farlo proprio e poi cominciare a sperimentare fino, attraverso la pratica, ad identificare i modi e gli strumenti che si avvicinino alla soluzione. Mi viene in mente l'ambito dei pensatori libertari. William Godwin prima di tutti, il quale però si limita ad una critica spietata contro la struttura statale fino a demolirla, ponendo una visione razional/determinista fondata sul presupposto, continuamente presente nella sua opera, che ciò che fa l'uomo è sempre e comunque caratterizzato da un continuo inevitabile progresso. Oppure Proudhon, addirittura ossessionato dal problema della giustizia, che vede una possibile soluzione in un mutualismo federalista. Ma anche tutto il campo dei nonviolenti, da Gandhi fino ad oggi. Tra questi mi sembra che i contemporanei Pontara e Nanni Salio affrontino la modalità di soluzione dei conflitti in un'ottica completamente diversa da quella sostanzialmente militarista in auge, secondo la quale bisogna sempre identificare chi deve vincere. La logica e il metodo nonviolenti vengono posti come basi di fondo per trovare soluzioni che non richiedano la sottomissione dei perdenti.

Come più sopra ho affermato, un sistema politico è anche un sistema di pensiero collettivo. Una convergenza di proiezioni soggettive, assimilata collettivamente, che trovano una base culturale/antropologica comune. Un insieme contorto, difficilmente definibile in tutta la sua portata, di assunti individuali che si incontrano, si scontrano, si accordano, si incrociano, si amalgamano, si separano, si ricongiungono. Proprio per queste sue caratteristiche, il significativo collettivo non può che essere sempre instabile, anche se attraversa lunghissimi periodi di apparente staticità. Alla fin fine, più che un risultato è la risultante magmatica di un miscuglio, continuamente ridefinitesi, dei diversi significati e delle diverse attribuzioni di senso che ognuno produce nella sua mente, influenzandosi a vicenda nel determinare diversi tipi e livelli di certezze, che vengono presunte acquisite. Quando si propina un significato è sempre falsamente oggettivo, mentre, dati i presupposti, è per forza una semplificazione, guarda caso sempre funzionale al sistema di potere dominante, tanto è vero che quando si produce una lacerazione tra il sistema in auge e il pensiero collettivo, come per esempio è avvenuto in Italia, il primo è delegittimato e non c'è normazione o forza che tenga. Prima o poi cade.

5 c): Il sogno come stimolatore per l'azione politica

Alla luce illuminante della non certezza epistemologica ho voglia di immergermi in un'analisi significativa, anche se so che in definitiva non può che essere arbitraria come qualsiasi altra. Consapevole delle cose finora dette, non solo non mi sento spaventato, bensì infuso di coraggio perché non mi sono assunto la responsabilità, che ritengo impossibile se non su un piano psicologico, di dover identificare la verità né tanto meno la soluzione. Sicuro della certezza dell'impossibilità della certezza, so che non esistono né la verità né la soluzione, neppure se relativizzate, mentre esistono più verità e più soluzioni possibili. Si tratta di verificare quale sarà scelta e perché, rimanendo al contempo ben consapevoli che anch'essa non sarà definitiva né sarà l'ultima. L'ultima spiaggia non può che essere la morte, ma prima di arrivarvi spero ci sia ancora molto da fare.

Farò un viaggio tra il realismo e l'utopia, tutto giocato sul versante dell'utopia. Considero questa scelta legittima non tanto perché ho deciso di autolegittimarla, quanto perché alla fin fine mi sembrano troppi e ben più qualificati di me coloro che si son buttati sulla spiaggia di un presunto realismo, convinti di essere spinti dagli eventi incalzanti e quasi per evidenziare che oltre l'esperienza vissuta non ci può essere nulla. Mi auguro che non sia la loro ultima spiaggia, nel senso della riflessione

intellettuale ovviamente. A me sembra che ciò che ci appare, come sempre, ha più letture possibili e che l'esperienza che stiamo vivendo può anche essere letta nel senso che le certezze cadono, che chiuso un fronte se ne apre un altro, che c'è sempre un'altra via e un'altra possibilità, le quali, proprio per riuscire ad essere realisti, devono prima essere immaginate nei loro presupposti e poi ritenute possibili. Quando la schiavitù era una realtà consolidata, chi avrebbe ritenuto realistica una società costituita sulla sua abolizione? Oppure quando nell'immaginario collettivo il re riceveva l'investitura da dio attraverso la complicità ecclesiastica, chi avrebbe ritenuto realistico sostenere che un giorno la sovranità sarebbe stata della massa popolare tanto disprezzata?

Ho intenzione di immergermi nell'utopia anche perché la mia tensione è soprattutto utopica, perché il mio sguardo verso il mondo mi suggerisce continuamente che c'è un numero molto elevato di ragioni per sentire il presente con un grosso senso di disagio, fino a rifiutarlo intimamente nei presupposti su cui si fonda, confortato in questo dal sapere con determinata certezza che la massima parte degli esseri umani, fratelli della mia specie, vive altrettanto disagio ed è continuamente spinto al rifiuto, molto probabilmente per motivazioni diverse dalle mie. Non credo d'interpretare male un'esigenza collettiva, che percepisco sempre più diffusa, se affermo che è sempre più presente in un numero sempre più grande di persone il bisogno di un cambiamento alle radici dei sistemi politici e delle regolazioni sociali vigenti. Independentemente che questa esigenza venga individualmente vissuta in modi fra loro molto differenti, spesso contrastanti, resta un collettore immaginario alla ricerca di idee forti che l'accomunino rispettandone la pluralità. Molti sono i motivi che possono spingere a rifiutare il presente, perché molte sono le cause, istituzionalizzate e sentite direttamente sulla propria pelle, che generano e mantengono ingiustizie grandi e piccole, sofferenze non indispensabili, umiliazioni e frustrazioni continue, disuguaglianze al limite della sopportabilità, come pure privilegi sfacciati, violenze gratuite su deboli indifesi, ingenerate e favorite dai potentati economici, politici e militari senza nessun tipo di freni morali, i quali agiscono per il loro esclusivo interesse decidendo abusivamente della vita e della morte di milioni di persone in loro balia, come pure infine la violenta e insopportabile continua ingerenza nella propria conduzione quotidiana di una burocrazia elefantica, invadente e arrogante, che non ha il minimo rispetto delle persone che loro malgrado protegge e che impunemente fagocita. Ecco alcune delle ragioni per cui, nonostante la sua potenziale bellezza produttrice di gioia, la nostra esistenza rischia di diventare insopportabile.

Fortunatamente la nostra struttura biologica comprende il sogno, sia esso prettamente onirico oppure immaginazione lucida allo stato di veglia, in grado di permetterci degli straordinari voli con la mente, capaci di immetterci nell'universo fantastico delle rappresentazioni oltre la realtà. Il sogno ci collega al nostro mondo interiore e ce lo rende fattibile, superando simbolicamente e immaginativamente le barriere e le censure con cui siamo attanagliati dal realismo socioculturale, del quale siamo succubi quando accettiamo lucidamente la normalità del quotidiano strascinarci. Col sogno ci colleghiamo ai nostri desideri più intimi ed entriamo nel regno dell'illusione, carnalizzando nell'immaginario ciò che non possiamo nella realtà come ce la immaginiamo. È un fattore indispensabile e biologicamente necessario non tanto per sopravvivere, quanto per vivere. Attratto dal fascino dell'affabulazione, mi sto autoconvincendo che se avessimo ascoltato con più convinzione i suggerimenti dei nostri sogni più intimi, probabilmente avremmo costruito nel tempo un mondo più accettabile e vivibile. Ma poi sorrido di questa mia infantile ingenuità. Mentre non ritengo affatto ingenuo considerare l'utopia come la rappresentazione di una parte dei nostri sogni, razionalizzata per essere comunicata. È il desiderio che assurge alla bellezza dell'esposizione teorica e tenta di proporsi per essere accettata dagli altri nostri simili, fino al punto da divenire viva e concreta. L'utopia non è pazzia o fuga dalla realtà, perché sa di non esserci e nello stesso tempo nutre l'ambiziosa pretesa di reificarsi in una costruzione concreta. Nasce perché vuole essere partorita e trasferita dal pensato al fatto, con tutti i rischi che comporta ogni realizzazione supposta a priori.

Nel 1516 Tommaso Moro dava alle stampe *Utopia*, opera diventata famosissima, coniandone al contempo la parola diventata ancor più famosa. Qui non mi interessa il contenuto che vi esprime, anche perché presumo che la sua ipotesi sia stata definitivamente archiviata, mentre vorrei spendere qualche parola sul concetto espresso dal titolo della sua opera, il quale nel tempo ha assunto un rilievo simbolico che è andato oltre le sue aspettative. Entrare a far parte dell'universo di chi prefigura utopie, vuol dire addentrarsi in un ambito considerato al di fuori della realtà possibile, condannato duramente dai soloni che ci spingono continuamente ad essere dei bravi ragazzi, obbedienti alla loro morale e alle loro regole anche se non ci piacciono. Non siate utopisti! Esortazione che mi suona quasi come una minaccia, un atto di terrorismo psicologico che preannuncia la condanna forse peggiore, quella di non essere ascoltati. Nessun problema! Fa parte delle mie esperienze quella di rimanere inascoltato, o peggio di essere censurato, o peggio ancora irriverito. È con gioia che mi lancio nell'arena proponendo una mia utopia, la quale, cosa cui sono abituato, che non detesto e che in fondo mi esalta, come sempre sarà inascoltata e dileggiata.

Come molte parole importanti utopia deriva dal greco ed è composta da *ou*, cioè non e *topos*, luogo. Letteralmente significa quindi "non luogo", indicando un luogo che non c'è, inteso soprattutto come costruito tipologico più che come entità spazio/temporale. La sua esistenza è collocata soltanto nella mente di chi l'ha prima fabbricata immaginativamente, poi definita per mezzo del linguaggio comunicante. Il problema è se nel suo significante quel "non c'è" venga inteso in modo assoluto oppure relativo. Se assume la prerogativa assoluta, automaticamente ha implicita la convinzione/certezza che non ci sarà mai, destinata a rimanere mero parto di una fantasia fervida. Se invece assume il senso del relativo, al momento ovviamente, non sa se ci potrà essere, non lo esclude né lo afferma, asserendo più semplicemente che è una possibilità la quale, a seconda dello svolgersi degli eventi, avrà o no la possibilità di farsi; moltissimo dipende dalle potenzialità che contiene. Personalmente preferisco l'accezione letterale di luogo che non c'è e basta per cui, nel puro significato della parola, non è né relativo né assoluto. Più semplicemente, dato realistico inconfutabile, in questo momento non esiste, il che non vuol dire né che non esisterà mai né che esisterà. In fondo è la nostra mente a determinare a priori se questa possibilità è insita o no, cioè se utopia equivale a impossibilità o se, al contrario, contiene almeno qualche possibilità. Dal momento che trovo assurdo e controproducente fare ipoteche sul futuro, mi limito a prendere atto che annuncio qualcosa che al momento è inesistente, ma contemporaneamente mi sento di sottolineare che non solo ci sono delle ragioni evidenti per farlo, ma anche che non è a caso che mi sento di prefigurare una determinata utopia, la quale, per quanto apparentemente lontano dalla realtà, nasce comunque da analisi e considerazioni sulla stessa realtà che soffro quotidianamente assieme a tanti altri fratelli della mia specie. Riprendendo un enunciato precedente, il problema risiede nelle potenzialità contenute nell'utopia stessa. La mia posizione è per esempio contrapposta a quella eminente di Giovanni Sartori, il quale con troppa sicumera afferma che Moro, nello scrivere la sua *Utopia*, si è dimenticato di dire che "in nessun luogo" sta anche per "impossibile", aggiungendo «...che l'inesistente di oggi sarà l'inesistente di sempre». (2) Sostiene questa tesi perché secondo lui Moro scriveva col solo intento di criticare l'Inghilterra sotto i Tudor. Argomento opinabile perché non certo, anche se posso ammettere che sia plausibile. Che Moro avesse l'intenzione di criticare il governo dei Tudor, non significa che abbia immaginato la sua utopia solo per quello, a meno che lui stesso non lo dichiari; cosa che non fa. La supposizione di Sartori è così due volte arbitraria. Per prima cosa perché Moro non dice l'intenzione che gli viene addebitata, per seconda perché nell'affermare che sarà inesistente sempre, Sartori non si riferisce solo all'opera in questione, bensì all'utopia in generale, a tutte quelle che sono state concepite prima e a quelle che lo saranno dopo. Dal mio punto di vista è perciò un argomento del tutto inconsistente. Molto più interessante è la considerazione che fa Bacsko, il quale, riprendendo la celebre frase di Lamartine «*le utopie non sono spesso altro che verità premature*», aggiunge: «*Il valore e l'importanza di un'utopia nel presente*

dipenderebbe dalla sua 'verità', vale a dire dalla sua capacità di prevedere il futuro». (3) Come anch'io sostengo, le sue possibilità dipendono dalle potenzialità che esprime.

Per quanto riguarda Karl Marx ebbe un'importanza particolare nella demonizzazione del concetto stesso di utopia, perché la visse mentalmente in senso del tutto negativo, accecato dalla sua presunzione di essere l'unico teorico socialista scientifico. Elaborò infatti una teoria dell'andamento storico determinista, basata sulla dialettica della lotta di classe, secondo cui il vero scienziato della rivoluzione non avrebbe dovuto fare altro che inserirsi in questa dinamica necessaria, al limite accelerandone i tempi, per agire in favore di una trasformazione emancipativa che considerava inscritta nel divenire del materialismo dialettico. Per lui, ogni pensiero e proposizione al di fuori di questo determinismo, fra l'altro aprioristico e filosoficamente idealistico, non poteva che essere utopistico, cioè impossibile. Nei pensatori di impronta marxista, anche se ormai non più tali e forzatamente pentiti, è rimasto questo pallino della presunta scientificità, in modo che tutte le prefigurazioni di possibili società future debbono per forza rientrare all'interno di un realismo determinista, secondo schemi prefissati e supposti unici fattibili. Marx tacciò di utopisti tutti gli altri teorici socialisti che non la pensavano come lui: Owen, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Stirner, ecc. Ironia della sorte, proprio la storia, che eufemisticamente è stata il suo dio, la sua grande idealistica idea, ha poi pensato a dimostrare che è stato lui il più grande degli utopisti. Per molto tempo la sua visione ha fatto scuola. È ora di ristabilire i termini. Concordo però con lui su un'accezione nominalistica: è effettivamente utopistico tutto ciò che risulta irrealizzabile, ma non è l'equivalente di utopico. Utopistico è aggettivo spregiativo di utopia, una forzatura viziata da una considerazione a priori, corrispondente alla convinzione del tutto arbitraria dell'irrealizzabilità. L'aggettivo vero di utopia è utopico che, come la parola di cui è qualificativo, indica ciò che non c'è, senza caricarla di significati che non contiene, come quello in uso che non può esserci.

A questo punto ritengo importante notare che la realizzabilità o meno di un progetto utopico non dipende tanto dalle potenzialità organizzative e procedurali che contiene, quanto dai presupposti su cui si fonda, rappresentati dai principi e dai valori che ne sono alla base; sono questi a definirne la validità, quindi a stabilirne le potenzialità. Non c'è teorico per esempio del repubblicanesimo o della democrazia, espressosi prima che queste trovassero applicazione, che fosse in qualche modo riuscito a prefigurare le modalità e le procedure con cui poi concretamente le democrazie e le repubbliche sono state attuate. La loro preveggenza non è risieduta nel fatto che avessero previsto con lungimiranza come le loro idealità sarebbero state rese operanti, ma nei principi che fondavano i presupposti delle loro teorizzazioni. In altre parole è stata importante la loro intuizione, non cosa avevano previsto nei modi e nei metodi applicativi. Così la speranza di un'utopia risiede quasi esclusivamente nella sua capacità di identificare e definire valori e principi innovativi, perché sono i soli che, se azzeccati, hanno la possibilità e la speranza, in un futuro più o meno lontano, di divenire atto attuato.

Con questa ottica riacquista senso lanciarsi con entusiasmo nell'universo dell'utopia. Primo perché ha un valore inalienabile la speranza, legata al sogno di poter vivere dentro una sociabilità diversa da quella che siamo costretti a subire. Secondo perché non è vero che è pura follia o semplice fuga dalla realtà, la stessa con cui in qualche modo dobbiamo adeguarci, anche se nolenti e nonostante tutto. Terzo perché soprattutto rappresenta una spinta formidabile, per agire in funzione di una trasformazione capace di ridare forza ed entusiasmo, per riuscire a riconoscerci in un senso in grado di vitalizzare e render gioioso lo stare al mondo, oltre lo squallore quotidiano che ci opprime. Il sogno, assunto a forma razionale e appetibile attraverso una consapevolezza realistica, acquista una dimensione che ci coinvolge emotivamente e ci fa sperare al di là del sogno stesso. Ci può portare al punto di farci fare il salto di qualità necessario a superare i tabù psicologici e le barriere socioculturali, che ci fanno subire la morte esistenziale, impostasi per una malintesa secolarizzazione utile solo alla

conferma della morale imperante che, mentre afferma la libertà e la giustizia, in realtà pratica la schiavitù psicologica e una non giustizia ammantata di diritto legislativo.

NOTE:

(1) La questione politica, intesa come studio del problema cui si riferisce, è stata tramandata dalla Grecia antica soprattutto per l'influsso dell'opera di Aristotele, intitolata appunto *Politica*, che può essere considerata il primo vero trattato sulla natura, le funzioni, le forme del governo della città, prevalentemente nel significato di "arte" o "scienza" del governo.

(2) Sartori Giovanni, *Democrazia, cosa è*, pag .47.

(3) Baczko Bronislaw, *L'utopia*, pag. 3.

Capitolo 6: PER UNA TENSIONE EUDEMONISTICA OLTRE LA MODERNITÀ

Da sempre gli esseri umani hanno una tensione psicologica di vastissima portata esistenziale, riassumibile nella “voglia di star bene”. Ce l’hanno consapevolmente sia come individui sia come specie. Il sentirsi realizzati, o momentaneamente appagati, o in sintonia col mondo, o al limite per un po’ felici, rappresentano la spinta vitale per eccellenza, al punto che se non si riesce a star bene per lunghi periodi di tempo, o peggio si perde la prospettiva di poterlo essere, si entra in stati di progressiva depressione, che possono sfociare nel limite ultimo del suicidio. È praticamente impossibile riuscire a definire in maniera onnicomprensiva cosa esattamente voglia dire, a cosa corrisponda. Pur essendo infatti un’aspirazione o uno *status* comune e comunemente inteso, in ognuno di noi è legato alle proprie singole rappresentazioni, le quali, se anche possono coincidere per larga parte, assumono comunque connotazioni e simbolizzazioni specifiche collegate al come ognuno ha vissuto, vive e si rappresenta se stesso e il mondo.

Personalmente identifico la “voglia di star bene” nella tendenza al raggiungimento della felicità, stato mitico degli esseri umani, immaginativamente vissuta come una specie di eden psicologico in cui ci si sente immersi in uno stato di benessere diffuso per tutto il nostro essere, caratterizzato più dalla continua possibilità di vivere sensazioni estatiche che dalla assenza di sofferenza. Tutti vorrebbero essere felici e la spinta a vivere è carica di questo bisogno, che esistenzialmente si traduce in tensione verso. Eppure la felicità, soprattutto per come ce la immaginiamo, è praticamente impossibile da realizzarsi. Al massimo in genere possono essere raggiunti momenti, più o meno brevi, in cui supponiamo di sentirci felici. Ma quella vera, quale stato diffuso e costante, per quel che mi risulta, a memoria d’uomo non è esistita se non nelle leggende o nelle favole. Verosimilmente più che altro essa corrisponde a uno stato mitico della psiche, mentre più corrispondente al vero mi sembra lo stato dello “star bene”, che in quanto tale è direttamente collegato alla tensione verso la felicità.

Quando se ne teorizza la condizione e si cerca di analizzare in quali maniere sia raggiungibile, si entra nel campo speculativo dell’eudemonismo (1), il quale si differenzia dall’edonismo che è invece relativo alla sfera del piacere. L’uno e l’altro non sono antitetici né contrastanti. Anzi, è difficile supporre uno stato di felicità in cui sia assente la realizzazione del piacere, anche se a mio avviso è possibile. Una condizione di estasi mistica può benissimo portare a un’intensa sensazione di felicità interiore, ma è talmente rara e particolare che, al pari dell’eremitaggio rispetto alla socialità, non può essere presa come esempio generalizzabile, bensì come rara eccezione. Al di fuori dell’estasi mistica, il raggiungimento di una condizione eudemonica in genere comprende anche una realizzazione edonistica. Mi sento di azzardare che è possibile sentirsi in uno stato di felicità quando si perviene ad un equilibrio tra le tensioni edonistica e quella eudemonistica. Se ci si dedica solo all’edonismo si vive facilmente in una situazione monca, in quanto il piacere, inteso come mera veicolazione gratificante della libido, è solo una parte del nostro essere, il quale invero comprende anche perlomeno il piacere estetico, il piacere intellettuale, il piacere realizzativo puro e semplice, come pure il sentimento di sentirsi in armonia con se stessi. La tensione eudemonistica assume così una caratterizzazione ampia e lata, più del semplice edonismo, adatta a rappresentare lo stato vissuto dello star bene, verso cui gli esseri umani convogliano i propri sforzi per sentirsi realizzati.

Qui in particolare m’interessa tentare di prendere in esame quale eventuale rapporto possa intercorrere tra la tensione eudemonistica e il contesto sociale, dal momento che l’approccio solo individuale non mi soddisfa, in quanto mi sembra che lasci in sospeso troppe cose. Senza contare che mi riesce estremamente difficile estrapolare un individuo dal contesto relazionale in cui vive, come se fosse un’entità astratta da tutto il resto. Come ho più sopra affermato, che lo voglia o no, ognuno di noi esiste all’interno di una rete di relazioni molto complessa da cui non riesce a prescindere e, quando parliamo di individui, riusciamo a vederli a sé stanti solo con un’operazione astrattiva che ritengo del tutto

arbitraria. Anche perché il livello emozionale e desiderante di ogni singolo non può non misurarsi ed essere in simbiosi con l'insieme di immagini e di significanti culturalmente determinati, continuamente prodotti nell'ambito del contesto collettivo di cui facciamo parte.

In definitiva si tratta di vedere cosa significa star bene insieme e come sia possibile, considerando che questo "insieme" si colloca all'interno di società estremamente complesse quali sono quelle attuali e, presumibilmente, quelle che verranno. È un desiderante che appartiene al comune immaginario collettivo, uno stimolo comunemente inteso e una spinta diffusa che induce al bisogno interiore di rappresentazioni utopiche. Interiormente affidiamo anche alle società, oltre che a noi stessi, il compito di predisporre un terreno per tutti che faciliti lo star bene sia individualmente che collettivamente. Sotto questo aspetto si misura se una società è compenetrata di una tensione verso la felicità oppure no e in questo senso se, almeno teoricamente, si possa concepire una politica che abbia anche contenuti eudemonistici, concernenti lo *status* sociale diffuso in maniera differenziata. A quest'uopo bisogna scandagliare, in una prospettiva utopica oltre l'esistente, quale sia il rapporto possibile tra i *politei* e le strutture cui devono far riferimento. È nella definizione e determinazione di questo rapporto che si gioca il come una società voglia e possa vivere, quale sia la qualità delle sue scelte politiche, quale tipo di tensione si costringa a vivere collettivamente. Siccome ogni situazione vissuta socialmente produce anche un'etica di massa, che svolge un ruolo di collettore simbolico determinante i valori e i principi attorno ai quali si definisce l'intero contesto, diventa necessario avere un'etica collettivamente accettata che abbia anch'essa dei forti contenuti eudemonistici. A tal proposito reputo molto interessante ciò che afferma Prandstraller: «*Il programma fondamentale di ogni società eudemonistica può essere dunque riassunto nel seguente assioma: ridurre la struttura, migliorare la struttura.*» (2) Un'affermazione chiara, presupponente che le strutture debbano essere concepite in modo tale che siano in funzione sia di tutti i *politei* sia dei singoli, non viceversa come purtroppo avviene oggi in tutto il mondo. Ma di questo parleremo più avanti.

6 a): Voglia di star bene

S'impone una domanda. È possibile parlare dell'oggi in questa prospettiva che, a lume di naso, appare davvero tanto lontana? Per oggi non intendo il secolo, né la modernità, né tanto meno il postmoderno o l'era tecnologica, fra l'altro appena iniziata. L'oggi è forse l'unica categoria della convenzione tempo capace di riuscire esente da molteplici ambiguità, le stesse da cui si trovano invece afflitte più o meno tutte le categorizzazioni derivate dagli schemi sospetti della sociocultura. Nella forma pensiero collettiva "oggi" evoca semplicemente il presente, ciò che sta avvenendo, se non in questo preciso istante, almeno in questo particolare momento collocabile all'interno del fluire del divenire di cui, a tutti gli effetti, ci sentiamo reali partecipi, o protagonisti, o succubi, o interpreti, o solo staccati osservatori. Un momento oberato da tutti i significati e i significanti di cui lo carichiamo, affibiandogli categorie e tentando di fermarlo, di incasellarlo, di definirlo. "Oggi" esprime il senso del presente, la fase momentanea in scorrimento. Di per sé non ha bisogno di definizioni e aggettivazioni particolari. Allo stesso tempo riesce a comprendere tutte le possibili interpretazioni, categorizzazioni e problematiche che gli si vuole affibbiare.

Guarda caso, è proprio a partire dall'oggi che stiamo vivendo, esattamente come ieri, partendo dall'oggi che loro stavano vivendo, i sognatori si cimentavano con le proprie utopie, che sento, anzi sentiamo, il bisogno, in casi come il mio divenuto necessità, di gettare uno sguardo profondo oltre l'oggi stesso, per non sentircene travolti e per rigenerare la speranza che si possa vivere meglio. È il suggerimento prorompente del desiderio di star bene, che coraggiosissimamente urla la sua esigenza di immettersi e di immergersi in una realtà che l'oggi sembra rifiutare. Uno star bene esteso e sentito come corpo pulsante dalla comunità di cui facciamo parte per cultura, nascita, affinità e lingua, dilatato

anche a tutte le altre comunità, nel rispetto organizzato e reciproco delle specifiche diversità. Mi riferisco a una condizione sociale e politica carica di tensione eudemonistica, in grado di ingenerare soddisfazione di appartenenza e di esistenza a tutti i suoi membri, nella quale come ora si possano vivere momenti propri di gioia, di felicità, di dolore, di sofferenza, ma, a differenza di ora, all'interno di un contesto complessivo in cui ci sia un sostanziale e generale riconoscimento che si sta bene, perché non ci si sente oppressi, o sfruttati, o defraudati, o vilipesi, o tenuti in miseria, o messi da parte. In cui non si senta l'odore sgradevole dell'ingiustizia ad ogni angolo di strada, oppure il peso quotidiano di dover svolgere attività sgradite perché ci si trova ricattati dal bisogno millenario della pagnotta. In cui non si viva l'incubo di essere travolti da guerre di cui non ci si sente e non si è responsabili, oppure di dover respirare, bere e mangiare sostanze talmente tossiche da essere velenose.

Sembra una questione banale e scontata: chi non vorrebbe star bene? Proprio qui sta il punto. Tutti, a parte suppongo i superprivilegiati, sognano o immaginano, almeno lo spero, un mondo universale di appartenenza in cui lo star bene rappresenti il tessuto connettivo che tiene uniti l'uno all'altro. Eppure sembra che ben pochi si pongano seriamente il problema di realizzarlo, non solo a livello puramente immaginativo o desiderativo, bensì nel concreto del vivere quotidiano, nei luoghi di frequentazione e di lavoro, dove insomma viene consumata l'esistenza fino alla morte. Ci troviamo generalmente calati in una situazione che sa di schizofrenia, perché sussiste una completa dissociazione tra quello che facciamo e le nostre proiezioni mentali, mentre al massimo ci occupiamo di adattarci cercando di pagare meno costi che sia possibile. Oggi, almeno all'interno del contesto socioculturale dell'occidente del benessere, l'illusione di star bene è molto meno diffusa di quello che si presume e sono sempre di meno quelli che la difendono a denti stretti, mentre assume sempre di più caratteristiche labili e contingenti, dovute soprattutto alla fase appena iniziata di acquisizione di una coscienza nuova. I vecchi schemi di appartenenza, seguiti all'imporsi dei valori suscitati dall'evento della rivoluzione francese del 1789, si stanno frantumando uno dopo l'altro. Valori che parlavano di una patria nazionale sorretta dallo stato di diritto, senza più i confini di casta determinati dal censo. Tutto sembrava oltremodo logico nelle affermazioni di principio: la legge è uguale per tutti e tutti, nessuno escluso, sono cittadini che godono degli stessi diritti giuridici, sanciti da organi di governo rappresentativi, eletti liberamente dal popolo. *Eguaglianza, Libertà, Fraternità*, espressi dal mitico slogan, furono assunti universalmente quali presupposti fondanti, principio di riferimento per tutti gli stati, o repubblicano, o a monarchia costituzionale, che di diritto, uno dopo l'altro, sono entrati a far parte della modernità, nuovo mito legato all'idea di un progresso globale che sembrava non avere più fine, ma ormai sempre più vuoto.

6 b): In parallelo il sorgere della modernità e delle utopie moderne.

Identificabile politicamente negli stati democratici nazionali post '89, fin dall'inizio del suo travagliato definirsi, la modernità sorse accompagnata da una coscienza critica che tendeva a negarne la legittimità e a metterne in evidenza le contraddizioni. Già nel 1793, in parallelo con lo stato del terrore in Francia, Godwin denudava razionalmente lo stato, rilevando la sua insita impotenza nella applicazione della giustizia, intesa da lui secondo i parametri dell'uguaglianza e della libertà. Egli riteneva che lo stato, per sua stessa natura, non potesse garantire la giustizia, mentre questa avrebbe potuto realizzarsi per mezzo di strutture non centralizzate e non statuali. Invero tutto l'ottocento è un fiorire di analisi e prese di posizioni radicali, denuncianti le estreme ingiustizie e disuguaglianze insite nella proprietà privata e nelle forme di potere convogliate attorno allo stato borghese. Owen, Fourier, Saint-Simon, Proudhon, per citare i più noti, fino a Marx e Bakunin.

C'è una finzione politico/giuridica alla base degli assetti sociali della modernità, perché non basta la sanzione normativa dell'uguaglianza per realizzare la giustizia nelle libertà. Quando poi il corpo del diritto viene definito e manipolato da un gruppo di addetti, di fatto staccati dal controllo sociale

nell'esercizio dei loro poteri, anche se nella forma le norme emanate si rivolgono in egual misura a tutti, ugualmente non è garantita l'applicazione di una situazione di libertà. Anzi! Come continua ad avvenire nell'oggi, possono essere emanate norme che, pur avendo la parvenza di una liberalità formale, difendono una parte del corpo sociale a detrimento delle altre parti. Non ha neppure molto senso l'enunciazione dell'uguaglianza quando le condizioni di partenza sono terribilmente diseguali, tali che sullo stesso territorio o nella stessa città convivono dei multimiliardari, in grado di accumulare ricchezze sempre maggiori grazie ai capitali di partenza, assieme a baraccati, barboni, emarginati e migliaia di esseri umani nella più totale indigenza, ricattati quotidianamente dai bisogni ineludibili della sopravvivenza. Così la modernità, emancipatasi dalla sottomissione medioevale delle caste clericali e aristocratiche, nello stesso tempo ha costruito una situazione a tutti gli effetti schizofrenica: da una parte si definisce campione del motto *Uguaglianza, Libertà, Fraternità*, erigendolo quale presupposto fondante del diritto universale, dall'altra organizza nuove illibertà, nuove disuguaglianze e nuove ingiustizie, autolegittimandosi con l'emanazione di un corpo giuridico che viene presentato come rappresentativo della volontà popolare. Non più l'arbitrio delle caste, che s'imponevano per una supposta volontà di dio, bensì quello delle leggi, volute da gruppi di potere separati, i quali si fanno forti del consenso popolare che riescono ad accalappiare.

Anche se normativamente e giuridicamente emancipato rispetto agli arbitri medioevali dell'aristocrazia di casta, perché fondato sull'eguaglianza universale dei diritti, era ed è lungi dal soddisfare gli eterni bisogni dei popoli. Anzi! la nuova consapevolezza aveva messo in moto una nuova sete di conoscenza e fatto affiorare l'urgenza di altre esigenze che richiedevano di essere esaudite. Da subito la critica cominciò ad affondare inesorabilmente i suoi artigli fino alle radici più profonde della nuova concezione che aveva cominciato a dominare in seguito alla rivoluzione francese. L'emancipazione doveva procedere e non poteva fermarsi a dichiarare semplicemente che ogni essere umano ha uguali diritti sulla faccia della terra. Doveva soprattutto garantirne l'applicazione. È successo che gli stati che si erano andati affermando, come pure il sistema di produzione capitalistica che ne garantiva il sostrato economico, ne erano e ne sono del tutto incapaci. Addirittura erano e sono complici nel determinare nuove forme di sottomissione e sfruttamento politiche ed economiche. Militarismo, regime salariale e burocrazia emergente erano i nuovi mostri, capaci di imporsi sulle masse assoggettate e piegate alla loro logica di dominio, la quale non aveva più bisogno della benedizione di dio, perché basata sul consenso degli uomini, quando riesce a garantirselo, oppure direttamente sulla forza, legittimata dalle ragioni superiori della nazione, quando le stesse masse sono recalcitranti.

Fin dall'inizio, i radicalismi sovversivi e rivoluzionari rappresentarono la spinta propulsiva dei movimenti e dei pensieri di emancipazione che criticavano i sistemi politici sorti con la modernità dopo la rivoluzione francese. Sviscerarono pure l'essenza del liberismo economico, applicato attraverso le strutture capitalistiche, perché strumenti di oppressione e sfruttamento che bisognava abbattere. Il famoso motto proudhoniano *la proprietà è un furto* stigmatizzò, in modo estremamente efficace, il senso di tutta la critica espressa dal pensiero radical/rivoluzionario nei confronti della concezione liberal/capitalista che legittimava il sistema economico borghese, alla base dei sistemi politici a democrazia rappresentativa e parlamentare. Prima della rivoluzione le proprietà, soprattutto fondiarie, erano detenute dall'alto clero e dall'aristocrazia di origine feudale, legittimate dalla divisione per caste secondo il diritto del privilegio di nascita. L'imporsi della borghesia attraverso la rivoluzione, aveva sancito in linea di principio che non si nasce diversi bensì uguali, per cui tutti hanno il diritto di essere proprietari. Però ognuno deve dimostrare di essere capace di accumulare il capitale necessario ad assicurarsi la proprietà. Veniva così stigmatizzato il principio della concorrenza economica, cui ne consegue che un'élite formata dai più furbi, capaci e spregiudicati è in grado di accumulare grossi capitali, di imporli sui mercati e di garantirsi la supremazia del potere.

Ma l'accumulazione di capitali si regge sullo sfruttamento della forza lavoro operaia, la quale fornisce la sua capacità e il suo sapere lavorativo per produrre merci che non le appartengono perché, non essendo proprietaria dei capitali, non le possiede. Questo sistema veniva interpretato come esproprio della forza lavoro che inevitabilmente non poteva che lasciare nell'indigenza chi produce e permettere di arricchirsi a chi possiede. Un sistema estremamente ingiusto sancito, ironia della sorte, da una dichiarazione di uguaglianza universale. Una società giusta infatti non può basarsi sul furto perpetrato da pochi a danno dei più, fra l'altro protetta da un sistema giuridico che pretende di parlare e agire a nome di tutti, oltre ad essere garantita dalla forza degli apparati militari, come sempre al servizio dei detentori del dominio. Oggi non è esattamente così, anche se la prepotenza è forse maggiore. Le possibilità di accumulare capitali e di arricchirsi si trovano soprattutto nel sistema finanziario, spesso sganciato completamente dal sistema produttivo, mentre l'imprenditorialità, molto più che nell'ottocento, è soggetta ai sistemi politico, finanziario e militare, rendendo molto più complessa la rete di interrelazione tra i diversi sistemi. Il problema si è spostato in modo evidente dalla proprietà al governo dei capitali. Ammesso che lo sia mai stato, non è più quindi un problema di possesso delle proprietà, ma di gestione delle stesse.

Nelle intenzioni dei primi pensatori utopici moderni la proprietà, fulcro del sistema economico e garante del potere, doveva necessariamente passare di mano ed essere trasferita dal privato, che la gestisce a suo esclusivo vantaggio, a tutta la collettività, perché ne possa diventare beneficiaria. Dal momento che siamo tutti uguali, dicevano e scrivevano, la ricchezza non può che essere di tutti, come viene sancito dai diritti universali dell'uomo. Tutti hanno il diritto di usufruirne equamente e paritariamente, senza che nessuno possa arrogantemente appropriarsene, espropriando il resto della collettività. Con l'assunzione di questo principio di passaggio di proprietà, il dado era stato gettato e il passo successivo era conseguentemente logico: la collettività nel suo complesso doveva riappropriarsi dei capitali che le venivano continuamente espropriati. Non si trattava semplicemente di una diversa e più equa distribuzione della ricchezza, bensì di una rivoluzione in piena regola, che *ex novo* avrebbe ridefinito giuridicamente e politicamente il sistema di appropriazione di cui, secondo giustizia, avrebbe potuto beneficiare l'intero corpo sociale, nessuno escluso. Una visione utopica che per diversi pensatori era anche carica di tensione eudemonistica. Lungo questo *leitmotiv* di fondo si mossero le varie ideologie e dottrine socialistiche dell'ottocento, quasi conseguenza del fatto che, una volta preso il potere con la rivoluzione popolare, scalzata col sangue un'aristocrazia obsoleta e gemebonda, indistallatasi sullo scranno del dominio e approntato il corpo giuridico e militare che le permetteva di mantenerlo saldo, la borghesia era diventata ferocemente conservatrice, reazionaria ed oppressiva. Parallelamente le idee di emancipazione erano entrate in moto e non si accontentavano di questo risultato oltremodo parziale. L'emancipazione liberatoria doveva procedere, per riuscire ad affermare i nuovi principi anticapitalistici, che veramente avrebbero dovuto realizzare i sacri principi universali del motto *Uguaglianza, Libertà, Fraternità*.

Fu un fermento di utopie. Tutte, in varia maniera, ponevano un superamento alle radici dei sistemi di ingiustizia capitalistica e di centralizzazione statale che si stavano instaurando. Dai falansteri di Fourier, luoghi immaginari di libertà collettiva e di completa emancipazione sessuale; all'utopia produttivistica di Saint-Simon, che proponeva una riforma radicale su basi socialistiche filantropiche, anche se al contempo tecnocratiche; ai villaggi della cooperazione di Owen, luoghi sperimentali che tendevano al superamento del sistema della concorrenza; a Proudhon, che propose le banche del lavoro nel tentativo di superare l'accumulazione capitalistica, assieme a un sistema federativo che nelle intenzioni avrebbe dovuto portare al superamento degli stati. Fino al socialismo statalista di Marx, transizione ritenuta necessaria per pervenire al comunismo, come al socialismo antistatalista di Bakunin. Tutti hanno la caratteristica di porsi in modo globale, in alcuni casi assolutamente come

per Saint-Simon e Marx, presupponendo sostanzialmente soluzioni onnicomprensive ai problemi sociale e politico, le quali avrebbero dovuto sollevare l'umanità intera.

Queste utopie, pur salvaguardando le notevoli differenze che le separano l'una dall'altra, nel loro insieme possono essere considerate l'avanguardia intellettuale di una tensione collettiva che si era impadronita dei popoli. Dapprima l'illuminismo aveva permesso di pensare oltre i confini ingabbiati della subordinazione mentale alla metafisica, ponendosi in parallelo contro il dominio del clero e dell'aristocrazia, impostisi nei secoli come unici legittimati a governare i popoli per volontà di dio. Poi la rivoluzione francese dell'ottantanove, che con forza cruenta aveva abbattuto il dominio di clero e aristocrazia in politica e del pensiero metafisico sull'intelletto, aprendo la strada agli stati a base capitalistica, perché divenissero regolatori e sanzionatori del diritto ugualitario e della libera proprietà, non più legata alle caste. Abbattuto l'*ancient regime* e impostato lo stato moderno, rimaneva però un'insoddisfazione enorme, perché non si erano affatto realizzate né la libertà, né la giustizia, né tantomeno la fratellanza. Le utopie socialistiche ottocentesche interpretavano proprio questo bisogno in chiave avveniristica, analizzando il presente da cui sorgevano con critica sferzante e proiettando immaginativamente la società possibile, intenzionalmente emancipata da tutti gli errori e le contraddizioni che il presente di allora mostrava. Era il desiderio collettivo di liberarsi delle nuove gabbie e dei nuovi peccati che, contro ogni aspettativa, si erano imposti.

6 c): La fine delle utopie ottocentesche

Le idealità socialiste utopiche dell'ottocento, le quali identificavano nella proprietà e nella gestione collettiva le basi per realizzare una libertà e un'uguaglianza autentiche, ben presto si divisero fondamentalmente in due tronconi: uno libertario e l'altro autoritario. All'interno della prima internazionale del 1864 presero piede, in modo distinto, le due impostazioni anarchica e marxista, che in breve giunsero a una divergenza contrapposta. Il marxismo teorizzava l'uso dello stato, considerandolo una struttura duttile che, una volta abbattuta la borghesia e preso il potere da parte del proletariato, il quale avrebbe dovuto tenerlo ben saldo esercitando la propria dittatura di classe, si sarebbe dovuto estinguere per lasciare la strada al comunismo. L'anarchismo movimentista, definito strategicamente da Bakunin per primo, teorizzava invece l'emancipazione economica e l'abolizione dello stato, ritenuto una vera e propria struttura capace di esercitare oppressione e sfruttamento. Dopo aver abbattuto con la rivoluzione il regime capitalistico della borghesia, secondo gli anarchici le masse oppresse e sfruttate, al posto di impadronirsi dello stato e di gestirlo, avrebbero dovuto autoorganizzarsi in forme non autoritarie e non centralizzate, distribuendo i capitali in modo equo a tutta la società, senza alcuna forma di proprietà privata. L'anarchismo voleva realizzare da subito la libertà con mezzi libertari, il marxismo voleva il superamento del regime capitalistico borghese attraverso l'uso autoritario dello stato. Al contempo entrambi dichiaravano la stessa finalità escatologica, cioè una società universale senza classi e senza stato, divergendo nella sostanza applicativa. (3)

Dopo un'esperienza storica consumatasi sotto gli occhi di tutti, a malincuore ma con certezza, oggi mi sento di poter affermare che le utopie impostate nell'ottocento, nei termini teorici e nei modi in cui hanno proceduto, sono giunte al loro compimento e sostanzialmente possono dichiararsi del tutto concluse. Nel dire questo sono consapevole che, come più sopra ho affermato appassionatamente, non posso che essere soggettivo nel mio esprimere convinzioni per quanto mi sforzi di essere oggettivo, nonostante che anche la mia, al pari di qualsiasi altra, sia comunque in grado di trovare riscontri nella realtà ritenuti oggettivi. Ogni sforzo di oggettivizzazione è destinato a vanificarsi. Ne prendo atto e senza altra preoccupazione proseguo negli argomenti di cui sono oggettivamente convinto e per certi versi sicuro, anche se so con certezza che non posso che essere soggettivo, soprattutto in una materia come questa che è ancora appassionatamente viva nel cuore onesto, al pari del mio, di molte persone.

Fino al 1989, anno in cui è crollato il muro di Berlino e con esso la cultura e il potere bolscevico dell'est, la strategia socialista autoritaria sembrava aver vinto su quella libertaria come alternativa possibile e concreta all'occidente capitalista. Visto con gli occhi dell'oggi, il suo fallimento era endemico e strettamente legato ai presupposti su cui si fondava. Saldamente impostata sull'ipotesi, presunta scientifica, che il potere reale, cioè strutturale, fosse quello economico, mentre quello politico avrebbe dovuto essere solo sovrastrutturale, come scopo principale della sua azione aveva scelto la soppressione della proprietà privata, gestita dalla borghesia. La presa del potere da parte del proletariato e l'instaurazione della sua dittatura di classe avrebbero dovuto garantire l'efficacia di questa espropriazione, assicurando al popolo benessere e potere. Fin qui l'apologia ideologica su cui si è autolegittimato il potere marxista-leninista. Nei regimi del cosiddetto socialismo realizzato, di fatto c'è stato soltanto un trasferimento della gestione dei capitali dall'imprenditoria privata a quella della burocrazia statale, in mano alla burocrazia del partito unico. La famosa dittatura, ben concreta ed efficiente, non ha mai avuto nulla a che vedere con la classe proletaria, bensì era quella dell'apparato bolscevico che si identificava con lo stato, pretendendo di essere l'interprete della volontà proletaria, secondo ideologia, di quella popolare. Esattamente come tutte le tirannie comunque mascherate. *L'Etat set moi*, diceva il re sole dell'aristocrazia francese. Il monarca è uno solo, con la pretesa, consolidatasi nei secoli, di esser stato designato per volontà di dio, portatore di un mitico carisma extraterreno. Lo stato bolscevico specularmente ha esercitato un potere assoluto come *équipe* di partito, non per volontà divina, ma perché i suoi capi erano convinti di aver interpretato scientificamente l'evoluzione storica. Legittimazioni diverse per dittature equivalenti. Non hanno dato il benessere promesso, depauperando all'inverso l'intera società ad essi sottoposta, mentre hanno assicurato privilegi ai loro dirigenti, togliendo al contempo ogni libertà di pensiero, di parola e di azione. Esattamente l'opposto per cui avevano conquistato il potere con la rivoluzione di massa. Il bolscevismo non poteva che crollare sotto il peso delle sue finzioni e incongruenze.

Per l'anarchismo il discorso è completamente diverso perché, a differenza del marxismo, non ha mai avuto la possibilità di diventare esperimento diffuso. Non sappiamo perciò se, all'atto dell'applicazione, anch'esso mostrerebbe crepe così macroscopiche. Il suo fallimento, almeno fino a questo punto, ha ben altre cause, pur esse a mio avviso endemiche: si è messo in condizione di non potersi realizzare, non tanto perché sia intimamente utopistico, ché son convinto del contrario, quanto perché nel farsi da pensiero a movimento si è fossilizzato su di una visione strategica che col tempo lo ha reso impraticabile. Praticamente si è autostabilito un'unica possibilità che sa di salvifico millenarista, cioè la rivoluzione insurrezionalista, intesa quasi come atto taumaturgico, di per sé ritenuta capace di dare avvio a una progressiva emancipazione, nei fatti tutta da conquistare. Nato come pensiero propositivo che, partendo da una critica radicale del presente, auspicava e ipotizzava l'utopia di una società fondata su principi di uguaglianza e di libertà, oggi, voce fiochissima del tutto inascoltata e fuori da ogni dibattito politico di cambiamento, svolge un puro tentativo di critica tesa quasi esclusivamente a negare il presente, riuscendo a bandire ogni proposizione costruttiva che non sia, salvificamente e millenaristicamente, rimandata al dopo rivoluzione. Una scelta suicida che non può che essere fallimentare e portare all'estinzione. È pur vero che storicamente ha avuto qualche momento di gloria, come in Ucraina dal '17 al '21 con l'esperienza machnovista e soprattutto in Spagna, in particolare in Catalogna, durante la rivoluzione spagnola del '36, dove è riuscito a mettere in piedi esperimenti sociali qualitativamente relevantissimi. Ma è altrettanto vero che non ha saputo creare le condizioni politiche capaci di estendere gli esperimenti fino a diventare fatto sociale diffuso. La colpa dei propri fallimenti non può essere attribuita sempre e soltanto alla forza dei nemici, perché questa nella pratica politica dev'essere prevista, dal momento che se non lo si fa il fallimento è inevitabile. Dopo queste esaltanti esperienze è praticamente uscito di scena e i suoi attuali sostenitori, i militanti movimentisti, sono ormai ridotti a limitarsi ad una critica tutta al negativo, senza riuscire ad osare la

benché minima proposizione costruttiva, ben lungi dal tentarla. Più che altro appaiono sempre più destinati a chiudere definitivamente i battenti, perché non si può continuare a dire sempre e soltanto di no a tutto; bisogna anche tentare il cosa si vuole.

Le teorizzazioni socialiste rivoluzionarie dell'ottocento sono portatrici di carenze endemiche che, alla luce dell'esperienza appena consumata, le rendono strutturalmente incapaci di diventare operativamente alternative ai sistemi pragmatici del liberal/capitalismo finanziario finora storicamente determinatisi, i quali sistemi sono causa effettiva dell'ingiustizia e dell'infelicità su cui il mondo continua a sopravvivere. Ne ho individuate due, cui ho attribuito le seguenti definizioni: 1) la proiezione societaria esclusivamente antropocentrica; 2) l'etica del lavoro e del sacrificio.

La proiezione societaria esclusivamente antropocentrica rientra nella visione dell'universo che occupa la mente degli uomini da quando c'è traccia storica di produzione del pensiero. Da sempre la specie umana si suppone al centro delle preoccupazioni del mondo, ritenendo al contempo che il mondo sia collocato al centro dell'intero universo, in modo tale che qualsiasi cosa è stata ed è concepita esistente solo in completa funzione ed a esclusivo vantaggio degli umani, autoconsiderantisi specie eletta da dio, creduto, sempre da loro, creatore e padrone di tutto. Anche con la morte di dio e con l'assunzione di una visione atea non sono stati fatti passi diversi in questo senso. Anche senza più la benedizione di dio, la specie umana continua a pensarsi superiore a tutte le altre speci; non a caso il mondo continua ad essere interpretato attraverso una simbolica scala gerarchica arbitraria, in cui il valore supremo resta l'intelligenza razionale, facoltà tipicamente umana. Intimamente continuiamo ad essere convinti che la fine della nostra specie non può limitarsi a se stessa, come succede per tutte le altre speci, bensì rappresenterà l'apocalisse, cioè la fine come estinzione di tutto, dal momento che tutto è in nostra funzione.

È evidente che non si tratta di un vizio del socialismo, bensì molto più ampiamente di una categoria assiomatica dell'umana produzione di pensiero. Il socialismo però non solo non ne è esente, ma vi rientra in pieno. La sua proposta infatti, nonostante le differenti formule che comprende e il pregiudizio culturale secondo cui l'intrinseca razionalità dell'uomo contiene la possibilità di produrre continuo e conseguente progresso, si rivolge solo ed esclusivamente alla socialità dell'uomo e della donna, cioè della propria specie. In definitiva è una proiezione utopica che si colloca unicamente all'interno dei limiti delle molteplici relazioni che contraddistinguono i componenti della specie, senza preoccuparsi di mettere in discussione il modo in cui questa stessa si è sempre collocata all'interno del panorama molto più vasto di cui, al di là delle sue velleità e delle sue concezioni, fa strutturalmente parte. Il socialismo dunque è una proposizione futuribile di una socialità con caratteristiche esclusivamente umane e tenta di definire come la società degli uomini e delle donne possa convivere nel modo migliore al proprio interno, senza curarsi del contesto ambientale in cui si trova collocata, oltre le sue consapevolezze.

Tutto ciò ha un senso storico e una spiegazione logica, in quanto va incontro a bisogni narcisisti della nostra specie. Eppure sono fermamente convinto che questa significazione consolidatasi abbia fatto il suo tempo e che quindi sia ora di provare a cambiare. Per millenni ci siamo autoconvinti che per entrare in rapporto con ciò che è diverso da noi dobbiamo possederlo e dominarlo, al punto che il nostro rapporto con l'ambiente circostante è stato impostato su questo paradigma assiomatico. Ci siamo autolegittimati con la supposizione, di origine metafisica, che la natura ci sia stata donata da dio per nostro uso e consumo, in modo tale che possiamo occuparla, violentarla e torturarla a nostro piacimento; non è mai contata in sé, ma solo come oggetto di manipolazione umana. Ciò che considero più grave è che questa arbitraria aberrazione relazionale sia sempre stata considerata ovvia, oggettiva, addirittura scientifica. Purtroppo anche il socialismo, sotto le varie ipotesi utopiche in cui si è espresso, giunto al suo fulgore teorico quando il paradigma scientifico aveva preso il posto di quello teologico, ha continuato a rientrare in questa visione dell'universo.

Soltanto negli ultimi decenni, al di fuori però del contesto teorico che ha caratterizzato il pensiero socialista, attraverso l'emergere di una nuova consapevolezza ecologica, il pensiero umano, in alcune sue frange, ha cominciato ad analizzare e a mettere in una diversa evidenza il suo rapporto plurimillenario con l'ambiente in cui è da sempre collocato. D'incanto sono sorte nuove sensibilità e teorizzazioni, che hanno cominciato a porre il problema in termini ecologici globali e hanno mostrato come siamo parte integrante, non privilegiata bensì potenzialmente funzionale, dei sistemi biologici, i quali per sussistere hanno la necessità di mantenere la costanza degli equilibri di integrazione reciproca interna agli ecosistemi. Ma questa consapevolezza è lungi dall'essere diffusa in termini tali da poter diventare prioritaria nella determinazione di una nuova etica e di una nuova visione del mondo, capaci di concepire la specie umana finalmente integrata in modo armonico negli ecosistemi, di cui è necessariamente parte e da cui non può sottrarsi. Al di là di alcune frange minoritarie, più che all'emergere di una coscienza che si sente parte in equilibrio, quando c'è è una consapevolezza dovuta alla paura dell'estinzione della nostra specie a causa del modo di porsi. A mio avviso c'è il bisogno urgente di nuove visioni dell'universo che non siano più teocratiche né antropocratiche, ma propositive di una socialità che non si limiti più ai confini suicidi dell'umanità. Questa dovrà essere molto più ampia e veramente universale, perché dovrà riuscire a concepire le società umane come parti armonicamente organiche delle società ecosistemiche. Ecco una ragione epistemologicamente fondata, oltre a tutte le altre che abbiamo sperimentato storicamente, per ritenere che il socialismo non riesca ad essere un'alternativa reale ai sistemi vigenti.

Per l'etica del lavoro e del sacrificio, l'altra carenza endemica, è presto detto. Più che alle manifestazioni del pensiero, si riferisce ai livelli organizzativi espressi, partiti o movimenti che siano, i quali, forse troppo catturati dalla preoccupazione di realizzare operativamente gli assunti teorici attorno cui erano sorti, in un certo senso si sono fatti prendere la mano. Nella diffusione di massa ha preso piede l'etica del lavoro, espressione specifica dei produttori nel sentirsi parte della classe proletaria che, soprattutto sotto la spinta dei suoi *leaders* si è autoconvinta di essere portatrice in quanto tale di tensioni rivoluzionarie e di valori innovativi ed emancipativi. Il lavoro si è così trovato caricato di una serie di valenze simboliche, quali l'essere il luogo dove si forgiava l'uomo nuovo, oppure la disciplina del lavoro, troppo frequentemente intesa con accenti che sconfinavano nel misticismo, se non addirittura vissuta come momento di alta pedagogia, funzionale alla definizione della nuova società che avrebbe soppiantato la vecchia. In realtà queste valenze non sono mai state proprie del lavoro in sé. Ma noi sappiamo quali scherzi può fare un procedimento completamente mentale come l'attribuzione di senso.

L'adesione al valore lavoro, ritenuto in questo modo necessariamente funzionale alla costruzione della nuova società, quasi automaticamente ha portato all'assunzione di un'etica del sacrificio, le cui origini antropologico/culturali sono collocabili nella visione sacrificale e salvifica della sofferenza, con accenti millenaristi, che contraddistingue tutta la cristianità. A ben pensarci non poteva che essere così! Il lavoro, forgiatosi come valore nei millenni, è sempre stato prerogativa forzata dei sottomessi, cioè gli schiavi, i servi della gleba, gli operai, perché culturalmente considerato attività inferiore. Non a caso è sempre stato qualcosa di costrittivo, il mezzo con cui i ricchi hanno costantemente ricattato i non abbienti per il bisogno che questi hanno di sopravvivere. Alla necessità di lavorare ci si piega per non trovarsi nella miseria più nera e per non essere costretti a condurre una vita abbruttente. Assumerlo come valore di riferimento non poteva che portare ad una dedizione sacrificale di se stessi verso qualcosa che ci fa essere schiavi, al di là dell'illusione tutta mentale di avocarsi una componente liberante.

Effettivamente in questa assunzione c'è qualcosa di vero anche se non è immediatamente affiorante, in quanto il lavoro può realmente essere un momento liberatorio. Decontestualizzato e preso nella sua accezione più pura, contiene un profondo significato di espressività umana. Può rappresentare un

mezzo col quale ci esprimiamo, determinando delle modificazioni creative sulla e nella materia e producendo al contempo cose utili, addirittura indispensabili, per vivere nel miglior modo possibile. Per essere questo, di necessità deve sganciarsi dal ricatto di doverlo fare per essere retribuiti al fine di avere il diritto alla sopravvivenza. Quale espressione gratificante e valorizzante della propria personalità, che dà senso di identificazione di sé stessi, deve entrare in una dimensione teleologica secondo cui trova il fine in sé. Negli attuali sistemi al contrario è asservito come mezzo non direttamente realizzativo, bensì mediato, che è quello di procurarsi denaro, cioè è una finzione rispetto alle valorizzazioni della coscienza. Il denaro originariamente è il mezzo di scambio, poi diventato di speculazione e accumulazione finanziaria, mentre attraverso il mercato si continua nel rituale, ormai completamente indiretto, dello scambio, per giustificare l'accumulazione al fine di arricchirsi.

Quale possibile valore realizzativo ed emancipatorio, il lavoro non può esistere all'interno degli attuali sistemi. Lo potrebbe invece essere all'interno di una condizione sociale, politica ed economica senz'altro rivoluzionata rispetto a quelle attuali, in cui non fosse più collegato allo sfruttamento dei produttori da parte degli speculatori di qualsiasi rima. Lo potrebbe essere anche perché sarebbe collegato ad una tensione diffusa di tipo eudemonistico e farebbe parte di tutte le altre manifestazioni di sé nell'ambito di una collettività emancipata, che in tutto ciò che fa e organizza sarebbe spinta dal bisogno di star bene, come troverebbe senso del suo esistere nella volontà di realizzare la felicità. Questa ipotetica condizione è la più vicina alle genuine tensioni naturali, intendendo per natura tutto ciò che corrisponde alle spinte vitali che danno senso gratificante alla nostra presenza sulla terra.

NOTE:

(1) In greco *eudemonia* significa felicità.

(2) G.P.Prandstraller, *Felicità e società*, pag. 60

(3) La bibliografia inerente lo scontro tra Marx e Bakunin, come tra anarchismo e marxismo è abbastanza vasta. Qui mi sono limitato ad una scelta che reputo sufficientemente chiarificatrice. Vedere in bibliografia annessa le opere: Marx Karl, *L'alleanza della democrazia socialista*; Marx e Engels, *Critica dell'anarchismo*; Nettlau Max, *Bakunin e l'Internazionale in Italia*; Nettlau Max, *Errico Malatesta vita e pensieri*; Masini P.C., *Cafiero*.

Capitolo 7: LE CATEGORIE CONCETTUALI DEL PROBLEMA POLITICO

Come mi sembra di aver finora evidenziato, ciò che mi interessa veramente è affrontare il cuore stesso del problema politico, cercando di comprendere di che cosa si tratta e su quali fondamenta si sorregge, indipendentemente da come si manifesta nel contingente della politica che abbiamo sotto gli occhi, che può piacerci oppure no. Anzi! se riuscissimo ad identificare con chiarezza le basi che lo principiano, probabilmente potremmo costruire un quadro di riferimento teorico che contenga, oltre gli stereotipi concettuali, la capacità di cogliere in che cosa realmente ci troviamo immersi e, con acutezza e realismo insieme, come sia possibile costruire delle possibilità futuribili che non siano semplicemente campate in aria.

Purtroppo quando parliamo di realismo, se non con uno sforzo enorme, difficilmente riusciamo a discostarci dalle cose per come appaiono ai nostri occhi. La realtà che c'è, costruitasi nel tempo e veicolata fino a noi attraverso il senso che le diamo, tende ad apparirci come la realtà unica possibile in questo momento, esattamente come quando tendiamo ad affermare di essere in possesso della verità avendone identificato un solo aspetto. Qualunque sia il campo su cui si sofferma il nostro sguardo, abbiamo un approccio alla conoscenza che con facilità rischia di essere di tipo metafisico perché si aggancia alle categorie dell'assoluto, dimenticando il dato di realtà fondamentale, per cui proprio la realtà è un complesso relativo di relazioni in mutamento. La sua costituzione contingente infatti, rispetto al momento in cui la prendiamo in esame, ha la forma che ha assunto non tanto perché fosse l'unica possibile che avesse a disposizione, bensì perché una serie di concomitanze, che vanno identificate attraverso l'analisi, ha fatto sì che, senza necessità insite di sorta, il percorso in atto venisse appunto convogliato verso la stessa forma che è sotto i nostri occhi. Essere realisti vuole così anche dire cercare di capire quali sono le altre possibilità e perché non hanno preso avvio, come pure cosa sia possibile fare perché in qualche modo riesca a prendere piede quell'altra che realisticamente ci interessa.

Tutti coloro cui sta a cuore profondamente un problema, qualunque esso sia, hanno realisticamente tutto l'interesse ad essere realisti, a rimanere ancorati alle possibilità del reale, se non vogliono avventurarsi nel campo senza confini dell'ambito mentale del puro fantasticare, pur esso non privo di nobiltà. Quest'interesse non deve per forza verificarsi ed esaudirsi solo se non si mette in discussione il presente, o se non si prova ad ipotizzare qualcosa che lo voglia superare e al limite annullare. Ci può benissimo essere cercando di muoversi immaginativamente oltre a ciò che appare scontato, cercando di non farsi ingabbiare dai muri e dai cancelli chiusi, posti inesorabilmente davanti alle nostre intelligenze dalla cultura sedimentatasi nel tempo, con la conseguenza di annebbiarci l'indispensabile lucidità. Non dobbiamo mai dimenticarci che, quando diventano un impedimento, i muri possono benissimo essere abbattuti e che i cancelli, come sono stati chiusi, possono benissimo essere riaperti. Coi loro ovvi limiti, i muri debbono rimanere eretti e i cancelli chiusi solo fino a quando servono a difenderci e a proteggerci; ma quando, con l'incalzare dei mutamenti e delle acquisizioni di coscienza, acquistano la valenza principale di essere di impedimento al procedere che sarebbe più consono, allora l'intelligenza richiede che vengano eliminati e, all'uopo, sostituiti con strutture delimitative più conformi alle nuove richieste. Può succedere per esempio che sia più realistico ipotizzare come superare l'assetto vigente che tentare in ogni maniera di preservarlo, anche se l'ipotesi messa in campo, nel momento in cui viene formulata, può risultare all'apparenza molto lontana da reali possibilità di realizzazione. Il realismo non risiede tanto nelle logiche conservative, quanto nel tener conto delle possibilità offerte dal reale, anche se contingentemente sembrano nascoste e non appaiono.

All'interno di questa importante consapevolezza bisogna tener ben presente che ciò che si ipotizza, nonostante interpreti fondamentalmente possibilità realistiche, come qualsiasi altra ipotesi equivalente contiene a sua volta l'incognita di non riuscire a diventare operativo, per una serie di imprevisti che

possono sorgere. Considerando che quest'eventualità è altamente probabile, dal momento che si parla di qualcosa che ancora non esiste e che perciò deve ancora definire e determinare i gangli che le permettano di agganciarsi alla concretezza, non si dovrebbe comunque pensare che questo solo fatto tolga valore alla sua insita realizzabilità, identificata in via teorica. Come non esiste una sola verità, così non esiste mai una sola ed unica possibilità, ragion per cui può succedere che quella desiderata e supposta, pur conservando un senso realistico, contrariamente a quello che vorremmo, rimanga nel limbo delle supposizioni e dei pii desideri. Se ciò non fosse vero, riacquisterebbe senso e valore il determinismo presunto scientifico e l'ipotesi metafisica, che resta tale anche quando si rivolge alla materia, dell'unica verità possibile.

Sento già nelle orecchie l'obiezione più immediata che non ha senso affermare che qualcosa possa essere realistico quando non ha un riscontro appurabile in una realtà oggettivamente constatabile, perché al di fuori di questa, unica verificabile scientificamente, tutto il resto non è altro che pura fantasia o semplice immaginazione, prive di qualsiasi requisito sensato che le possa connettere con dati di realtà. A questa eventuale obiezione, che non considero affatto insensata, rispondo che si tratta di una falsa obiezione, in quanto lo è soltanto all'apparenza. Innanzitutto concordo pienamente che, quando si ipotizza qualcosa nella speranza che un giorno possa esistere, non può che trattarsi di immaginazione, senz'altro frutto di una viva capacità fantastica. Quando si traduce in un progetto articolato però, non un semplice abbozzo, si può già cominciare a parlare di una prima concretizzazione, pur se si svolge su un piano meramente teorico. Penso in proposito che la concretizzazione vada misurata sia sul piano dell'elaborazione intellettuale sia su quello della vera e propria messa in pratica, dal momento che può facilmente succedere che non corrispondano. Anche un testo scritto è un fatto in sé altamente concreto, in quanto le parole che contiene sono potenzialmente trasmettitori dei concetti che intendono veicolare, sono cioè mezzi di alta comunicazione.

Ma il punto non è questo. L'obiezione supposta è falsa perché non è riferibile alle mie affermazioni. È effettivamente veritiera rispetto a ciò che afferma e, fino a prova contraria, sostiene sostanzialmente che si può parlare di realtà soltanto quando questa è un dato di fatto, sulla qual cosa concordo pienamente. Neppure lontanamente mi sogno di asserire che ciò che ancora non c'è è come se ci fosse. La vera incongruenza della supposta obiezione risiede nell'accezione della parola realistico che, a differenza di quanto essa sostiene, non è affatto equivalente di reale, perché è realistico ciò che contiene la possibilità di diventare reale, anche se ancora non lo è e tenendo anche conto che può non diventarlo mai. Il fatto che non lo diventerà, di per sé non toglie il valore realistico contenuto al momento del concepimento: si può solo dire che non è riuscito a diventare attuativo, pur essendo portatore di possibili elementi di realtà e per questo val la pena di cercare di capire perché non è successo. Se un progetto è riconosciuto contenitore di elementi potenzialmente agganciabili alla concretezza pratica, nondimeno è praticamente impossibile stabilire a priori se, in un futuro o prossimo o venturo, diventerà un dato di fatto. Al momento ipotetico si può solo stabilire se contiene questa eventualità potenziale, in quanto ogni ipotesi in tal senso, o viene inserita in un quadro ideologico di tipo deterministico, con tutti i danni che ormai conosciamo, o appartiene al campo delle profezie, la qual cosa non è in alcun modo nelle mie intenzioni. L'obiezione dunque, non riferendosi che al momento attuativo non può essere riferita a quello che sostengo, in quanto questo al contrario compete al momento precedente, quello progettuale.

Il mio intento originario dichiarato è quello di svolgere un'indagine analitica, senza la pretesa di farla esaustiva, sui fondamenti teorici che stanno a monte del problema politico, per riuscire a muovermi in modo realistico, perché nell'affrontarlo è per me importante tentare di mettere a punto delle probabili soluzioni, tutte poi da verificare, che lo rendano avvicinabile e appetibile. La qual cosa non è affatto indifferente. Almeno dal mio punto di vista, se non si riesce a pervenire ad una forma di soluzione in qualche modo soddisfacente, non è che tale non soluzione rimanga sospesa in attesa di essere trovata, come se fosse un quesito meramente astratto legato all'esclusiva ricerca di concatenazioni logiche; il

problema politico continua ad esserci comunque e continuiamo a trovarcelo addosso, indipendentemente che riusciamo a trovare soddisfacenti modi di affrontarlo o no. Con l'ovvia conseguenza che, qualsiasi sia l'andazzo che ne può derivare, questo non potrà mai essere neutro, perché in ogni caso ci coinvolge, ci avvolge, determina eventuali costrizioni cui siamo soggetti, ci permette di vivere in un modo o in un altro, o bene o male, dipende dai gusti e dai punti di vista.

7 a): I gangli nervosi del problema politico

Cos'è che rende il problema politico altamente problematico e, soprattutto, perché è annoverabile tra i quesiti cui non si può non tentare di dare una risposta confacente? La risposta o le risposte, solo all'apparenza sono facili. Dipende prima di tutto dall'ottica con cui viene affrontata la questione, la quale può essere valutata con differenti attribuzioni di senso. Se per esempio limito lo sguardo alla problematica della politica che, come abbiamo visto, spazia limitatamente al presente senza metterne in discussione le basi, la mia ottica non potrà che essere relativa al come stanno le cose e il prospetto delle eventuali soluzioni si limiterà a far quadrare il bilancio del giorno per giorno. Si tratta di una quadratura del cerchio che, muovendosi all'interno di stereotipi culturali da cui non riesco ad esimermi per aver scelto un realismo privo di fantasia, non mi permetterà mai soluzioni vere e proprie. Se invece, con uno sforzo analitico di tipo gnoseologico risaliamo alle fondamenta della stessa esistenza del problema, ci collochiamo oltre, anzi prima, della politica, riuscendo a collocarci addentro allo zoccolo duro del problema stesso.

Come ho già precedentemente sostenuto nel capitolo 5, sono fermamente convinto che "la politica come problema va intesa come sfera della gestione del potere sul e nel contesto sociale cui si riferisce ...". Diventa allora chiaro che, in qualsiasi maniera rigiri la frittata, non posso esimermi dall'affrontarlo. Ovviamente posso anche scegliere di non farlo, con la conseguenza però di accettare di subire e basta perché, che lo voglia o no, mi trovo collocato in un contesto sociale con una definita gestione del potere che, al di là della mia volontà e dei miei intendimenti, investe anche la mia persona, sia che sia consenziente sia che non lo sia. Siccome il tipo di sistema politico di cui facciamo parte in quanto tale non è l'unico possibile e, anche se in maniera molto lata, è comunque un'opzione collettiva che, per ragioni estremamente complesse, tende a riprodurlo magari tentando di riformarlo, per questo stesso fatto c'è sempre un alto tasso di problematicità che richiede di essere continuamente affrontata e di trovare una soluzione dopo l'altra. Non posso dunque non essere all'interno del problema e mi conviene diventarne pienamente consapevole.

Per riuscire a sviscerarlo, ritengo prima di tutto indispensabile analizzarne le radici fondanti, per identificare in che cosa consista e individuare quali siano gli elementi fondamentali che lo compongono. Per quel poco che ne conosco, mi viene in mente la composizione di un sistema nervoso che può fungere da allegoria, essenzialmente formato com'è di fibre avvolte da una guaina, attraverso le quali gli impulsi del nucleo cerebrale si trasmettono tra i centri neurovegetativi e gli organi periferici, in quanto è un sistema di collegamento estremamente funzionale agli scopi per cui si è strutturato. Similmente un sistema politico ha bisogno di un nucleo cerebrale che riesca a definire le regole e le modalità di funzionamento, come di apparati funzionali capaci di trasmetterle ai centri neurovegetativi e agli organi periferici per renderle operative, in modo da stabilire una connessione organica tra tutte le componenti. Sono le basi fondamentali di ogni sistema che voglia perdurare e che vanno viste e definite nello specifico. Dal punto di vista teorico, si tratta poi di vedere se si costituisce un nucleo centralizzato, o alternativamente più nuclei in collegamento fra loro. Pur svolgendo la stessa funzione di carattere generale, hanno una diversa strutturazione composta da differenti forme di apparati di collegamento, ovviamente gestiti con modalità e regole contrapposte.

Siccome ogni strutturazione di questo tipo si fonda su convenzioni, qualunque esse siano, in quanto tali non necessarie né iscritte nel libro immaginario della natura, come alcuni forzatamente vorrebbero, dietro c'è sempre un apparato simbolico, antropologicamente convenzionale, che definisce delle categorie concettuali di riferimento, a partire dalle quali, in base al senso semantico che viene loro attribuito, vengono poi definiti i modi e i sensi di applicazione delle norme che regolano il sistema politico. Si tratta allora di andare a vedere e analizzare queste categorie concettuali, che sono il basamento di qualsiasi visione del problema, comunque venga poi realizzato e concepito. Categorie di riferimento che ci sono sempre e da cui non si può prescindere, le quali rappresentano il sostrato universale che definisce su che cosa si fonda ogni sistema. Ogni caso, a seconda di come lo interpreta, attribuisce loro un senso in base al quale, soprattutto nella pratica, diventa possibile comprendere appieno lo stato del condizionamento politico di ogni assetto sociale. Senza una chiara valutazione dei contenuti che stanno dietro i loro concetti, si rischia l'incomprensione più completa.

7 b): Il Potere

Anche rimanendo nel solo ambito politico, l'etimologia della parola è solo in parte esplicativa della pluralità di significati che le vengono attribuiti. Deriva dal latino *potis*, che equivale a padrone, possessore, da cui se ne ricava letteralmente "esser padrone di..."; ma la traduzione letterale più consona all'uso che ne viene fatto corrisponde al concetto: "aver la possibilità di fare". Già all'interno di questa definizione i sensi attribuibili sono sostanzialmente due, che corrispondono a quello di poter fare, cioè aver la possibilità di, oppure a quello di poter far fare, cioè avere la possibilità che altri facciano al posto mio. Nel senso politico comunemente usato, l'accezione di riferimento è senz'altro la seconda, per cui da generica capacità di operare si trasforma nella proiezione significativa di capacità dell'uomo di determinare la condotta dell'uomo: potere quindi dell'uomo sull'uomo. All'interno di questa concettualizzazione, divenuta irrimediabilmente uno stereotipo, si verifica la condizione assiologica per cui l'uomo non è solo il soggetto, ma contemporaneamente l'oggetto del potere sociale. In un gioco traspositivo potrebbe così essere inteso nel senso teoretico che l'uomo determina a sé per sé la condotta di sé su sé. Fortunatamente questo riferimento perde di senso perché qui il concetto di uomo è soggetto solo come collocazione astratta, mentre in realtà si tratta di alcuni individui che impongono la propria volontà di conduzione ad altri individui, usando le diverse possibilità di uso forzoso e forzante che è in grado di offrire il potere costituito. Nel concreto fattuale, la frase stereotipata "il potere dell'uomo sull'uomo" diventa il potere di alcuni su tutti gli altri.

In verità, nel senso genetico politico che gli è proprio, il potere è una funzione sociale perché svolge compiti specifici nell'ambito di attività organizzate che riguardano la collettività, mentre inteso come fenomeno sociale è un rapporto fra gli esseri umani coinvolti. Per capirlo, si deve vedere come svolge la funzione sociale che gli è propria nel contesto preso in esame, come pure quale tipo di rapporti determina. A monte delle modalità di attuazione, generalmente legate a principi di riferimento, ci sta il fatto che è sempre indispensabile definirlo, se si vuole che una società, qualunque essa sia, funzioni. Ciò che si ritiene necessario fare per realizzarsi ha infatti bisogno di potere, che vuol dire di poter essere fatto. In questa ottica, che geneticamente ne definisce il senso, il potere non può che essere una funzione sociale neutra, atta anche a definire norme e sanzioni, dal momento che difficilmente esiste norma senza sanzione, perché senza dubbio funziona da regolatore dell'assetto sociale. E senza forme di potere convenzionate non è ipotizzabile nessun tipo di società, perché mancherebbe di una funzione regolativa, esattamente quella senza la quale non si possono realizzare le cose che si vogliono fare. Attenzione però! Questa constatazione che sta a monte non va vista solo nei suoi limiti supposti oggettivi, ma soprattutto nella sua essenza. Non si tratta affatto della determinazione di limiti naturali che, ovviamente, hanno i confini imprescindibili dalle possibilità oggettive entro cui ci si muove, bensì

della creazione arbitraria di necessità non insite, stabilite secondo criteri culturali tipici dell'uomo. Il potere è dunque una produzione culturale propriamente umana, non inscritta in nessun libro immaginario della natura e, a seconda di come viene indirizzato, può risultare coercitivo oppure no. Teoricamente può essere di pochi, o di uno solo, o di molti, oppure anche di tutti. Siccome in ogni caso è una costante, dipende dai meccanismi di partecipazione e di subordinazione, previsti e culturalmente impostati per la regolazione sociale.

Una convenzione, soprattutto quando abbraccia aree molto vaste come sono le società, proprio perché è sostanzialmente e tacitamente un accordo, non è solo una stipulazione formale. Perché trovi coerenza col senso attribuitole riconosciuto, deve anche trovare un riconoscimento reale interiorizzato, sia che venga poi osteggiata o favorita, altrimenti è destinata a decadere. Rispetto alle forme convenzionate del potere assume un'importanza significativa la titolarità, cioè l'apparato o le persone cui viene riconosciuto il titolo di esercitarlo, perché è il titolo che dà autorità per il suo esercizio. Eppure il problema non si risolve qui se non su un piano puramente teorico. In proposito concordo con Sartori quando sostiene: *«Il problema del potere non investe tanto la titolarità quanto l'esercizio: il potere, in concreto, è di chi lo esercita, di chi sta dove si trovano le leve del potere.»* (1) Non sempre c'è concreta identificazione tra esercizio e titolarità, mentre questa si esaurisce nella forma normativa. Per esempio nelle democrazie attuali, come vedremo più avanti, il titolo è del popolo, ma l'esercizio vero è su di lui. Una soluzione possibile è quella di cercare una coerenza corrispondente al vero tra il luogo concreto del potere, il titolo che ne conferisce autorità e un suo esercizio limpido, alla luce del sole senza sottintesi, come al contrario una mal digerita cultura machiavellica sta impedendo da secoli che avvenga.

Ai fini di una comprensione approfondita, bisogna localizzare gli elementi che compongono l'oggetto in questione e gli permettono di incarnarsi. Questi elementi hanno tra loro delle interconnessioni che facilmente sfuggono alla visuale e, a seconda di come si incrociano e si influenzano, determinano stabilità, tensione, instabilità, sicurezza, paura, ecc., cioè lo stato sociologico del potere. Essi sono la sfera d'azione, l'esercizio, la titolarità. La sfera è l'ambito, sia simbolico che reale, nel quale si delinea il campo d'azione. Per usare una terminologia della meccanica, l'esercizio c'è quando da potenziale diventa cinetico, cioè quando viene messa in atto la capacità di determinare la condotta sociale, intesa secondo gli stereotipi in auge, in modo che da semplice possibilità si trasforma in azione. L'esercizio trova la sua qualità nei molteplici modi in cui viene attuato: manipolazione, minaccia di punizione, promesse di ricompense, coercizione pura e semplice, oppure richiesta di consenso e codecisione; rispetto ai modi che rientrano nella coercizione, bisogna tener presente la distinzione, troppo sottile per essere colta con facilità, tra punizione e influenza. La titolarità è sostanzialmente la legittimazione che viene conferita con la concessione dell'autorità di stabilire sia i modi sia l'esercizio stesso; anche se oggi è essenzialmente solo una formalizzazione, in linea teorica non lo è affatto, al punto che è sostanziale per un sistema trovare una convergenza reale tra il livello procedurale e quello fattuale ben più importante.

La questione però è ancora più complicata di questa scomposizione analitica che, se pur corrispondente, al punto in cui si trova non contiene ancora l'elemento forse più importante, che mi piace chiamare "i geni invisibili della città", usufruendo dell'espressione coniata da Guglielmo Ferrero. Secondo Ferrero il potere, con i suoi terribili apparati repressivi, viene istituito dagli uomini per esorcizzare la paura ambivalente e reciproca che c'è sempre tra chi lo esercita e i soggetti sottoposti. I fautori di questa paura sono, come appunto lui li chiama, i geni della città. Forze oscure e irrazionali ben installate nelle vostre viscere, che irrompono e ci portano a decisioni spesso estremamente cruente, che tentiamo di legittimare con l'istituzione del potere che vuol dominare. *«Sappiamo che il potere incute paura ai soggetti e nello stesso tempo ne ha paura, perché è costretto ad imporsi con la forza e la forza non è mai sicura di ottenere l'obbedienza, potendo molte volte provocare la ribellione.»* (2) Differentemente da lui, pur condividendone pienamente il significato, sono convinto che il potere

conservi praticamente solo l'accezione terribile determinata dalla paura, per il senso che finora gli è stato attribuito come unico possibile. Per le ragioni sopra viste, è invece essenzialmente una funzione sociale, al di là dell'evidenza che prendiamo dall'interpretazione della storia. Teoricamente, quindi possibile in potenza, contiene allora l'opportunità di essere costituito ed esercitato per realizzare pacificamente ciò che ci serve attraverso forme di codeterminazione, non per esorcizzare la paura.

7 c): Il Governo

È un sostantivo che si riferisce a un'azione in atto, quindi non è indicativo di potenzialità, ma di fattualità. L'azione è appunto quella del governare, del condurre verso una determinata direzione, con l'intento di gestire in modo equilibrato. Ogni situazione o deve essere governata o, intrinsecamente senza induzione, deve riuscire a governarsi per opera spontanea; altrimenti non trova stabilità di sorta. Governare in modo adeguato implica il trovare la maniera di agire secondo una direzione coerente e confacente ai fini che ci si è prefissati e, non secondario, ai principi che fanno da fondamenta al senso delle scelte che determinano la conduzione. Quando questo concetto viene trasferito al problema politico nascono i guai, perché diversi e spesso confusi sono i significati, il senso e, non ultimi, i fini che vi vengono allegati in varia maniera. Un parapiglia che succede in quanto, a livello concettuale, con facilità viene confuso ciò che è potere con ciò che rappresenta il governare. Non a caso nel senso comune è addirittura considerata tautologica la reiterazione di potere e di governo. Invero questi due concetti, pur trovando facili convergenze, sono ben distinti e vanno considerati distintamente. Se da una parte infatti è possibile concepire forme di potere senza governo, dall'altra è impossibile il contrario, proprio perché il governo è impersonato fattivamente dall'apparato, o dalle forme organizzate, attraverso il quale o le quali il potere viene esercitato. Si può invece riuscire ad essere potenti senza un evidente apparato formale.

Nell'immaginario che comunemente si è sedimentato a livello collettivo, oggi la parola in questione evoca esclusivamente la struttura amministrativa con il compito di legiferare, o di proporre le leggi che, come in Italia, devono poi essere approvate dal parlamento; è il consiglio dei ministri, giuridicamente definito appunto governo. Secondo questa visione ufficialmente accreditata, il governo è allora l'insieme delle persone che esercitano il potere politico, ovvero l'organo che ha il compito di proporre le regole di condotta e di prendere le decisioni ritenute necessarie a mantenere la coesione del gruppo; intendendo per gruppo l'insieme della società. Non a caso, secondo le norme in vigore, la supremazia del governo sugli altri centri di potere è garantita dalla tendenza a monopolizzare l'uso della forza.

La questione parte da lontano ed ha origine nell'antica Grecia. Già con Erodoto, poi con Platone nel *Politico*, le forme di governo identificate sono essenzialmente tre: o di uno, o di tutti, o di pochi. Aristotele riprese la tripartizione, anche se attraverso le sue analisi le ridusse sostanzialmente a due, considerate fondamentali: «*La democrazia, quando i liberi governano e l'oligarchia quando governano i ricchi e in genere quando i liberi sono molti e i ricchi pochi.*» (3) Una tripartizione considerata fondamentale nei millenni come causa e fondamento dei modi di governare, ripresa durante tutto il medioevo. Solo nell'ambito dell'illuminismo, con Montesquieu, comincia a perder d'importanza. Egli infatti vide che la libertà di cui godono i cittadini, più che dalla forma di governo dipende dalla limitazione dei poteri che lo stato garantisce col suo ordinamento. «*La democrazia e l'aristocrazia non sono stati liberi per loro natura. La libertà politica si trova nei governi moderati. Ma essa non è sempre negli stati moderati: non vi rimane che quando non vi è abuso di potere... Perché non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere. Una costituzione può essere tale che nessuno sia costretto a compiere le azioni alle quali la legge lo costringe e a non compiere quelle che la legge gli permette.*» (4) Una disquisizione sottile, che ritengo estremamente giusta, in quanto riesce a mettere in evidenza come le possibilità di libertà dei cittadini,

non dipendano tanto dalle forme di governo quanto dal tipo e dai modi del potere che esse praticano. Potere e governo non si identificano, bensì s'intrecciano.

Per andare al cuore del problema, diventa così essenziale intendere il governo non tanto quale struttura, in cui assumono la massima importanza le forme che assume, quanto come azione del governare, che all'uopo struttura gli apparati per essere esercitata. Sotto questa ottica, al pari del potere, diventa una funzione sociale e si esprime attraverso organi specifici che vanno stabiliti, col compito di decidere le regole utili alla coesione e alla conduzione del gruppo, cioè della società. In senso più lato, è una funzione legata alla scelta del che cosa fare per far sì che la collettività riesca a vivere, realizzando tutto ciò che ritiene opportuno e utile alla propria gestione, con la condivisione dei suoi membri. In questa definizione le influenze e i paradigmi socioculturali assumono una rilevanza estremamente significativa, capace di predeterminare sia il metodo che i fini. Può essere inteso, come lo è comunemente oggi, quale compito sostanzialmente coattivo, esercitato da uno o da alcuni, con il potere di stabilire per tutti le regole di condotta e di imporle; il che richiede e giustifica organizzazioni verticali e gerarchiche. Tuttavia teoricamente è una funzione che può anche essere svolta in modo orizzontale e senza strumenti coattivi. Ciò che sta a monte dipende molto dalla tensione socioculturale. Se, come sta avvenendo, si dà per scontato che l'azione governativa non può che essere di tipo eterogovernativo ed eteronoma, viene proposta e attuata solo col senso dell'imposizione e dell'essere governati. Al contrario, se si riuscisse a volere e a ritenere possibile l'autogoverno, si sperimenterebbero forme autonome nella direzione opposta a quella dell'esser diretti e governati dall'alto. Comunque sia, come il potere, la funzione del governo è insopprimibile e necessaria.

7 d): L'Autorità

La comprensione di che cosa sia o a che cosa ci si riferisce con l'uso della parola "autorità" non è affatto semplice perché, nonostante sia di uso corrente e frequente, esprime più concetti e può essere intesa e percepita in modi differenziati. Possiede invero una significazione molto complessa, non di rado complicata e intricata. Senz'altro ha importanza l'angolatura da cui la si affronta e il senso che le si attribuisce, come pure il contesto concettuale in cui viene collocata. Prima di addentrarmi, consapevolmente a rischio, nell'intricata ricerca di una spiegazione che la comprenda, mi preme sottolineare che ogni tentativo di definizione rischia di risultare insufficiente, perché è facilmente inevitabile tralasciare elementi che la costituiscono o che la possono comprendere. Ragion per cui non ho in alcun modo la pretesa di voler essere esaustivo.

Il suo significato originario ed etimologico deriva dal latino *auctoritas*, che esprime sostanzialmente la facoltà precipua dell'*auctor*, traducibile con autore, che letteralmente è colui che produce qualcosa di ben fatto e che è sostantivo legato al verbo *augere*, che a sua volta esprime l'azione dell'accrescere, dell'aumentare. Geneticamente quindi è fornito di autorità chi dà sicurezza di produrre bene qualcosa perché è un autore e ha dimostrato di saperlo fare, acquisendo quindi una legittimità che, proprio in virtù del suo fare, non può non essergli riconosciuta. Personalmente sono convinto che il significato originario appena espresso, almeno alla base dell'uso della parola, conservi ancora un suo valore rimasto integro, per lo meno rispetto alle aspettative, più o meno consapevoli, che ognuno di noi porta dentro di sé ogniqualevolta sia costretto a commisurarsi con chiunque è portatore d'autorità. Anche quando poi non la si riconosce, ad essa ci si ribella, secondo questa chiave di lettura, proprio perché le aspettative vengono deluse e di conseguenza non riconosciamo la legittimità che richiederebbe. Per ora abbandoniamo questo lato della questione per riprenderlo più avanti.

È facile constatare come in politica il suo significato originario non solo si sia nel tempo dilatato, ma abbia assunto significanze contingenti che sono riuscite a modificarne in qualche modo il senso. Nell'oggi infatti l'autorità politica è innanzitutto un'autorità costituita, la cui legittimazione è stabilita

da organi di potere preposti e ai suoi fini non è per nulla necessario che venga anche legittimata da chi la subisce, anche se ai fini della sua efficacia è comunque considerato importante. Prima di ogni altra cosa, essa è una legittimazione dall'alto per esercitare un potere all'interno di una relazione strutturata, definita dal rapporto comando/obbedienza. Non a caso Luciano Gallino ne dà la seguente definizione: *«Facoltà dell'individuo o di un gruppo, attribuita in base a certe loro caratteristiche, o alla posizione che occupano, e riconosciuta consensualmente dalla collettività in cui la esercitano, di emanare comandi che obbligano, vincolano o comunque inducono uno o più soggetti appartenenti alla medesima collettività ad agire in un determinato modo.»* (5) Anche l'Abbagnano similmente sostiene: *«In generale Autorità è un qualsiasi potere di controllo delle opinioni e dei comportamenti singoli o collettivi, a chiunque appartenga... non consiste nel possesso di una forza, ma nel diritto di esercitarla.»* (6)

Fin qui il punto di vista ufficializzato, stigmatizzato dalla vigente cultura dominante, che in fondo si limita a perdere atto di ciò che si pensa o si vuole che sia. Nondimeno la questione autoritativa di per sé abbraccia una problematica ben più ampia e complessa, di cui conviene in breve tener conto, dal momento che ci interessa capirci qualcosa di più di ciò che il costituito ci vuol far credere. Per esempio si dilata se viene affrontata come fa Sennet, che già nell'introduzione chiarisce l'intento del suo approccio: *«Senza vincoli di lealtà, autorità e fratellanza, nessuna società, né come un tutto né nelle sue singole istituzioni, può conservare a lungo la sua coesione. I legami emotivi hanno dunque conseguenze politiche... Il vincolo dell'autorità è costituito da immagini di forza e di debolezza: è l'espressione emozionale del potere.»* (7) Per Sennet, *«...è difficile il passaggio dal senso intuitivo al concetto di autorità, se prima non si individua l'idea di forza sulla quale questo si basa.»* (8) L'autorità si definisce in una relazione tra forte e debole, non però all'interno di un rapporto strutturato e codificato, bensì come processo emotivo in cui giocano diversi fattori, quali i bisogni psicologici, la legittimazione individuale, l'attrazione, il rifiuto. Egli sposta il problema dalla collocazione istituzionalizzata ai processi interiori e ai condizionamenti che conducono a rapportarsi con essa. Un approccio che trovo interessante, perché cerca di andare all'origine esistenziale, non esistenzialista, oltre e prima delle codificazioni strumentali dell'autorità costituita, la quale in propria funzione ha appunto costituito un uso utilitaristico di problemi e di bisogni a lei preesistenti.

Per sviluppare la sua ricerca Sennet parte da una critica, acutamente motivata, alle tesi degli autori che di più si sono occupati dell'autorità come interrelazione tra chi la esercita e chi la subisce, da un punto di vista soprattutto sociologico e psico/sociologico, i quali sono Weber e gli intellettuali della scuola di Francoforte. Com'è noto, Weber individuò tre tipi di autorità, connessi alle categorie con le quali se ne percepisce il potere. La prima è quella tradizionale, quale *«credenza stabilizzata in tradizioni valide da sempre»*; la seconda è quella legale/razionale, che *«poggia sulla credenza nella legalità degli ordinamenti statuiti e sul diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere in base ad essi»*; la terza è quella carismatica, che *«poggia sulla dedizione straordinaria di un gruppo di seguaci al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona e degli ordinamenti rivelati o creati da questa.»* (9) In generale l'impostazione di Weber ha come caratteristica fondante l'identificazione di autorità e legittimità. La critica sennettiana in questa visione identifica la carenza che non si occupa del processo attraverso cui l'immagine di un uomo forte, capace di suscitare la sensazione del carisma, porta all'instaurarsi del rapporto d'autorità. La scuola di Francoforte invece, con una prima pubblicazione collettiva *L'autorità e la famiglia* uscita a Parigi nel 1936, poi con *Personalità autoritaria*, pubblicato dopo la seconda guerra mondiale e curato dal solo Adorno, riprendendo Freud, cerca di indicare i meccanismi psicologici in virtù dei quali le immagini infantili della forza permangono nella vita adulta. Adorno porta avanti in particolare il concetto che la personalità autoritaria è la risultante di due generi di forze: quelle psicologiche, che portano a sentirsi disperatamente bisognosi di forza, e quelle storico/sociali, che modellano la forma in cui gli individui

realizzano ed esprimono tali bisogni. Giustamente Sennet annota che questa visione, pur mostrando come risultato che di fronte alla personalità autoritaria ci si sente vulnerabili e fragili, perché si ha sostanzialmente bisogno di una forza estranea a sé, collocata all'esterno di sé nella società, per imputargli la colpa della nostra fragilità, non dà però alcuna indicazione sugli stadi che conducono a questo risultato. Più precisamente afferma: «*Il dilemma dell'autorità, quale lo viviamo oggi, e il tipo particolare di paura che ne proviamo, sono costituiti dal fatto che ci sentiamo attratti da figure forti pur non credendo che siano legittime.*» (10)

Il problema di fondo risiede proprio nel fatto che si ha un bisogno psicologico, vissuto quasi sempre in modo conflittuale e dettato dalle pulsioni del profondo, di richiedere rapporti sociali autoritativi. Su questo bisogno, affinandosi, complessizzatosi e sedimentatosi in millenni di relazioni sociali sempre più complicate, agisce e s'instaura l'autorità costituita, la quale, attrezzatasi del potere necessario, indirizza le debolezze umane dei suoi subordinati per affermare la sua predominanza, attraverso appunto un rapporto di forza/debolezza, strutturato all'interno della relazione comando/obbedienza. In questo senso, l'autorità rappresenta sia una fonte del potere sia la base psico/sociologica su cui trova fondamento e, al pari di tutte le strutturazioni del dominio, semplifica per imporsi l'insieme complesso con la violenza di istituzionalizzazioni funzionali ai suoi rapporti gerarchici. È per questo che, al pari del potere, anche per l'autorità la sfera d'intervento è limitata e dev'essere definita.

Le considerazioni sopra rilevate permettono di mettere in campo una significazione che, partendo dai dati di realtà, non si limiti a prendere atto di come oggi l'autorità viene impostata e vissuta, ma riesca ad abbracciarla in senso lato, restituendole quel senso universale che intrinsecamente possiede. Mi sento così di poter affermare che le attribuzioni di autorità ci saranno sempre, qualsiasi sia il contesto in cui si misurano le relazioni culturali e politiche, dal momento che, come abbiamo visto, rispondono a bisogni psicologici. Realisticamente si tratta di stabilire quale collocazione e quale significante sono più consoni per renderla funzionale agli equilibri politici e sociali di riferimento. In qualsiasi tipo di società si tendono a stabilire dei ruoli corrispondenti a delle singole funzioni, che concretamente acquistano un peso rilevante nell'ambito delle sue relazioni. Chi incarna quei ruoli, cui è appunto legata una funzione riconosciuta per effetto di un'assegnazione tutta culturale, viene investito di autorità. Rispetto a questa angolatura, l'autorità prende origine dal fatto che le società si articolano in ruoli fondamentali. Può trattarsi di quella dell'idraulico, il cui ruolo specifico è quello di essere competente in idraulica, come di quella del magistrato, cui però viene aggiunto il potere di giudicare e all'occorrenza di condannare, come pure di quella del prete, del professore, o dell'artista, ecc. Ogni volta che si verifica una diversificazione di ruoli, sempre legati a delle funzioni riconosciute, per effetti di bisogni psicologici connaturati tale asimmetria determina il sorgere e il riconoscimento dell'autorità. Eppure questo riconoscimento di necessità non contiene in sé il possesso di un potere impositivo e coattivo, che gli viene invece attribuito per una supposta necessità dettata da un paradigma socioculturale assiomatico, strettamente legato al bisogno dei poteri costituiti di mantenere le relazioni di potere connesse al rapporto comando/obbedienza; mentre la genesi dell'attribuzione d'autorità di per sé nasce dal bisogno di convenzionare e regolare le diverse funzioni interne alla società. È così realisticamente ipotizzabile anche in ambito politico la costituzione di figure d'autorità che non siano portatrici del potere di comandare e di decidere per altri. Ovviamente in un sistema molto diverso da quelli che abbiamo sotto gli occhi.

7 e): Le Gerarchie

Partiamo da un dato di fatto difficilmente contestabile: da quando si ha traccia di conoscenza storica, gli assetti politici dei contesti sociali complessi hanno sempre sentito la necessità di organizzarsi secondo ordini gerarchici più o meno rigidi. Soltanto l'antropologia culturale è finora riuscita ad

identificare qualche esempio di organizzazione non riconducibile al concetto in auge di gerarchia politica, riscontrabile nelle società relegate culturalmente nel tribalismo. Ad esempio i Nuer, popolazione pastorale dell'alto Nilo, oppure i pigmei, oppure ancora alcuni popoli indios dell'Amazzonia o gli indiani d'America. Si può dire che, a parte rare eccezioni, la gerarchia è una costante culturale del modo di concepire i livelli organizzativi della convivenza collettiva, elaborata dalle menti degli esseri umani in ogni latitudine del globo terrestre. Questo è tuttavia solo un dato di fatto, se pur significativamente rilevante, che di per sé non mi induce a darlo come un'acquisizione scontata e immutabile. Se mai fosse veramente vero, al limite mi sento di considerarlo un'acquisizione culturalmente consolidata, che ha più l'aria di un'incrostazione radicata che di qualsiasi altra cosa. Dico questo per due ottime ragioni. Per prima rifuggo dall'idea che una qualsiasi concettualizzazione, anche la più sperimentata come può essere la gerarchia, debba essere univoca e indiscutibile, dal momento che soffro di un'idiosincrasia viscerale per qualsiasi paradigma assiomatico. Per seconda, perché proprio il dato di fatto mi porta a considerare l'applicazione pratica dei principi gerarchici come foriera di troppi danni spesso irreversibili, che hanno sempre afflitto i rapporti tra esseri umani. Per tali ragioni cercherò di superare gli schematismi degli stereotipi assodati e di fare un po' di luce, smussando ciò che sembra, perché si vuole incrollabile.

Il concetto di gerarchia ha origine antichissime. Fu elaborato dal neoplatonismo, per esempio in Plotino, per indicare propriamente l'ordine delle cose sacre, riconducibili agli enti o ai valori supremi, all'interno di un processo di emanazione, in modo che ciò che c'è è emanato da dio secondo una scala di valori verticali: ciò che deriva dall'uno che è dio non può che essere inferiore a lui; a sua volta ciò che deriva dal derivato da dio è inferiore a questo e così via. Ecco impostata la visione gerarchica, che in origine non a caso ha rappresentato un ordinamento di tipo teologico, scelto dalla mente umana per spiegarsi l'ordine della sua relazione con la supposta entità superiore. Presi completamente da questa problematica di tipo metafisico, kantianamente non riscontrabile, gli uomini hanno immediatamente esteso questa visuale a tutto ciò che stava loro attorno e, dal momento che è una necessità culturale stabilire, innanzitutto a se stessi, degli ordini convenzionali, ogni ordinamento prodotto è stato equiparato a quello della loro relazione con dio. In tal modo ogni sistematizzazione ordinata è stata classificata all'insegna del rapporto fondante superiore/inferiore, cioè secondo un ordine gerarchico.

A dispetto di tutto inferiore e superiore sono categorie convenzionali, in quanto tali portatrici del senso che viene loro dato. Letteralmente significano soltanto che uno o qualcosa sta sopra, mentre un altro o qualcos'altro sta sotto. Sono cioè puri indicatori di posizioni differenti secondo una classificazione d'altezza, pur essa convenzionale. La differenza d'importanza, maggiore per ciò che è sopra e inferiore per ciò che è sotto, è un'attribuzione puramente mentale, non oggettiva o contenuta in sé, perché altrimenti per esempio vorrebbe dire che in un albero i rami sono più importanti del tronco per il fatto che verticalmente questo è sottostante, la qual cosa è evidentemente un ragionamento insensato. Il fatto è che nei millenni succedutisi il concetto di gerarchia si è dilatato fino a perdere la sua connotazione originaria, mentre ha continuato a conservarne il senso che, come abbiamo visto, è geneticamente riferito a un ordinamento di tipo metafisico. Scherzi da prete! Vien da dire riprendendo una vecchissima battuta del gergo popolare.

Fortunatamente si è cominciato a smussare questa incrostazione ancestrale e sembra iniziato il suo sbriciolamento, soprattutto da quando la problematica ecologica è entrata a far parte degli strumenti d'indagine della realtà. Già da tempo Laborit (11) attraverso i suoi studi è giunto a dimostrare che le gerarchie, intese nel senso proprio di strutture gerarchiche di dominanza, non solo non esistono in natura, ma sono mere invenzioni della sociocultura. Addirittura Bookchin, teorico anarchico di un'ecologia della libertà, propone una visione molto più profonda, perché arriva a identificare la gerarchia come un valore sovrastrutturale che si sovrappone alla natura che abbiamo interiorizzato, portandoci a violentarla col rapporto di predominanza che abbiamo instaurato. Con determinazione

afferma: «*Per gerarchia intendo i sistemi culturali tradizionali e psicologici di comando e di obbedienza...*»; e più avanti: «*La gerarchia non è solamente una condizione sociale, è anche un modo della coscienza, un tipo di sensibilità verso i fenomeni, ad ogni livello di esperienza sociale e personale.*» (12) Concordemente con Laborit e Bookchin, la mia preoccupazione è soprattutto rivolta all'applicazione di questa visione, prodotta dalla mente e fatta propria dall'uomo, nell'organizzazione politica delle relazioni sociali, per cui le differenziazioni di *status* sono state impostate con diversi livelli di potere, corredato del valore della predominanza, in una logica di supremazia e sottomissione e conseguente rapporto di comando/obbedienza. Un'impostazione tutta culturale, non necessaria e non intrinseca al concetto di organizzazione, che indica la messa a punto di un insieme organico, supposto unico fattibile, atto a realizzare efficacemente uno o più scopi prestabiliti.

Altrettanto concordo con Bateson, il quale sostiene che «*la struttura gerarchica non è una novità*» aggiungendo subito dopo che «*ogni gradino della gerarchia dev'essere pensato come un sistema, e non come un pezzo tagliato via e visto in opposizione alla matrice circostante.*» (13) Sono d'accordo perché la gerarchia è innanzitutto una classificazione di differenze. Risponde a un bisogno della nostra mente creare un ordine convenzionale in grado di catalogare, distinguere e raggruppare i diversi elementi e componenti, secondo le differenze che li separano e le analogie che li avvicinano. Nondimeno c'è una differenza abissale tra una sistematizzazione funzionale alla conoscenza e una attribuzione arbitraria di valori, funzionale invece a una struttura di dominanza. L'una è una classificazione sistemica, l'altra è strumentale a un modello aprioristico concepito per imporre e sottomettere. Non a caso salta agli occhi con evidenza l'asimmetria significativa che sussiste tra le gerarchie dei sistemi biologici e quelle dei sistemi politici. Sono entrambe classificazioni prodotte dalla mente umana. Eppure, nel primo caso si tratta di una ripartizione ordinata che mette in evidenza la rete di relazione dei sistemi complessi, al cui interno le diverse parti stabiliscono tra loro rapporti funzionali, mentre nel secondo caso abbiamo una strutturazione definita dal paradigma assiomatico del legame inferiore/superiore.

In proposito sviluppa un ragionamento estremamente interessante Morin per il quale, pur rimanendo una classificazione umana, la gerarchia ha sostanzialmente due possibilità di referenza. Una considerata normalmente, di tipo centrico e piramidale con la capacità di assicurare il comando e il controllo, che però per lui è solo un caso particolare nell'universo vivente. L'altra acentrica e policentrica allo stesso tempo, quindi priva di un centro decisionale e direzionale fornito del potere di controllare e di comandare, di cui un ecosistema è l'esempio più probante. «*La gerarchia non è una nozione univoca. L'idea di gerarchia non dev'essere recepita bella e fatta, ma esplorata.*» Sostiene Morin e, nello sviluppare il suo ragionamento, aggiunge: «*Nel fenomeno gerarchico ci sono due movimenti di senso opposto: uno dal basso verso l'alto (produzione di emergenze) e uno dall'alto verso il basso (controllo).*» (14) Quasi a significare che la classificazione di diversi livelli di differenza non porta *ipso facto* a definire diversi livelli d'importanza, dal momento che in un tale caso comporterebbero insite anche supremazie e sottostanze, mentre più realisticamente registrano solo differenziazioni funzionali e interrelazionali.

Dobbiamo allora prendere atto che, come succede in politica, per un effetto socioculturale di origine metafisica sedimentatosi nei millenni, abbiamo arbitrariamente caricato la strutturazione gerarchica di una valenza che, oserei dire, appare militarizzata, in quanto porta direttamente all'instaurazione di rapporti di supremazia/subordinazione, definiti nella relazione obbligata comando/obbedienza. Le abbiamo addossato la forma di classificazione di valori imposti, diversificati per gradi d'importanza, secondo cui in cima ci stanno i più importanti e in basso i meno, dove i più importanti dominano sui meno. Ne consegue che le gerarchie sociali e politiche sono categorie strettamente culturali, che organizzano e classificano le differenze interne al corpo sociale secondo il principio della diseguaglianza. Una volta stabilite le differenze secondo importanza, i più importanti acquisiscono il potere di imposizione sui meno, stabilendo una relazione per cui i gradi più alti decidono tutto e

possono imporlo a quelli più bassi. Dove c'è gerarchia domina allora incontrastata la subordinazione alle autorità costituite, supposte superiori.

7 f): Il Dominio

È la quinta ed ultima delle categorie concettuali componenti il problema politico, non certamente la meno importante. Anzi, forse è quella che assume la rilevanza maggiore, in quanto con la sua pregnante presenza dà il là alle altre, determinandone il senso che storicamente ha preso piede, alla luce (o al buio, dipende dai punti di vista) del quale sono scaturite e scaturiscono le forme e i modi applicativi che, nel loro intrecciarsi e combinarsi, hanno dato e danno consistenza ai sistemi politici.

Il concetto di dominio si forma all'interno della visione del mondo che avevano i romani; non a caso, è ben noto come essi la sapessero lunga sull'arte di dominare. La *domus* non rappresentava solo l'insieme delle pareti domestiche componenti l'edificio abitativo. Era piuttosto il luogo simbolico dove il *dominus*, il padrone di casa signore delle persone e delle cose che vi appartenevano, esercitava il suo potere e la sua predominanza. Il *dominus* era colui che poteva disporre di persone e cose a suo piacimento, secondo la propria indiscutibile e insindacabile volontà, avendo il diritto di decidere della sorte di tutto ciò, umano o non umano, si trovasse dentro il territorio della *domus*. Il *dominium* dunque, «era tanto la padronanza, la signoria effettivamente esercitata, quanto il complesso di persone e di cose su cui si esercitava la proprietà.» (15) Il contenuto e il senso di questo concetto sono sostanzialmente rimasti intatti sin dai tempi dei romani ed hanno attraversato indenni le molteplici traversie della storia fino ad oggi. L'uso di questa parola continua infatti, senza tanti orpelli, a significare forza e capacità di disporre di altri e di cose a proprio piacimento. Essendo la nostra mente a predeterminare il senso delle cose e a stabilirne il significato, è ragionevolmente lecito supporre che la sua creazione corrisponda a un bisogno degli esseri umani, che è appunto stato di stimolo alla sua produzione, presumibilmente maturata in un arco di tempo più o meno lungo, piuttosto che sorta a un certo punto. Siccome mi sembra evidente che il dominio non sia indispensabile né dal punto di vista fisiologico né da quello biologico, è oltremodo legittimo affermare che si tratta di un'esigenza del tutto culturale. Non è cioè in sé necessario e, teoricamente, se ne può fare a meno. Sottolineo il teoricamente, perché so benissimo che è nostro frequente vezzo fabbricarci delle indispensabilità che in realtà non sono tali, le quali però lo diventano a causa di processi mentali contorti e complessi che ci inducono a non poterne fare a meno.

Ne consegue che il dominio esprime il bisogno di potenza, che determina la volontà di imporsi e di sottomettere, conquistando la supremazia capace di darci il potere di soggiogare assieme al gusto di riuscire a farlo, portando a sentirci padroni. Quando domina, l'essere umano si sente onnipotente e tende a vivere un delirio mentale che lo conduce ad autorappresentarsi quale signore indiscusso del mondo. Soltanto quando si trova a sua volta dominato, o dalla forza degli elementi naturali, o da altri più forti di lui, è costretto a ricomporsi, a ritornare in sé e a riprendere consapevolezza dei propri limiti. Dal punto di vista psicologico, il senso del dominio non ha una linearità realistica, perché è costretto a vivere della costante di relazione dominante/dominato. Il dominato, sottoposto e in balia, proprio per questa sua posizione di dipendenza sottomessa, è portato a percepire e immaginare chi lo domina come enormemente potente, quindi a caricare ulteriormente il potere già grande che questi possiede. Il dominante a sua volta è preso dalla necessità di mantenere e, al limite, di aumentare la sua capacità e la sua possibilità di imporsi e di essere più forte; a tale scopo si fabbrica mentalmente la certezza che chi subisce il suo potere lo viva come onnipotente, mentre in cuor suo sa che simile condizione non è mai data per certa e può crollare ad ogni istante, ad ogni fortuita occasione. L'esercizio del dominio si autoalimenta all'interno di questa relazione costante dominante/dominato e non riesce a viverne al di fuori. Come in tutte le relazioni segnate da forme di dipendenza, si formano bisogni e si forgiavano

necessità. Il dominato, organizzandosi interiormente nella condizione di sottoposto, per le sue sicurezze ha bisogno di chi lo domina, mentre questi, per mantenere la certezza interiore del proprio dominio, ha bisogno che la fisicità del sottoposto esprima segni manifesti di subordinazione. Ne risulta che la costante di questa relazione diventi la sensazione di una condizione perennemente precaria, proprio perché l'uno e l'altro devono continuamente confermare a se stessi la situazione autorappresentata, come pure devono continuamente alimentarla e provarla reciprocamente.

Particolarmente concorde mi trova l'acuta visione concettuale proposta da Bertolo. *«La relazione di dominio si concretizza tipicamente – egli ci dice – in rapporti di comando/obbedienza, in cui per l'appunto il comando ha un contenuto regolativo del comportamento di chi 'obbedisce'. Il rapporto comando/obbedienza non si dà per la funzione regolativa in sé, si badi. Non si 'obbedisce' in senso proprio ad una norma (ad esempio alla norma di non uccidere o di guidare i veicoli sul lato destro della strada); ci si attiene ad una norma. Si obbedisce ad un comando, cioè alla forma con cui si presenta la norma in un sistema di dominio. Il fatto che si immagini il rispetto della norma in termini di obbedienza è per l'appunto un effetto dell'espropriazione della funzione regolativa da parte di una minoranza che deve imporre la norma al resto della società: tanto più deve esplicitamente imporla, quanto meno vi è partecipazione, reale o fittizia, al potere.»* (16) In effetti c'è una profondissima differenza, direi quasi opposta, tra l'attenersi e l'obbedire. Ci si attiene perché in qualche modo si è convinti che sia giusto farlo e si riconosce valore alla norma che si è deciso di rispettare. In questo decidersi a fare secondo una determinata direzione di comportamento non c'è nulla di coattivo e non c'è costrizione, perlomeno dall'esterno, perché al limite potrebbe esserci la scelta di un'autocostrizione. Al contrario l'obbedienza è un atto di sottomissione, sia essa accettata, generalmente per un calcolo di convenienza personale, oppure imposta con la forza o la pressione psicologica. Quando si obbedisce ad un comando, vi si è sempre costretti da forze esterne contro l'esercizio della propria libera volontà; non a caso la trasgressione è sempre punita, attraverso una sanzione scritta, o attraverso il capriccio tirannico. Nella relazione comando/obbedienza non c'è spazio per l'esercizio della libertà personale, a meno che non si intenda per libertà la scelta o di sottomettersi o di essere puniti, nel qual caso più che di libertà si tratta di accettazione di un ricatto, dove la parte potente può decidere tutto, mentre l'altra può solo sopravvivere in stato di schiavitù psicologica o perire.

Dal momento che il dominio si realizza solo all'interno di rapporti caratterizzati dalla relazione comando/obbedienza, perché basato sul principio di disporre di altri a proprio piacimento, la sua strutturazione non può che definire l'imposizione di una parte, o di alcune, su tutte le altre. In politica in particolare è una predeterminazione di senso, perché stabilisce a priori quali debbano essere la finalità e la direzione verso cui s'impostano le funzioni regolative, sulle quali si regge l'assetto sociale e si imposta il sistema di perpetuazione dell'assetto stesso. Come per le gerarchie di potere se ne può fare a meno e, sempre teoricamente, è possibile ipotizzare un'organizzazione sociale impostata su relazioni politiche che non siano all'insegna della dominanza e della subordinazione.

7 g): Epilogo riassuntivo

La rivisitazione del senso delle categorie concettuali su cui si fonda il problema politico predispose la possibilità di ridefinire e costruire assetti e sistemi della politica i quali, pur essendo utopici in quanto ancora non esistono, siano allo stesso tempo realistici in quanto presumono di contenere la possibilità di diventare attuativi. Come ho già precedentemente ribadito, questa preoccupazione nasce dalla constatazione che, non solo viviamo collocati all'interno di sistemi che non sono i migliori possibili, ma che anzi, se non per una ristretta minoranza privilegiata, è altamente auspicabile che vengano superati e sostituiti con qualcosa di sostanzialmente diverso, in grado di venire incontro ai bisogni e ai

desideri dell'insieme delle società, le quali ora si trovano asservite a una minoranza di potenti grandi e piccoli, sorretta fra l'altro da un'impostazione culturale che ne giustifica l'operato e l'esistenza.

Il quadro che scaturisce dall'approccio critico sopra delineato, permette una serie di riflessioni oltremodo interessanti, perché sposta il problema dalla necessità di accettare supinamente l'esistente al ciò che è possibile oltre l'esistente stesso. Quando dico supinamente, con un intento a dir il vero un po' provocatorio, ho ben presente che non sono pochi coloro che, occupandosi di politica professionalmente, pongono continuamente l'accento sulla necessità sentita di cambiare le cose anche alle radici, in quanto si rendono conto che gli assetti in auge sono ben poco funzionali rispetto ai bisogni continuamente sbandierati della modernità. Dal punto di vista che sto affrontando, purtroppo il loro dire non ha quasi nulla a che fare con un cambiamento che corrisponda a una concreta trasformazione dei presupposti fondanti, come auspica il mio universo desiderante. Al massimo per essi si può parlare di riforma radicale, sempre però all'interno dei fondamenti teorici vigenti, per cui alla fin fine non ne risulta che una perpetuazione della logica del dominio, al quale dunque continuano ad essere supini. Per come cerco di pormi il problema, purtroppo ho la netta convinzione che fino a quando il fondamento che dà senso ad ogni costruzione politica continuerà ad essere l'accettazione del principio del dominio, anche nel molto sarà possibile fare ben poco prima di pervenire ad assetti sorretti da sistemi politici in grado di venire incontro ai bisogni, ai sogni e alle volontà degli esseri umani che li compongono. Sono sempre più convinto che il problema principale sia il superamento più completo possibile della logica del dominio, alla ricerca di un modo sociale di organizzare l'insieme delle collettività, che riuscendo ad essere pratico ed efficiente al contempo ne possa fare a meno.

Il dominio è essenzialmente una predeterminazione di senso e, pur non essendo necessario, nel tempo ha acquistato il senso di finalizzazione concettuale delle categorie fondanti il problema politico. Così il potere e l'atto del governare vengono esercitati per riuscire ad organizzare l'atto di dominazione, come pure si attribuisce autorità perché permette di imporsi a chi ne ha le facoltà. Al contempo, sempre per la stessa finalità dominatrice, si strutturano gerarchie all'insegna del principio di subordinazione, attraverso l'espletamento del rapporto comando/obbedienza. Il principio di dominazione, in modo assiomatico, viene ritenuto ineludibile, necessario e necessitante per riuscire a rendere attuativa qualsiasi tipo di organizzazione sociale complessa. A questo punto il problema diventa quello di cercar di capire come se ne può fare a meno, contraddicendo a una proiezione immaginativa, sedimentatasi nei millenni di civiltà conosciute fino ad ora succedutesi, che sembra averlo reso indispensabile.

Come mi sembra di aver messo in evidenza, abbiamo appurato che esistono almeno due funzioni sociali insopprimibili che sono il potere e il governo. Seppure in forme altamente diversificate, al limite contrapposte, esisteranno sempre qualsiasi sia l'assetto sociale sorretto da un qualsiasi sistema politico. Al contempo ne esistono altre due che, pur non avendo la stessa indispensabilità, risultano ugualmente importanti fino a poter divenire essenziali, anche se potrebbero essere strutturate e regolate in modo contrapposto a quello vigente, che corrispondono all'autorità e alle gerarchie. Fra le categorie prese in esame, soltanto il dominio, per il contenuto concettuale e immaginativo di cui è intrinsecamente portatore, non può che rimanere depositario dell'unica finalità che possiede, che è quella di dominare e di imporsi. A questo punto di conseguenza, all'interno di una costruzione che non può che essere teorica, la questione principale diventa l'identificazione di uno o più sistemi le cui categorie concettuali di riferimento non siano più condizionate e impostate nel senso del dominio. Nel loro definirsi e strutturarsi devono riuscire a trovar senso in una finalizzazione che non può che essere opposta. Ciò che si oppone al dominio è la libertà in senso lato, comprendente quella personale come pure quella collettiva. Della libertà appunto, di cui in senso analitico specifico mi occuperò più avanti, per ora mi interessa evidenziare le caratteristiche che ne fanno una predeterminatrice di senso opposto a quello attuale che, come abbiamo appurato, è il dominio. Contrariamente a questo, essendo basata sul

principio del rispetto e del riconoscimento reciproci, la libertà si realizza solo all'interno di rapporti caratterizzati da relazioni paritarie.

Ne nasce una prospettiva che può risultare esaltante. Non più esercizio del potere per dominare e sottomettere, bensì per riuscire a realizzare ciò che si reputa utile e necessario. Non più governo come decisionalità impositiva e centro che su tutti gli altri dispone secondo la sua volontà, bensì luogo di decisione partecipata, verso cui convergono le diverse componenti sociali, riuscendo ad attuare una volontà che abbia una reale corrispondenza con l'insieme della collettività da cui promana e di cui fa parte. Non più autorità costituita dai centri di potere e da chi ha in mano le redini del governo centralizzato; in sua vece avremo funzioni realizzative, alle quali viene riconosciuta autorevolezza per le capacità che sono in grado di esprimere. Non più gerarchie di comando, che corrispondono a stratificazioni militarizzate, funzionali soltanto ad ottenere obbedienza anche e soprattutto con la forza; al loro posto classificazione e riconoscimento delle differenze secondo gradi di diversità, non più d'importanza che non può che essere arbitraria, in modo da non violentare e non semplificare la complessità, vista finalmente come ricchezza.

La realizzabilità o meno di assetti sociali fondati sulla libertà invece che sul dominio, ha prima di tutto bisogno di un'inversione squisitamente culturale: l'attribuzione di senso, che riesce a dare la collettività di riferimento nel suo insieme, alle categorie concettuali su cui si fonda la problematica politica. «*La società, in quanto sempre già istituita, è autocreazione e capacità di autoalterazione, opera dell'immaginario radicale istituyente che si fa società istituita e immaginario sociale ogni volta specifico.*» (17) Afferma con grande acutezza Castoriadis. È proprio tale proiezione immaginativa, questa innovazione del e nell'immaginario, a rappresentare il primo indispensabile passo per determinare una nuova volontà istituyente, a render cioè attuativa e fattibile l'attribuzione di senso immaginata e pensata. Finché non si supporrà possibile e desiderabile, fino al punto di ritenerla necessaria, non si accetterà neanche di correre il rischio di provare la possibilità supposta, perché oltre ad immaginarla la si vuole realisticamente realistica.

Qualsiasi costrutto possa produrre il nostro universo desiderante, per quanto teoricamente fondato e logicamente connesso, fino a quando non verrà sentito talmente desiderabile da esser ritenuto necessario, essendo vissuto eminentemente come utopistico, per forza di cose è costretto a rimanere in un limbo puramente fantastico. Il passaggio dall'utopistico all'utopico realistico, sta nell'accettazione e nell'interiorizzazione che le possibilità teoriche siano in connessione con l'ipotetica realtà fattuabile. Diviene così importante la stimolazione nell'immaginario individuale dell'innovazione che, comunicandosi, tende ad espandersi all'insieme della collettività; è un processo del tutto indispensabile, senza il quale perde di senso attuativo qualsiasi costruzione per la trasformazione politica nell'ambito sociale. Tenendone conto, il progetto verso cui si tende acquista l'intenzione di spostare la produzione dell'immaginario dall'accettazione della ineluttabilità del principio del dominio a quella delle possibilità realistiche della libertà, al fine di un superamento fattivo del dominio stesso. Da un istituito verticale a un istituyente orizzontale, dall'imposizione all'organizzazione della concordia, dall'obbedienza all'adesione, dalla disuguaglianza gerarchizzata alla diversità paritaria, dalla soprammissione e sottomissione alla valorizzazione delle differenze, dal controllo dall'alto all'autocontrollo, dall'eterogestione all'autogestione.

NOTE:

(1) G. Sartori, *Democrazia, cosa è*, pag. 27.

(2) G. Ferrero, *Potere*, cap.V pag. 26.

(3) Aristotele, *Politica*, pag. 194.

(4) Citato da *Dizionario di filosofia*, alla voce *Governo, forme di*, pag.442, Montesquieu, *Esprit des Lois*, 1748, XI 6.

(5) L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, pag. 60.

- (6) N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, pag. 90.
- (7) R. Sennet, *Autorità*, pag. 7.
- (8) R.Sennet, *ibidem*, pag. 21.
- (9) M.Weber, *Economia e società*, vol.I cap. III par. 2, *I tipi del potere*. In Weber, per la visione che propone, potere e autorità si identificano.
- (10) R.Sennet, *ibidem*, pag. 29.
- (11) H.Laborit è uno dei maggiori biologi viventi e si occupa in particolare di filosofia del sistema neurovegetativo, di reattività organica, di anestesia.
- (12) M.Bookchin, *L'ecologia della libertà*, pagg. 25 e 27
- (13) G.Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, 'Forma,Sostanza,Differenza', pag. 478.
- (14) E. Morin, *Il metodo anarchico*, in *Volontà* n.1/92, pagg. 27 e 31.
- (15) L.Gallino, *ibidem*, pag. 261.
- (16) A.Bertolo, *Potere, Autorità, Dominio, una proposta di definizione*, in *Volontà* 1983 n.2. Tutto questo piccolo saggio, estremamente stimolante, è stato per me illuminante nella revisione che sto tentando di condurre in queste pagine.
- (17) Castoriadis Cornelius, *Potere, Politica, Autonomia*, *Volontà* 4/89, pag.60

Capitolo 8: LE CATEGORIE TELEOLOGICHE DEL PROBLEMA POLITICO

«*La necessità è un male, ma non c'è nessuna necessità di vivere nella necessità.*» (1) È un'esortazione di Epicuro di acuta profondità che mi colpisce per il messaggio di uscire dalla dipendenza che contiene, assieme al superamento di un'apparente contraddizione, giocato verbalmente sul senso della necessità, non a caso ripetuta tre volte. A un primo approccio sembra infatti impossibile sfuggire alla necessità, proprio perché se una cosa risulta necessaria non se ne dovrebbe poter fare a meno. Eppure Epicuro introduce acutamente un concetto che nel linguaggio attuale apparterrebbe all'ordine psicologico: non c'è necessità che sia necessaria fino in fondo, a meno che non sia vissuta come tale, per cui dal momento che è un male perché crea dipendenza non è necessario diventarne succubi. Epicureamente il saggio riesce a farne a meno. Il senso di questa stupenda affermazione stravolge quello di ciò che è ritenuto certo ed ovvio e ci proietta in una dimensione riflessiva che riesce ad andare oltre l'apparenza. Propone una finalizzazione interiore capace di superare le finalizzazioni ritenute oggettive, per cui si colloca oltre la rappresentazione data. Mi ha sempre colpito perché è proprio ciò che mi propongo e che mi piacerebbe si proponessero gli altri assieme a me, creando collettivamente una disponibilità al cambiamento che non potrebbe che far bene, perché carica di saggezza. Cosa c'è di meglio di consapevoli finalizzazioni interiori, in grado di superare con la riflessione l'apparenza di quelle ritenute oggettive? Un simile spirito di approccio alla conoscenza si reggerebbe su presupposti metodologici euristici, i quali a loro volta determinerebbero ulteriori stimoli alla sperimentazione e alla ricerca, per trovare ciò che è più confacente ai bisogni, ai desideri e alle speranze, smettendo di annichirci nell'accettazione supina di ciò che c'è, anche quando non soddisfa ed è continua fonte d'infelicità.

È indubbio che se c'è una cosa che comprime le eventuali soluzioni del problema politico, questa corrisponde al ricatto di continue e costanti necessità da cui non si può prescindere, reiteratamente propinateci dalla visione dominante, alla quale nonostante tutto continuano a sottostare le masse di individui che subiscono. A ben vedere è invero vigente un costante clima culturale, esistenziale ed anche morale, carico di ambiguità non dette, di acquisizioni scontate spesso non ritenute veritiere fino in fondo, di adeguamenti all'esistente al di là e nonostante le proprie convinzioni, di uno strascinarsi quotidiano di cui con facilità sfugge il senso complessivo. Un clima generato dall'incongruenza per cui la percezione della quotidiana realtà non collima con quello che viene dichiarato ufficialmente, non si trova in linea con le finalità comprese nel senso sbandierato, verso cui dovrebbe dirigersi il tipo di organizzazione politica alla quale tutti in qualche modo dobbiamo far riferimento. Non ci si può sottrarre, anche quando ce lo suggeriscono le nostre pulsioni genuine, come pure non si riesce ad agire e a vivere diversamente dal come ci sentiamo costretti. In chi cerca consapevolezza questo clima genera una sensazione d'impotenza, perché non trova la strada per fuggire né per lottare. Come direbbe Laborit, non riesce ad usufruire delle risposte biologiche del nostro patrimonio genetico, atte ad affrontare l'aggressione di un pericolo che ci incalza. Allora ci si autoannichilisce. È imperante un intero sistema di pensiero che, scomposto e analizzato, sembra votato ad organizzare e sostenere inganni costanti. Ci dicono che la sovranità appartiene al popolo, quando al contrario la maggioranza delle persone non è mai veramente consultata, anzi si trova a dover continuamente subire le decisioni di chi domina attraverso poteri di tipo economico e militare. Sostengono di voler garantire la libertà, affermata quale bene supremo, mentre la calpestano ad ogni passo con costanza di imposizioni, obblighi, ricatti e controlli. Si vantano di realizzare la giustizia, ma basta guardarci attorno e non vediamo che vessazioni, ingiustizie, umiliazioni e prepotenze. Ci promettono di agire in funzione della pace e predispongono strutture militari e paramilitari, aizzando senza sosta veri e propri focolai di guerra. L'elenco potrebbe continuare a lungo, ma non farebbe che mettere sempre più in mostra la schizofrenia intellettuale ed etica che fa da sostrato al tipo di società di cui, volenti o nolenti, facciamo parte.

Nel massimo dell'ambiguità coesistono un senso dichiarato e uno reale. Più che di coesistenza in buona armonia, si tratta di una copresenza indispensabile a mantenere l'inganno, non voluto o organizzato in particolare da nessuno, risultante dalle dinamiche sempre più complesse e contorte, che hanno segnato e continuano a segnare il corso della storia. Al limite potrebbe essere visto come inconsapevole esorcizzazione della paura che, come sostiene Guglielmo Ferrero, è la ragione sociologica causa del formarsi del potere di imposizione, per cui da una parte i governati hanno paura dei potenti cui debbono assoggettarsi e dall'altra i governanti hanno paura che i governati insorgano. Dichiarare da parte dei governanti che usano il loro potere per fare ciò che piacerebbe ai governati e cercare di farglielo credere al di là dell'evidenza, indubbiamente dal punto di vista psicologico rappresenta un grosso esorcismo perché crea una giustificazione ufficiale, mentre dal punto di vista della prevenzione è senz'altro un efficace calmiera, antidoto contro il sempre probabile ammutinamento delle masse che devono continuare ad essere assoggettate. Nonostante questo binomio ingannevole, ultima illusione in ordine di tempo per perpetuare l'installazione di chi sta dominando, esiste realmente una finalità, o meglio più finalità, che sono una vera base giustificativa per l'esserci di tutto ciò che è politicamente istituito. Essa è sorretta dalla tensione collettiva di tutti i dominati coinvolti i quali, essendo anche convinti che avvenga, ne hanno una proiezione desiderante e vorrebbero che si procedesse verso la sua realizzazione. I dominanti a loro volta dichiarano di agire proprio per queste finalità giustificative, magari anche in perfetta buona fede, mentre perseguono un fine non corrispondente. Senza tale finzione l'istituto operante quasi sicuramente si sgretolerebbe, perché non sarebbe più in grado di venire incontro ai bisogni ineludibili dell'immaginario collettivo.

Lungo il corso della storia della civiltà, da quando perlomeno si può parlare di storia e di civiltà testimoniate dai monumenti e dalle fonti scritte, il potere istituito ha sempre avuto delle finalizzazioni giustificative che ne sorreggevano le forme attuative. Agli inizi le società cosiddette tradizionali erano impostate attorno a finalità di tipo sacrale. Le caste dominanti erano quelle sacerdotali e legittimavano gli stessi re quali veri dei terreni, portatori di un potere superiore inaccessibile alle menti inferiori dei normali esseri umani, i quali dovevano soltanto ubbidire e dipendere dalla loro totale volontà. Fu nella Grecia antica, in particolare ad Atene, che per la prima volta fu posto il problema politico della partecipazione diretta e attiva alle decisioni della comunità di tutti gli uomini liberi della *polis*. Successivamente Roma pose il problema della *res publica*, la cosa pubblica, che per definizione riguardava tutti i suoi componenti, anche se era gestita in esclusiva dal senato, di cui facevano parte i patrizi e ne erano esclusi i plebei. Una divaricazione che per la repubblica risultò letale, dal momento che l'imperatore s'impose quale monarca assoluto. E non poteva essere diversamente. Giustificativamente era insieme re e dio e, secondo un ordine superiore, quale dio aveva la facoltà di interpretare i bisogni del popolo nel modo migliore. La cosa non poteva reggersi, perché in realtà non c'era nulla di veramente sacro e di divinamente teologico nell'esercizio del potere da parte dell'imperatore: corruzione e abusi di ogni tipo, eccetto rarissimi casi illuminati, tutto fuorché preoccupazione dei problemi del popolo. L'essere dio non era che una mascheratura di una tirannia che non aveva altra giustificazione che se stessa.

A *latere* del corso dei poteri imperiali procedette una grande rivoluzione culturale, filosofica ed etica che soppiantò il decadente impero romano, ormai privo di valori credibili, fino al punto da impossessarsene dell'eredità temporale e da sostituirvisi come esercizio del potere: è l'avvento del cristianesimo attraverso la struttura gerarchica della chiesa. La rivoluzione culturale cristiana sconvolse tutti i valori fondanti dell'antichità, perché impose una visione dell'essere umano capace di sovvertire le visioni fino allora diffuse, almeno nella parte del mondo dominata dalla romanità. Ogni individuo umano diventava fratello agli altri, tutti indistintamente considerati figli di dio su un principio terreno di uguaglianza, dallo schiavo all'imperatore. Questa proposizione culturale infiammò letteralmente gli animi per molti secoli a venire. Se fosse stata tradotta nelle sue conseguenze logiche, avrebbe posto le

basi per istituire uguaglianza sociale e politica in grado di soppiantare del tutto l'antica visione di gerarchie teocratiche. Purtroppo fu gestita a tutti i livelli da "santa romana chiesa" la quale, accettando di ingabbiarsi in una logica funzionale al dominio, con la giustificazione di salvaguardare il verbo divino dagli attacchi delle eresie e dalle interpretazioni illecite, fu presa dalla preoccupazione costante di imporre il proprio predominio temporale e spirituale, affinché la buona novella di Cristo s'impadronisse del mondo intero per salvarlo, autolegittimandosi unica portavoce accreditabile. Presa ingordamente da questa preoccupazione, la chiesa di Roma ripropose una struttura gerarchica di dominio delle menti e del corpo e favorì il ristabilirsi di una struttura teocratica del potere, da lei sola legittimata e temporalmente strutturata in gerarchie impositive. Ne seguì il feudalesimo, mentre l'uguaglianza, rimasta sola davanti a dio, andò a farsi benedire. Nei secoli furono perpetuate una visione e una pratica che non avevano più nulla a che spartire con l'antico spirito di uguaglianza, che era stato in grado di sovvertire l'impero romano.

Bisogna arrivare al 1789, mitica data del mitico evento della rivoluzione francese, perché quest'inganno fosse sovvertito, purtroppo non seppellito. Riprese forza l'antico sogno, che fu di Spartaco come dei primi cristiani, di realizzare l'uguaglianza proprio nel mondo concretamente terreno, senza rimandarla all'aldilà. Le categorie politiche giustificative assunsero il volto di una tensione collettiva rimasta sopita nei secoli bui dell'inganno clericale. Le magiche parole del motto *Uguaglianza, Libertà, Fraternità* si propagarono nell'aria e invasero gli spiriti di tutti i diseredati e i sottomessi che, spinti da una forza nuova e universale, insorsero con furia e coraggio sovvertendo in poco tempo ciò che si era consolidato nei millenni. La modernità aveva preso piede, definendo nuove e diverse categorie e finalità politiche e sociali. Da allora ogni sistema politico che si rispetti, almeno all'apparenza dev'essere ufficialmente finalizzato alla realizzazione della libertà, della giustizia e dell'uguaglianza, connesse tra loro dalla fraternità, che in termini attuali si definisce "solidarietà". Con l'avvento della modernità la libertà, la giustizia e l'uguaglianza sono così diventate le categorie teleologiche del problema politico, in quanto esprimono intrinsecamente le finalità verso cui dovrebbe tendere la sua realizzazione. Pur introiettate e acquisite sono però ben lungi dall'essere attuate perché, per dirla in breve, anche la modernità ha prodotto i suoi inganni. Eppure, al di là degli inganni, delle più svariate interpretazioni e del fatto che, almeno dal mio punto di vista, siamo ben lungi dal raggiungimento dei fini che interpretano, il senso di queste tre parole è ormai ben connaturato dentro di noi, al punto da esprimere una reale tensione verso cui continuano a tendere i cuori e le menti, anche quando sembrano del tutto sopiti. Si tratta infatti di un'acquisizione storicamente definitasi e impostasi nei secoli, dalla quale sono convinto non si possa prescindere. Gli inganni attuali, come quelli del passato recente o lontano che sia, non sono in fondo che parentesi, che vanno accettate e affrontate come tali. Quando una tensione è viva e sentita in modo connaturato diventa per ciò stesso una direzione del cammino, lungo o breve non ha importanza, per pervenire al suo compimento. Dal momento che ne siamo molto lontano, il cammino continua a procedere, al di là e nonostante gli inganni, i sabotaggi, le contraffazioni, che alla fin fine noi stessi determiniamo.

8 a): La Libertà

Non mi addentrerò in un'impresa che a priori ritengo impossibile: il tentativo di definire la libertà, magari surrogato dall'ambizione non dichiarata di farlo in modo esaustivo e inattaccabile. So per esperienza che è praticamente impossibile affrontare questo concetto da un simile punto di vista. In proposito concordo in pieno con Bertolo: *«Anch'io mi guardo bene dal discutere né la storia né i duecento e più sensi di questo termine proteiforme che sono stati registrati dagli storici delle idee!»* (2) In una simile giungla di sensi e di significati avrebbe difficoltà insuperabili anche l'accademico più abile e disincantato. Con questo non voglio dire che non darò nessuna definizione, ma che quella che

darò sarà la mia definizione, senza la pretesa di voler essere la definizione per eccellenza. Quando si affronta un argomento è sempre importante definire, addirittura indispensabile, se non altro per chiarire a chi ascolta o legge cosa intende chi parla o scrive. Soprattutto in un caso come il concetto di libertà, sempre secondo il nostro Bertolo, «*termine poroso, termine proteiforme, termine usatissimo...*» (3) La mia definizione più che altro ha l'ambizione di essere analitica e problematica, come di scegliere un senso, tra i duecento attribuiti, che soddisfi il bisogno di essere realistici. La qual cosa, sia ben chiaro, non vuol minimamente dire che ho l'intenzione di soddisfare tutti o quasi, ma più modestamente che ciò che penso e dico, al di là delle diverse legittime interpretazioni, si sorregge su basi riconoscibili di realtà.

È identificabile tra i molteplici significati, ne sono convinto, un comun denominatore capace di riassumerne in qualche modo il senso, seppure è ancor lontano dal compendiarne la complessità: teoricamente, lo *status* di libertà è quello secondo il quale non si subiscono vincoli né condizionamenti; ci si sente e si è liberi quando si può esercitare la propria volontà senza essere indotti da pressioni di sorta. Nondimeno tra questa affermazione teorica e lo stato reale di attuazione ce ne passa, perché subentrano stati psicologici, vincoli oggettivi e predisposizioni soggettive. In altre parole, per riuscire ad essere liberi non si è mai completamente liberi. Ci trasciniamo tra la spinta pulsionale ad esserlo e le continue ingerenze casuali o organizzate che ce lo impediscono. A livello esistenziale in questo senso la conquista della libertà è veramente una lotta costante che non riesce mai a raggiungere l'obiettivo. Nella realtà reale la libertà sembra dunque acquistare il sapore, spesso amaro, del precario e del relativo. Ma c'è qualcosa di più! La condizione umana è innanzitutto una condizione fisica, oltre che mentale. Ora è attributo dell'essere fisico trovarsi all'interno di limiti e partecipi di ambiti che, entro certi termini, sono definiti. Non a caso ci sentiamo in pieno noi stessi allorché ci riconosciamo dentro i limiti e gli ambiti di cui siamo necessariamente parte. Sotto questo aspetto, la nostra libertà si realizza quando, eufemisticamente, ci muoviamo liberamente all'interno dei limiti e dei vincoli che ci sono propri, perché fuori di questi ci sentiamo in balia e spauriti. La nostra libertà dunque è a priori condizionata dalla nostra condizione.

Riferita alla politica, la libertà assoluta è un non senso, soprattutto perché il concetto di assoluto appartiene alla metafisica, mentre quello di libertà, comunque sia interpretato, è costretto a definirsi sia all'interno del mondo fisico sia dei vincoli di relazione sociale che sono strutturalmente delimitati. Ha molto più senso parlare di misurazione della stessa, cercando di capire e stabilire quanto si può effettivamente essere liberi, come di identificare quanti e quali vincoli e condizionamenti si ritiene di mettere in campo. Più ce ne sono meno si è liberi e, specularmente, meno ce ne sono più si è liberi. In un'ipotetica graduatoria si andrebbe dall'assenza fino alla più completa. La nostra tensione tende alla realizzazione dell'ultimo gradino: la più completa possibile. Solo che il dato quantitativo oggettivo non ha valore in sé e rischia di diventare irrealistico se non si tien conto della percezione individuale che se ne ha. Il senso, i significati e il valore attribuiti alla libertà, sono collocati appieno dentro il contesto culturale che in sostanza li produce. La stessa quantità di vincoli e condizionamenti in un contesto possono essere considerati il massimo della libertà, mentre in un altro estremamente liberticidi, in uno indispensabili, in un altro troppi e inutili. Senso e valore sono attribuzioni squisitamente culturali, in quanto tali arbitrarie e non scontate. Anche un anarchico come Errico Malatesta ne era perfettamente consapevole e con grande acume nota: «*Così uno, il quale fin dalla nascita avesse avuto le gambe legate e pure avesse trovato modo di camminare alla men peggio, potrebbe attribuire la sua facoltà di muoversi precisamente a quei legami che invece non fanno che diminuire e paralizzare l'energia muscolare delle sue gambe.*» (4)

Di tutto questo discorso, che in verità richiederebbe una trattazione molto ampia, ci interessa in particolare la libertà quale estrinsecazione e finalità riferite alla sfera politica, avendo presente che, dal punto di vista dell'ottica che sto proponendo, ci sono due condizioni imprescindibili: sia la libertà, sia il

problema politico, sono squisitamente e tipicamente culturali, cioè non date dalla natura, come banalmente si usa dire. D'altra parte, proprio per il lunghissimo processo storico antropologico/culturale condotto dall'umanità, è ormai diventato fisiologico affrontarle e tentare di risolverle. Anche la cultura infatti produce delle necessità che, introiettate attraverso l'immaginario, diventano poi necessitanti. Ribaltando un noto proverbio, col tempo storico percorso abbiamo fatto di virtù necessità ed ora non possiamo più esimercene, pena l'estinzione della specie, almeno nella sua fondante caratteristica culturale. Ne consegue che se anche nulla è scontato del problema della libertà e di quello politico, è però diventato scontato il doverli affrontare e risolvere.

Partiamo dal presupposto che la convivenza sociale sia realisticamente possibile solo se riesce a produrre le norme in grado di regolarla, indipendentemente che tale regolazione avvenga attraverso procedure di tipo verticale o orizzontale. Se le norme rispettano le tensioni, i desideri e i bisogni che scaturiscono dalla collettività, si determina una situazione di equilibrio, altrimenti si vive in uno stato precario e instabile. Lo abbiamo visto analiticamente e al contempo ce lo suggerisce l'esperienza, tuttora in atto, di millenni di storia delle civiltà fino ad ora manifestatesi. È una terza condizione imprescindibile strettamente connessa alle due precedentemente nominate. Un'altra volta concordo con Bertolo pienamente: *«L'uomo ha perso, lungo il cammino evolutivo di "ominizzazione", le determinazioni istintuali e le ha sostituite con determinazioni culturali, cioè con norme, regole, codici di comunicazione e di interazione. Proprio in questa sostituzione sta la specifica libertà umana al suo più alto livello: l'autodeterminazione. Infatti le determinazioni culturali non vengono date all'uomo (da dio o dalla natura), è l'uomo che se le da. Le norme non sono semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produzione di norme è necessaria perché "scritta" nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli "impone" di autodeterminarsi) ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse. L'uomo deve produrre norme, ma può produrre le norme che vuole.»* (5)

In questa necessità di produzione normativa non obbligata, si trova appunto il nesso potenzialmente capace di condurci verso la messa in opera di una regolazione sociale sostanzialmente libera. Oltre l'ovvia considerazione che le norme che già ci sono possono essere tranquillamente cambiate, cosa che fra l'altro già avviene, è tuttavia importante fare una rilevazione di ordine metodologico. La normativa oggi ha un carattere rigido ed è essenzialmente finalizzata al controllo che hanno bisogno di esercitare i poteri costituiti sull'insieme della società. Una volta emanate dagli organismi addetti, le norme vanno applicate così come sono formulate e la loro applicazione è imposta da strutture gerarchico/impositive. Se per caso risultano inadatte e inefficienti, l'*iter* per poterle cambiare è sempre estremamente complicato e non di rado farraginoso, perché filtrato da un sistema burocratico quasi sempre elefantico e pesante. Ammesso anche, cosa non escludibile, che si possa addivenire a sistemi applicativi più efficienti e snelli, rimarrebbe comunque il carattere non libertario, in quanto la filosofia con cui sono concepite e formulate è all'insegna del controllo dall'alto e vengono proposte/imposte attraverso la relazione comando/obbedienza. Ad esse bisogna attenersi obbligatoriamente perché vi si deve obbedire, indipendentemente che risultino giuste o ingiuste, che siano sensate o meno. Una volta emanate sono legge e, finché sono in vigore, hanno un carattere sacro, cui non è concesso trasgredire. Sia chiaro che tutto ciò ha una sua logica e un suo senso, perché è un procedimento funzionale al comando di gerarchie che hanno bisogno di imporre il loro potere.

Se ragioniamo in termini di libertà la natura, l'impostazione e l'applicazione delle norme, che come abbiamo visto sono pur sempre necessarie, devono avere caratteristiche del tutto diverse. La normativa non viene più vista in funzione del controllo e della normalizzazione di cui hanno bisogno i detentori del comando. Non può più essere un sistema di regolazione dall'alto, necessario a esorcizzare la paura dei dominanti che la trasgressione ordinaria si trasformi in rivolta sovversiva. L'ordinamento istituito deve al contrario contenere il senso della cooperazione, non più dell'imposizione. Invece di dover

obbedire, si è spinti a volersi attenere, in modo che se qualcuno non lo facesse non si ricorrerebbe solo e semplicemente a delle sanzioni, ma l'insieme della collettività si chiederebbe anche perché non si è voluto attenere. Anche le prevedibili sanzioni non avrebbero più solo il carattere punitivo della colpa, che come avviene oggi sa soprattutto di vendetta, secondo cui chi ha sbagliato deve pagare, dove la parola sbaglio significa unicamente che non ha obbedito alla legge. Prodotte da una logica e una tensione di libertà, le sanzioni dovrebbero contenere incentivi alla riflessione, alla comprensione e alla eventuale revisione. La logica di condannare la colpa porta soltanto a subire la punizione e, come conseguenza, o alimenta il senso di colpa o fa sentire la coscienza a posto. È funzionale all'esercizio del comando e non serve all'insieme della società, che all'opposto avrebbe bisogno di procedere armonizzando la sua complessità. Inoltre le norme devono contenere il carattere e il senso della perfettibilità, possedere cioè quel tanto di elasticità che può effettivamente renderle adatte allo scopo per cui vengono emanate. Non basta che vengano semplicemente applicate una volta che siano stabilite e definite. Prodotte dagli uomini e dalle donne non sono già perfette al momento della loro emanazione. Avranno una vera verifica al momento in cui verranno sperimentate concretamente e, se concepite in modo rigido, non faranno altro che portarsi dietro i probabili difetti, con conseguenze spesso irreparabili nelle dinamiche del corpo sociale. Se all'atto dell'applicazione saltassero fuori delle falle o delle inadattabilità, bisognerebbe poter intervenire e modificare.

Soltanto che un metodo elastico è possibile all'interno di un sistema elastico, mentre una strutturazione rigida non può che avvalersi di una metodologia rigida. Dal momento che i sistemi vigenti sono oltremodo rigidi, nei fatti l'elasticità vi è esclusa. A ben vedere è un corpo di pochi addetti a definire e a decidere quali debbano essere le norme che regolano l'insieme della società, come pure a stabilire se hanno necessità di essere mutate o sostituite oppure no. La gran massa di cittadini è relegata alla condizione di sudditi il cui unico compito è quello di obbedire e l'unica relazione esistente tra normatori e normativizzati si esplica attraverso il rapporto comando/obbedienza, tipico delle gerarchie impositive. Questa non è affatto un'ottica di libertà, anche se ci viene continuamente sbandierato che le normative in vigore servono proprio a garantirla. Se ci fosse ci sarebbe cooperazione e non sudditanza, come pure le norme sarebbero percepite quali strumenti utili alla regolazione, per cui avrebbero una convinta adesione dalla gran parte di tutti. Perché ciò si verifichi, è importante istituire un rapporto di reciproco scambio e di reciproco controllo tra chi ha il compito di normare e gli utenti, in quanto questi dovrebbero usufruirne, non obbedire. Non dovrebbe neppure esserci un corpo specifico di specialisti, forniti autoritariamente di autorità costituita, con il potere di decidere su tutti. Essendo patrimonio di ognuno, in quanto tutti ne dovrebbero trarre beneficio, le norme dovrebbero essere definite per mezzo di strutture aperte e orizzontali.

Pur trattandosi di strumenti estremamente difficili e complessi tutti da inventare, la difficoltà più grossa non sta tanto in tale difficoltà. Risiede altresì nella convinzione dogmatica che sia impossibile trovarli, addirittura che non sia neppure giusto, perché si continua arbitrariamente a supporre che senza un ordine dall'alto non potrebbe che regnare incontrastato il caos. In nome della libertà, s'impedisce così la libera sperimentazione della stessa, continuando a protrarre una finzione culturale che serve alla perpetuazione dell'inganno. Al di là di tutto ciò, la tensione verso la realizzazione della maggior libertà possibile è ormai un fatto acquisito e, seppur con grande lentezza, gli impedimenti culturali, strutturali e istituzionali che si frappongono continuano a cadere l'uno dopo l'altro, perché col tempo e col loro necessario continuo manifestarsi, non possono non mostrare le contraddizioni e le finzioni di cui sono portatori. Costantemente ci invitano alla partecipazione, mentre cercano solo consenso e sudditanza; ci dicono che agiscono per permetterci di essere liberi e garantiti, mentre ci ingannano e agiscono soprattutto nel loro interesse, spesso contro il nostro; ci affabulano con lunghe tergiversazioni sulla parità tra i diritti e doveri, mentre si prendono tutti i diritti e ci lasciano solo i doveri; ci dicono che

siamo liberi di pensare e di agire come più ci aggrada, mentre appena ci manifestiamo per come vorremmo essere ci impediscono di farlo con qualsiasi mezzo.

8 b): La Giustizia

Ci troviamo di fronte metaforicamente a un'altra giungla estremamente intricata e piena di trappole. Chi non vorrebbe giustizia, se non forse i tiranni che di essa possono disporre a proprio piacimento? Sorge immediatamente un grattacapo talmente intricato e contorto che appare impossibile da risolvere. Le idee e i pregiudizi sulla giustizia sono talmente tante e tanti che diventa impresa disperata trovare un denominatore comune su cui sviluppare un discorso, soprattutto perché ognuno invoca giustizia in base alla sua situazione strettamente personale. È veramente eccezionale il caso simbolico di Socrate che, colpito ingiustamente da un'applicazione ingiusta delle leggi, con grande serenità accettò di morire bevendo la cicuta, per esser coerente con uno degli assunti fondamentali del suo insegnamento, secondo il quale per essere giusti bisogna accettare la messa in pratica delle leggi, costi quel che costi. Eppure il suo atto eroico non risolse il problema, in quanto la storia ci ha trasmesso che nei suoi confronti fu commessa una terribile ingiustizia. La qual cosa vanifica il suo insegnamento, preso ad esempio dalla didattica vigente. Sorge spontanea la domanda: "Dov'è collocabile la giustizia?" Forse sarebbe addirittura meglio chiedersi se è collocabile in qualche posto, dove finalmente riesca ad essere giudicata veramente giusta. Per tentare di rispondere a queste domande diventa necessario mettersi d'accordo su che cosa s'intende per giustizia, dal momento che il concetto che esprime, indispensabile per qualsiasi tipo di sistema sociale, come abbiamo visto appartiene alle categorie teleologiche del problema politico, perché esprime una finalità intrinseca. Personalmente sono convinto che ci sia possibilità di giustizia quando nella sua applicazione vengono rispettati la dignità, i diritti e la libertà di chi è coinvolto. Ma quest'esposizione così com'è è insufficiente, perché si ferma alle dichiarazioni di principio, le quali poi acquistano una valenza reale all'atto della concreta attuazione.

Come si suol dire "tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare". Nel caso in questione più che di mare si tratta veramente di un oceano di significazioni, cariche di molteplici sfumature, di svariati sensi, di aspettative personalizzate, di innumeri attribuzioni di valore. A monte di tutto ciò non può che esserci la fonte di legittimazione, che corrisponde alla matrice cui viene riconosciuta l'autorità di stabilire cosa sia giustizia e cosa non lo sia. Per millenni l'umanità si è cullata nell'illusione che tale fonte avesse origine divina. Il riferimento era sempre rivolto al giudizio, dapprima degli dei, poi di un dio solo, secondo la visione monoteistica. Così la giustizia esercitata sugli uomini per voce e volontà del sacerdote, del re, dell'imperatore, in alcuni casi del tiranno, non era altro che la volontà di dio in terra cui bisognava sottomettersi e, se per caso qualcuno non era concorde, ci pensavano le armi dei soldati. Lentamente poi si cominciò a capire che la volontà di dio non era altro che un alibi per esercitare il dominio, anche perché le leggi e la loro applicazione venivano comunque fatte da uomini in carne ed ossa, qualsiasi titolo avessero, mentre dio non si manifesta mai direttamente all'insieme del popolo che deve subire. La giustizia e le sue leggi rimanevano sempre espressione precipua degli esseri umani.

Questa visione plurimillenaria giustamente decadde e fu sopravanzata da quella per cui la giustizia e le sue leggi non hanno la loro fonte di legittimazione in un'entità superiore e inavvicinabile, bensì negli stessi uomini, anzi nel loro insieme, che è il popolo. Questa impostazione, senza dubbio più vicina alla terra su cui poggiamo i piedi, ha rotto la semplificazione teistica e ha messo in evidenza tutta una serie di falle e di possibilità. Il popolo di per se stesso è precisamente un'espressione vaga, perché comprendendo indistintamente tutti, allo stesso tempo comprende tutto e niente. La giustizia non è affatto esercitata nel suo interesse, ma da enti specialistici che con esso non hanno rapporti strutturali. Il corpo giuridico non è nemmeno eletto direttamente, mentre le leggi vengono fatte da eletti che non danno conto del loro operato agli elettori. Si è creato un circolo vizioso, per cui si agisce nel nome del

popolo senza che questi venga in qualche modo consultato e reso partecipe del momento decisivo. Concetto astratto, il popolo ha quindi sostituito dio, entità estranea a lui stesso, quale fonte di legittimazione e tensione teleologica.

Il problema è che viene normalmente presentato come un concetto essenzialmente normativo, cioè legato alle norme in vigore. L'applicazione delle leggi è considerata giusta se imparziale, mentre non vengono messi in discussione il loro contenuto, le modalità e le strutture che le producono. "La legge è uguale per tutti" e "si deve giudicare secondo giustizia", intendendo che il giudizio dev'essere imparziale. Su questi due motti si regge l'ordinamento giuridico in atto, convinto di proporsi in modo tale da non creare ingiustizie. Al di là del fascino estetico che sicuramente ne emana, in entrambi c'è però qualcosa che non funziona. Ammesso e non concesso che effettivamente la legge sia sempre uguale per tutti, non tutti si presentano uguali di fronte ad essa. Si giudica la colpa, tecnicamente il reato, mentre ben poco si guarda alle ragioni che hanno condotto a compierlo. Se un disgraziato messo sul lastrico da un sistema ingiusto e dal sadismo dei potenti che gli hanno tolto anche quel poco che aveva, si lascia prendere dalla disperazione ed esasperato uccide uno dei suoi carnefici, viene giudicato colpevole alla stessa stregua di un ricco opulento che uccide spinto da ben altre ragioni. Davanti alla legge entrambi sono colpevoli di omicidio, eppure ognuno dei due, per la storia e le vicende personali, è del tutto differente rispetto all'atto stesso di aver commesso un omicidio. Secondo legge ciò che si giudica è il reato, non le persone, quando in realtà sono queste, in base a come esse sono, a commettere il fatto. È senz'altro un criterio apparentemente oggettivo, ma si tratta di una oggettività che non tiene conto della complessità del reale. In nome dell'imparzialità, quasi sicuramente il diritto vigente commette ingiustizie per la sua parziale oggettività. Allo stesso modo, un giudice è considerato imparziale se applica la legge in modo imparziale, la qual cosa ha una base di verità, anche se a ben vedere il problema sta a monte. Se infatti è la stessa legge a non essere imparziale, l'imparzialità richiesta al giudice si verifica solo rispetto alla legge, non al fatto o reato che dir si voglia, tanto meno rispetto alle singole persone sottoposte a giudizio. Si verifica così che si viene giudicati imparzialmente per mezzo di leggi parziali.

«Il diritto è una tecnica di regolazione e, in senso lato, di controllo sociale, fondata sull'elaborazione e sul'applicazione, in parte consensuale e in parte coercitiva, d'una classe particolare di norme sociali - appunto le norme o regole di diritto - che in complesso formano un ordinamento sistematico il cui fine ultimo, perseguito alla luce di una nozione storica di giustizia, è la costruzione e il mantenimento di un determinato ordine sociale.» (6) È la visione di una giustizia equiparata e dipendente dal diritto, fazziosa e non universale. Il diritto e i suoi codici giurisprudenziali rappresentano oggi l'immagine più aggiornata di come la giustizia viene considerata: *una tecnica di regolazione e di controllo sociale*. Tuttavia quando si controlla ci sono i controllori e i controllati. In questo caso il fine è dichiaratamente *il mantenimento di un determinato ordine sociale*, che com'è facilmente intuibile è quello vigente. Più che di regolazione si tratta allora di conservazione. Una considerazione che trova solide basi teoriche, per esempio e non a caso, in Thomas Hobbes. *«Un'altra conseguenza di questa guerra di tutti contro tutti è che nulla può essere ingiusto. In essa non trovano luogo le nozioni di diritto e di torto, di giustizia e di ingiustizia... Dove non c'è un potere comune, non c'è legge; e dove non c'è legge non c'è ingiustizia... Se invece esiste un potere comune, posto al di sopra delle parti, con diritto e forza sufficienti a costringere all'adempimento, il patto non è nullo.»* (7) Secondo cui la giustizia, intesa in senso esclusivamente formale, ovvero giuridico, deriva solo dall'esercizio della forza del *potere comune*, in realtà dell'imporsi del dominio, per l'espletamento di quello che lui stesso definisce patto. Ma un patto è una stipulazione reciproca e consensuale. In particolare in Hobbes, che vede la realizzazione dell'unità del popolo addirittura nel potere assoluto del monarca, non esiste nessuna stipulazione di questo tipo, bensì un supposto contratto solo teorico, secondo cui la delega totale al volere incontrastato del monarca è garanzia del bene comune. Niente di più lontano dalla possibilità di

giustizia e ancor più della libertà. Concordo su un'unica cosa, completamente sfrondata però da tutto l'apparato giustificatorio: che in natura non esiste diritto. Questi invero comunque sia concepito, supposto e applicato non può che essere una convenzione; si tratta di produzione culturale, di autodeterminazione da parte dell'uomo per se stesso, cui quindi teoricamente c'è ampia facoltà di attribuire senso e direzione.

Il concetto di giustizia ha pertanto bisogno di un'accezione più ampia e si deve liberare dalle catene impostegli dalla dipendenza dal diritto. Dev'essere altresì questo a derivare da quella, dal momento che il suo esercizio ne rappresenta la sua applicazione. A questo proposito è interessante come affronta il problema Godwin, che ne dà questa definizione: *«Per giustizia intendo quel trattamento imparziale nei confronti di ciascun uomo nelle faccende relative alla sua felicità, la quale è misurata unicamente dalla considerazione delle doti di chi riceve e della capacità di chi concede. Pertanto il suo principio, seguendo una frase ben nota, dev'essere "nessuna parzialità per alcuno".»* (8) Anche Godwin ricorre all'imparzialità, ma è di stampo ben diverso perché non è quella del giudice quando applica la legge, che come abbiamo visto può anche essere parziale. Qui si tratta di un'imparzialità sostanziale, direi precedente all'atto del giudizio che è solo il momento formale. Si occupa della felicità di ciascun uomo e ricorre alla *considerazione delle doti di chi riceve e della capacità di chi concede*. C'è un'evidente attenzione e un'impronta di tipo etico, cioè sostanziale, a differenza di Hobbes in cui invece è di tipo giuridico, cioè formale. E tra luna e l'altra c'è un abisso. L'etica dev'essere condivisa, il diritto è sufficiente che sia subito.

Su un'onda simile a quella godwiniana si trova anche Proudhon il quale, nel corso della sua enorme produzione, se ne è occupato a tal punto che per lui tutto il problema politico ruota attorno alla realizzazione della giustizia. *«Da uomo a uomo, la bilancia deve avere sempre gli stessi pesi: così vuole la Giustizia ...bisogna, sotto pena di decadenza, che la bilancia diventi sempre più favorevole per la libertà.»* (9) Anche qui ritorna il tema dell'imparzialità, rafforzato attraverso la classica allegoria della bilancia con la preoccupazione dell'equità; ma il tutto deve pendere verso la libertà, che proudhonianamente si compie nella giustizia. Ma c'è qualcosa di più! *«La giustizia è il rispetto, spontaneamente provato e reciprocamente garantito, della dignità umana, in qualsiasi persona e in qualsiasi circostanza essa si trovi compromessa, e a qualsiasi rischio ci esponga la sua difesa.»* (10) Una sottolineatura della dignità di puntuale carattere etico, intesa come riconosciuto sentire di sé nel proprio simile, che diventa affermazione dell'identità fra l'individuo e la propria specie. Proudhonianamente la giustizia è un equilibrio armonico.

Forse perché si tratta di due grandi del pensiero utopico, mi sento molto vicino sia alla visione di Godwin che a quella di Proudhon. La loro proposizione, pur nelle differenze, rappresenta una grande apertura universale, capace di rendere alla giustizia la sua vera essenza teleologica. Il diritto, quale normativa giuridica, viene dopo, proprio perché deve ispirarsi allo spirito che ne promana, per poterne diventare il mezzo attuativo, codificatore e allo stesso tempo stimolatore della valenza etica, senza la quale è difficile garantire un equilibrio armonico, indispensabile alla realizzazione della libertà.

8 c): L'Uguaglianza

L'approccio alla comprensione di questo concetto mi procura un qual certo timore, perché è intriso di ambiguità, di contorsioni e di stereotipi che rischiano di renderlo inavvicinabile, in definitiva incomprensibile. A un primo approccio superficiale simili timori risulterebbero ingiustificati in quanto, come appare ovvio, c'è uguaglianza quando una cosa è identica a un'altra. Siccome qui siamo nel campo della politica e delle relazioni sociali, le identità non sono mai affatto scontate, anzi sono sempre altamente problematiche, perché non vi è mai niente di esattamente identico a qualcos'altro. Ne

potrebbe allora risultare che essa è un non senso, annichilendo d'un tratto secoli di lotte e affermazioni di rilevanza storica. Il problema, ne sono sicuro, non può invero essere affrontato in questi termini.

Il moderno concetto politico di uguaglianza è strettamente connesso alla modernità e, come affermazione di principio, si può far risalire alla due classiche rivoluzioni americana e francese quando, per la prima volta nella storia dell'umanità, vennero affrancati i diritti universali dell'uomo e del cittadino. Fu una rivolta di fatto e di principio contro l'eredità di casta, secondo cui si avevano diritti diseguali in base alla paternità. Al suo posto s'impose il principio secondo cui, all'atto della nascita, ogni essere umano è uguale all'altro ed è tremendamente ingiusto sancire giuridicamente che i nobili hanno più diritti dei plebei, o comunque delle classi subordinate. Al suo inizio, l'uguaglianza affermata ha avuto dunque il sapore della sovversione contro l'ingiustizia imposta dalle classi aristocratiche e dal clero. Eliminato questo secolare problema e trovatisi di fronte alla sua concreta essenza, ci si è cominciati ad accorgere che non si tratta di cosa per nulla semplice né scontata, anzi estremamente complessa, se non addirittura contorta ed altamente complicata.

Nella storia del pensiero l'accezione di uguaglianza ha avuto soprattutto due referenti, almeno credo. Il più antico è quello aristotelico, per cui in definitiva sono uguali le cose che hanno in comune le quantità. L'altro è la proposizione leibniziana, secondo la quale due termini si possono dire eguali quando possono essere sostituiti l'uno all'altro nello stesso contesto, senza che muti il valore del contesto stesso. Una è una identità quantitativa, l'altra fa una valutazione di ordine qualitativo, perché si rivolge al valore delle cose all'interno del contesto stesso in cui sono collocate. Entrambe però, anche solo a provarci, risultano del tutto insufficienti rispetto all'uguaglianza sociale in politica, che è l'oggetto della nostra discussione. Questa infatti è costretta a tener conto di due elementi di partenza, che di primo acchito possono apparire facilmente contraddittori fra di loro. Per il primo, gli individui umani sono l'uno differente dall'altro, al punto che è essenziale salvaguardare, al limite valorizzare, le diverse differenze, per sperare in una buona armonia sociale; per il secondo, che al contempo c'è una continua richiesta di ugualizzare la regolazione della convivenza collettiva. Ne risulta che, se non ha senso la frase stereotipata "gli uomini sono tutti uguali", è all'inverso sensato affermare che esiste una tensione di giustizia verso l'uguaglianza.

Cosa vuol dire propugnare l'uguaglianza, mentre si deve salvaguardare la diversità individuale? Il nodo gordiano da districare risiede proprio in questo nesso, ma non serve di certo lo stratagemma di Alessandro che aggirò il problema tagliandolo di netto. Bertolo per esempio tenta di risolverlo attraverso la semantica. «*Basta evidenziare il differente – anzi opposto – contenuto logico e valutativo della diversità e dell'uguaglianza. Basta evidenziare che diversità non è il contrario di uguaglianza ma di uniformità.*» (11) Nonostante quest'affermazione contenga una notevole base di verità, probabilmente in modo involontario, aggira il nodo come fece Alessandro il macedone e tende a tagliarlo di netto, sottolineando che uniformità non è sinonimo di uguaglianza, per cui questa non può essere opposta alla diversità. Aggira il problema perché gli individui umani sono diversi innanzitutto perché non sono uguali fra loro, poi perché si può essere non uniformi ma al contempo diseguali. Almeno per me è chiaro che Bertolo, nel sottolineare la non opposizione tra diversità e uguaglianza, lascia aperto lo spazio a quest'ultima perché teoricamente la non uniformità permette la libertà, che per lui è un valore direttamente connesso in modo strettissimo a quello dell'uguaglianza. Eppure allo stesso tempo non giunge a soluzione perché la non uniformità non vuol dire, *ipso facto*, l'esistenza della libertà né quella dell'uguaglianza, ma solo quella della difformità.

Noi dobbiamo capire cosa si vuole significare quando la si auspica quale fattore sociale di realizzazione desiderante. Uguaglianza rispetto a cosa? Ai diritti? Ai beni? Alle possibilità? Alle leggi? Al benessere? Al piacere e alla felicità? Potremmo continuare ancora nell'elencazione dei riferimenti, ma non è questo il punto. Il punto è se essa sia possibile e auspicabile, se soprattutto rappresenti una topia di riferimento per il raggiungimento di un livello politico e sociale in grado di andare incontro ai

valori e alle concretizzazioni cui aspirano le società. Contestualmente allora mi sento di affermare che non può esistere uguaglianza completa, né tantomeno assoluta. Tuttavia rimane senza dubbio un valore significativo anche se, anzi proprio perché, terribilmente relativo, esattamente come fu concepito nella sua sostanza quando fu formulato. Solo che all'atto della sua concezione, dato probabilmente il carattere dei tempi, fu affermata con l'impronta dell'assolutezza; la qual cosa ha poi portato a un sacco di ambiguità, con conseguenti contorsioni e incomprensioni. Dal momento che, essendo riferita al fatto sociale, comporta il carattere qualitativo della relazione, non può essere affrontata con strumenti e mezzi numerico/proporzionali, come troppo spesso si tende a fare. Siamo l'uno diverso dall'altro e sentiamo il bisogno di essere riconosciuti in questa diversità. Una disuguaglianza di partenza, da individuo a individuo, che più che riconosciuta ha bisogno di essere valorizzata e valutata. A ben riflettere, una divisione aritmetica, anche quando tenga conto di proporzioni realistiche, scade inevitabilmente in forme accentuate di massificazione, in quanto riduce gli individui a numeri e deindividualizzando inesorabilmente svalorza. Le ugualizzazioni pianificatrici tendono strutturalmente ad uniformare, perché sono possibili solo per mezzo di grosse semplificazioni, annullando la qualità che rispetta la diversità e vi si riconosce.

È il vizio contenuto nella visione dell'eguaglianza distributiva, che ci trasciniamo dietro sin dai tempi di Aristotele, il quale ne fece ampia trattazione nella *Politica*. «*L'eguaglianza è duplice: numerica l'una, in rapporto al merito l'altra: per numerica intendo ciò che è lo stesso ed eguale per numero e dimensione, in rapporto al merito quella proporzionale...*» (12) Pur chiarendo che per lui quella giusta è in rapporto al merito, nella trattazione analitica che ne fa distingue le diverse possibilità che identifica. Uguaglianza assoluta, in cui tutto è diviso in parti esattamente identiche per tutti, che vede come il frutto di una visione distorta. «*Parti uguali agli uguali e diseguali ai non uguali*», è il riconoscimento delle differenze. Quella "proporzionale" o "dei rapporti" dove, in base alla diversità di partenza, la distribuzione delle quote è proporzionata ai vari gradi. Infine quella proporzionata al merito, secondo la quale si riceve di più o di meno in base ai propri meriti. Come si può vedere siamo completamente all'interno di una logica distributiva, in cui il concetto di giusto viene identificato con l'equità della ripartizione. Del resto è un pensiero di più di 2300 anni fa, mentre la valorizzazione dell'individuo, quale entità specifica comprendente una concezione della giustizia ampia e complessa, è molto recente.

Per esempio Proudhon criticò le proposizioni aristoteliche, giustamente ritenendole ingiuste perché non tenevano conto della socialità. Per lui se gli individui sono associati sono uguali, debbono perciò godere delle stesse condizioni. Come abbiamo visto, per Proudhon la giustizia è il bene supremo e sovrintende sempre a qualsiasi scelta. Anche l'eguaglianza, ch'egli ritiene la legge del genere umano, si ricava da una considerazione di giustizia, che è innanzitutto «*rispetto uguale e reciproco*». In coerenza, prendendo spunto dalla *Dichiarazione del 27 luglio/31 agosto 1789 in Francia*, afferma: «*“Reciprocità del rispetto”, primo articolo del codice rivoluzionario; “reciprocità del servizio”, cioè reciprocità nella proprietà, nel lavoro, nell'educazione, nel credito, nello scambio, nell'imposta, nella critica, nel potere, nel giudizio: secondo articolo.*» (13) Introduce la reciprocità, concetto altamente ed essenzialmente sociale, e ne fa la base su cui definire e stipulare uguaglianza secondo una visione di giustizia. Seppur comporta necessariamente una distribuzione, come qualsiasi attribuzione auto o etero che sia, non si fonda su un principio esclusivamente distributivo, bensì sul valore della giustizia sociale. Non solo non è poco, bensì è moltissimo. Nonostante tale ampiezza di vedute, sul piano distributivo la sua proposta diventa assoluta, dal momento che afferma che i salari debbono essere uguali per principio: essendo i lavoratori associati, debbono godere delle stesse condizioni. A Proudhon interessa precisamente soprattutto uguaglianza delle condizioni, coerentemente col principio del valore della reciprocità.

Siamo all'interno di una visione del giusto, che tuttavia risulta insufficiente rispetto all'ampiezza della tematica uguaglianza. Questa effettivamente non può essere ridotta a una distribuzione di tipo meramente economico, pena una semplificazione irrealistica perché, come lo stesso Proudhon rileva, la giustizia è innanzitutto rispetto reciproco, quindi considerazione reciproca delle diversità individuali. Già abbiamo visto che non può che essere relativa, in quanto deve tener conto e valorizzare un'ineguaglianza di partenza, quella da individuo a individuo, e in particolare non deve essere confusa con l'uniformità. Ragion per cui, se si riduce a una parietarietà dei salari, non può che essere equiparabile a un'uniformità di fatto legata alla distribuzione salariale. L'eguaglianza delle condizioni si rispecchia senza dubbio in quella delle retribuzioni, ma lo dev'essere anche di ciò che si possiede, delle attribuzioni, dei diritti, delle considerazioni, delle valorizzazioni e, paradossalmente, delle diversità.

Il quadro è talmente vasto, che se viene asservito alla logica di una pianificazione parificatrice, in nome magari di una supposta equità, c'è il rischio certo di determinare profonde e insanabili ingiustizie. La logica da seguire non può dunque essere all'insegna di stabilire un'improbabile, anche se teorica, assoluta parità definita numericamente ovunque sia possibile, anche perché sinceramente non lo ritengo possibile né giusto. Non a caso tutto ciò rientra comunque in una visuale essenzialmente distributiva la quale, che lo si voglia o no, è sempre in qualche modo determinata a tavolino. Un certo numero di addetti, più o meno legittimi, vengono incaricati di usare tutta la loro scienza specialistica per individuare una serie di divisioni equanime che rispettino criteri di equità, col fine di far scaturire il massimo possibile di uguaglianza in tutti i campi che si è deciso di prendere in esame. Dico ciò perché non riesco a vedere come non possa che esser fatta dall'alto, cioè da un apparato specifico che se ne occupa e lo decide, una distribuzione che si occupa di tutti con l'intento di egualizzarli il più possibile. È un meccanismo equiparabile a quello che Bakunin definiva "comunismo da caserma", anche perché poi deve essere fatto applicare all'insieme della comunità, che questa lo voglia o no. I guasti di tutte le pianificazioni sono sotto gli occhi della storia.

Il fatto è che uguaglianza sociale non può essere equiparata a un metodo di potere per distribuire beni, valori e considerazioni in modo equanime. È altresì un valore che dev'essere condiviso e interiorizzato. Sotto questa luce risulta fin troppo semplicistica la classica visione dei contrattualisti, secondo la quale allo stato di natura nasciamo tutti uguali. Al contrario sono convinto che nasciamo l'uno differente dall'altro, anche se poi abbiamo caratteristiche comuni che ci fanno assimilare alla stessa specie. Il problema di cui ci stiamo occupando si inserisce successivamente alla nascita e appartiene all'ordine culturale, non a quello fisiologico né a quello biologico. Sempre culturalmente, nel corso della vita il nostro intervento determina ulteriori differenziazioni di merito, di nascita, di *status* e via dicendo, dando origine a laceranti ingiustizie. Sorge allora il bisogno, sempre sul piano culturale, di un riequilibrio cui diamo il nome di uguaglianza, il quale però non ha nulla a che spartire con pianificazioni o equanomie di sorta. L'equità e la distribuzione equanime non possono che essere delle risultanti, lungi dall'essere delle basi di partenza, come facilmente avviene quando si affronta il problema uguaglianza.

Sostanzialmente voglio dire che, qualunque sia l'impostazione a cui ci si riferisce, trovo errato e inopportuno agire attraverso metodologie fondate su strutture di potere dall'alto. Altrimenti, com'è sempre successo, il riconoscimento e la valutazione delle diversità si trasformano inevitabilmente in distribuzione di privilegi di vario tipo, economici, di prestigio, di potere, di attribuzione di beni, ecc. Il riconoscimento, la valutazione e la valorizzazione delle diversità dovrebbe all'inverso cominciare ad avvenire attraverso metodi e organismi fondati sulla reciprocità, in modo che anche il livello ineliminabile della distribuzione riesca a rispettare sia le differenze sia le analogie con pari dignità. La distribuzione verticale è per forza semplificatrice, mentre bisogna cominciare a pensare in termini di

riequilibrio armonico, capace di muoversi all'interno della complessità, liberandosi poco a poco sul piano attuativo della logica impositiva, per impadronirsi dei metodi e delle forme della cooperazione.

8 d): Secondo epilogo riassuntivo

Libertà, giustizia ed uguaglianza rimangono le categorie teleologiche che, soprattutto in seguito all'avvento della modernità, sono diventate il fine verso cui ognuno di noi desidererebbe fosse volto il concretarsi quotidiano riguardante le sfere del politico e del sociale. Come ho tentato di mostrare, pur continuamente soggette a molteplici interpretazioni e attribuzioni di senso, rimangono saldamente abbarbiccate alle nostre viscere, nel nostro cuore e nelle nostre menti. A volte ci sembrano lontanissime e quasi irraggiungibili, a volte più vicine, a volte ancora oberate da difficoltà insormontabili. La loro presenza dentro di noi, quale aspirazione ambita, è però costante e per certi versi incessante. Viviamo la paura schizofrenica sia di trovarcele improvvisamente di fronte e di esserne travolti, sia di non realizzarle mai. Ma non riusciamo più a farne a meno e, irrimediabilmente, pur con miliardi di significati diversi, sono ormai diventate una cartina di tornasole per misurare il nostro senso della convivenza civile. Tanto è vero che vengono continuamente evocate, anche se caricate di tutti i pro e i contro immaginabili e inimmaginabili.

Al di là di tutto, qualsiasi tipo di società venga supposta o si formi, d'ora in poi non potrà che misurarsi attorno a queste tre finalità e sarà costretta ad autogiustificarsi rispetto ad esse. Anche perché, a ben riflettere, sono indissolubilmente l'una connessa all'altra e il livello di realizzazione dell'una è sempre in qualche modo direttamente proporzionale a quello delle altre due. Proiettate in una visione assoluta, quindi fuori dalla realtà possibile, rappresentano un'apertura inimmaginabile e irrealizzabile, mentre rimanendo coi piedi per terra, ogni volta che si conquista un gradino in più di libertà lo si fa anche convergentemente sul piano della giustizia e su quello dell'uguaglianza, intese nel senso che ho prospettato. Se è vero infatti che aumenta la libertà ogniqualvolta vengono meno dei vincoli impositivi, o si allarga il livello di adesione partecipata volontariamente, aumenta del pari l'apertura verso una fattiva collaborazione che apre le porte a un aumento di uguaglianza, mentre si avvale del rispetto reciproco, sulle cui basi si fonda la valenza etica della giustizia.

Erompe allora con forza il terzo enunciato della triade dell'ottantanove: la fratellanza, che altri non è che lo spirito di solidarietà. Con molta probabilità retaggio culturale dell'antico dettato cristiano del sentirsi tutti fratelli in Cristo, esprime bene la tensione verso l'uguaglianza che dev'essere condivisa. Per mantenere in piedi il tessuto sociale oltre la forza di imposizione dei poteri costituiti, si rende necessario creare una rete di reciproco aiuto, ottocentescamente di mutuo soccorso o mutuo appoggio. La fratellanza, cioè la solidarietà, come modo di essere collettivo in cui ci si riconosce, diventa perciò in un certo senso il tessuto connettivo determinante la possibilità di rendere fattive libertà, giustizia e uguaglianza. In forza di tutto ciò, sono sempre più convinto che se non si trova la maniera di praticare le condizioni sopraddette, il cammino verso la realizzazione delle categorie teleologiche della politica, ormai insopprimibili nel nostro universo desiderante, sarà sempre più accidentato. Esse rimarranno come enunciati giustificativi di chi continua a imporre il proprio dominio attraverso il potere. L'effetto sarà un costante disequilibrio degli assetti sociali, perché l'inganno, anche quando non è smascherato, ma solo percepito senza piena consapevolezza, non porta che all'aumento della conflittualità, allo snaturamento della reciprocità, all'annichilimento dello spirito di solidarietà e, come conseguenza, all'aumento di poteri forti, i quali intrinsecamente hanno sempre più bisogno d'imporsi.

NOTE:

(1) Epicuro, *Opere*, Einaudi Editore, Torino 1973, pag. 140.

- (2) Bertolo Amedeo, *I fanatici della libertà*, in *Il prisma e il diamante*, citando Berlin da *Quattro saggi sulla libertà*, ed: Feltrinelli 1989 pag. 11.
- (3) Ibidem, come sopra.
- (4) Malatesta E., *L'Anarchia*, pag. 31.
- (5) Bertolo A., *Potere, Autorità, Dominio: una proposta di definizione*, in *Volontà* 1983 n.2, pag. 59.
- (6) Gallino L., *Dizionario di sociologia*, alla voce *Sociologia del diritto* pag. 241.
- (7) Hobbes T., *Leviatano*, pag. 75 e 81.
- (8) Godwin W., *Ricerca sulla giustizia politica*, pag. 107.
- (9) Proudhon, *La Questione Sociale*, pag. 269.
- (10) Proudhon P.J., *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, pag. 243.
- (11) Bertolo A., in *Il prisma e il diamante*, pag. 21.
- (12) Aristotele, *Politica, Costituzione degli ateniesi*, pag. 242.
- (13) Proudhon P. J., *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, pag. 355.

Capitolo 9: LO STATO

Nella prima metà di questo secolo, dopo aver riflettuto a lungo, da grande poeta qual era Paul Valéry scrisse: «*Se lo si osserva, lo stato è una specie di individuo, che si suppone immortale, che ha tutti i diritti che la sua potenza gli dà e che ha solo i doveri che la potenza altrui gli impone. Mentre il vero individuo ha diritti e doveri definiti e convenuti.*» (1) Parole cariche di una certa genialità, che hanno la forza/dolore di una staffilata sulla schiena prodotta da un nerbo di bue. Quella *specie di individuo che si suppone immortale* è chiaramente un'attribuzione di senso cui, in un modo o in un altro, ci sentiamo tutti soggetti e a cui, sempre in un modo o in un altro, vengono consegnati poteri illimitati. Subito dopo, il "vero individuo" ci riporta di colpo alla norma della quotidianità e ridà realismo al quadro, facendolo discendere dal piedistallo della mitizzazione. In altre parole suggerisce un conflitto tra un'attribuzione di senso e una procedura applicata.

In queste brevi e stringate considerazioni sono implicitamente contenute alcune domande inerenti la natura dello stato. Da esse si può partire per tentare di capire con che cosa abbiamo a che fare e perché, tenendo presente che, se si cercano realmente risposte e proposte alle dinamiche delle sfere politica e sociale, questo argomento non si può non affrontarlo con determinazione e a fondo. Strutture altamente complesse, gli stati oggi sono talmente presenti in modo onnivoro alla nostra esistenza quotidiana che, pure chi cova la voglia di combatterli, non può non tenerne conto né soprattutto non averci a che fare, da qualsiasi angolatura cerchi di affrontare la questione. Allora! Che cos'è lo stato? È l'espressione di ciò che gli attribuiamo oppure è qualcosa d'altro? E che cosa gli attribuiamo? È quella *specie di individuo* di cui parla Valéry, oppure no? E ancora, chi e che cosa lo compone e ne fa parte? Non possiamo eludere queste domande, altrimenti rischiamo di parlare a vuoto, perché potremmo riferirci a "cosa" non attinente. Non mi interessa però la ricerca di una definizione, che come sempre in casi di questo genere rischierebbe di essere parziale o contraddittoria. Più che definirlo, mi interessa di identificare che cos'è e in che cosa consista, perché mi importa soprattutto la consapevolezza e la comprensione, motivato dalla constatazione che frequentemente i tentativi di definirlo o sono forzatamente vaghi, o talmente parziali e poco esaustivi che inducono a controbatterli con facilità.

Per rendere l'idea mi sembra utile portare due esempi fra i tanti che ritengo particolarmente esplicativi. Il primo si riferisce all'affermazione ormai classica di Weber, per cui «*lo stato è quella comunità umana la quale, nell'ambito di un determinato territorio... pretende per sé (con successo) l'uso legittimo della forza fisica.*» (2) Molti autori, compreso Norberto Bobbio, si rifanno a questo assunto weberiano e lo ritengono altamente esplicativo. Per conto mio vi vedo un difetto di tautologia, anche se indiretta. Se infatti è innegabilmente vero che la caratteristica fondamentale dello stato risiede nel monopolio della forza, non mi sembra altrettanto vera la conclamata legittimità, dal momento che non è affatto chiaro chi e quando ha conferito tale legittimazione. Da quando mondo è mondo, gli stati si sono sempre imposti attraverso molteplici vicende e, quando hanno mostrato di richiedere una legittimazione popolare, l'hanno sempre fatto dopo che si erano installati, mai prima. Nei casi in cui la risposta popolare non li ha convalidati, si sono bellamente presi il potere con la forza di dittature tiranniche. Voglio dire che tale presunta legittimazione non è vera, se non nel senso per cui l'insieme degli apparati statuali innanzitutto si autolegittima e solo dopo, tanto meglio se si verifica, chiede il consenso, ma sempre a cose già fatte. La famosa legittimità diventa dunque una ripetizione del monopolio della forza, che in ogni caso viene mantenuto, divenendo tautologico.

Il secondo è di Poggi. «*...teniamo presente che lo stato, a sua volta, costituisce soltanto una modalità di un fenomeno più vasto – l'istituzionalizzazione del potere politico.*» E più avanti, «*lo stato moderno che ho chiamato... il consolidamento e la razionalizzazione del dominio politico...*» (3) Un modo di definire che mi sembra più confacente alla realtà, anche se portatore del difetto di essere purtroppo vago, poiché va benissimo se riferito al senso con cui si è storicamente determinato, mentre è

completamente carente dal punto di vista di specificare e stabilire che cosa lo compone, che cosa fa e per quale fine esiste.

Come mi appare chiaro dai due eminenti esempi riportati, queste definizioni non riescono a rispondere, se non in maniera parziale e contraddittoria, alle domande che ci sorgono quando cerchiamo di chiederci di che cosa si tratta. Usciamo dunque dalla logica definitoria e cerchiamo di entrare nel merito per altra via. Per riuscire ad orientarci, ci sembra allora confacente ed utile partire da una constatazione di fatto all'apparenza ovvia, che cioè lo stato c'è e ce lo sentiamo quotidianamente addosso. La qual cosa di primo acchito sembra voler dire che svolge delle funzioni. Se andiamo effettivamente a verificare il perché e il come ce lo sentiamo addosso, scopriamo cose interessanti. Per esempio che la regolazione della nostra vita pubblica è completamente definita e controllata dalle strutture statuali, oppure che qualsiasi pratica o documentazione, che in qualche maniera ci possa servire, è strettamente sotto l'egida della burocrazia statale. L'intero sistema fiscale, legislativo, repressivo, amministrativo, normativo, difensivo, di controllo e decisionale è del tutto diretto e gestito dall'insieme delle strutture e degli organismi che fanno capo allo stato. Questi, in tutte le sue branche, le sue istituzioni e i suoi apparati costituisce l'unico insieme, più o meno organico e più o meno efficiente, che regola, imposta e definisce la vita pubblica della comunità d'appartenenza. Lo stato è così un sistema totalizzante di regolazione della società nella sua globalità. Ma ciò che più conta, oltre ad essere una presenza totalizzante, è che è l'unico sistema, che occupa tutto e di tutto vuole occuparsi e dove c'è non può esserci nient'altro. Se sorge a *latere* qualche organismo, o istituzione, o struttura non è neppure concepibile che possa avere in qualche maniera vita propria. O se ne dichiara fuori, dichiarando al contempo la propria estinzione, o dev'essere incamerata, definita e organizzata all'interno di questo sistema unico, poiché non può non essere fagocitata e omologata; se resiste all'assorbimento ha vita breve e viene soppressa *tout-court*. Secondo me questa totalizzazione è una caratteristica fondamentale, addirittura fondante, del principio su cui lo stato si regge.

Qui non si tratta di una visione particolare, ma di un vero e proprio dato di fatto, nel quale vedo una convergenza specifica con la teorizzazione che ne fece Hobbes nel settecento attraverso il *Leviatano*. Anche se rende l'idea molto parzialmente, val la pena di riportare qualche passo: «...come se ognuno di essi avesse detto all'altro: io autorizzo, e cedo il mio diritto di governarmi a quest'uomo o a quest'assemblea di uomini, a condizione che tu ceda a lui il tuo diritto, e autorizzi allo stesso modo tutte le sue azioni. Ciò fatto, la moltitudine così unita in un'unica persona è detta stato, in latino *civitas*. Questa è la generazione del grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con maggiore reverenza), di quel Dio mortale, cui dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa.» E più avanti: «Essendo questa grande autorità indivisibile e inseparabile dalla sovranità, vi è poco fondamento per l'opinione di coloro che sostengono che i re sovrani, pur essendo *singulis maiores*, più potenti di ciascuno dei loro sudditi, siano *universis maiores*, meno potenti dei loro sudditi insieme.» (4)

È ben vero che Hobbes concepiva lo stato perfetto come una monarchia assoluta, mentre quando oggi se ne parla ci si riferisce implicitamente a quelli fondati su principi democratici. Però la convergenza rimane, perché risiede nel principio di assoluta e totale unità che lui teorizzò. Hobbes portò il ragionamento alla sue estreme conseguenze, supponendo che l'unico modo di realizzare l'unità assoluta si trovasse nel consegnare al monarca il più completo potere su tutto e su tutti. Nondimeno se togliamo la singola persona, il monarca appunto, e vi sostituiamo una pluriarchia, non tanto di persone quanto per esempio di apparati e istituzioni collegati da un sistema unico, come avviene nelle democrazie occidentali, l'assolutezza dell'unicità rimane intatta. Invece di un monarca personalizzato avremo una composizione spersonalizzata, col medesimo principio di sovranità, autorizzato a governarci e che simbolicamente continua ad essere il *Dio mortale* hobbesiano, cui tutto dobbiamo. Circa duecento anni dopo, lo stesso Weber nella sua analisi sociologica del potere e dello stato conferma quello che sto

dicendo: «...lo stato vale come unica fonte del diritto all'uso della forza.»; e più avanti: «Affinché esso sussista è quindi necessario che gli individui dominati si assoggettino all'autorità pretesa dagli individui di volta in volta dominanti.» (5)

9 a): La Sovranità Territoriale

Da qualunque parte lo si voglia guardare, lo stato rappresenta dunque la concentrazione della forza, sempre di imposizione, in un'unica e univoca unità di apparati al fine di esercitare il dominio. È la funzione tipica del sovrano, sopra il quale, come esprime bene la parola stessa che deriva dal francese antico *soverain*, non c'è nient'altro. Ciò che è sovrano, si tratti di persona singola o di più, sovrasta tutti gli altri e tutto il resto, proprio perché appunto sopra non può esservi nient'altro. La legittimità della sua sovranità, accanto all'onnivora capacità totalizzante, è un'altra caratteristica fondante. Come ho avuto modo di specificare nel capitolo 4, i processi di legittimazione sono sempre altamente complessi e non di rado complicati. Nel caso che stiamo analizzando la questione è semplice solo all'apparenza e rientra in pieno nel potere di obbligare a fare, con qualsiasi mezzo, chi non ha lo stesso potere e il suo senso sta nell'esercizio della forza in grado di sottomettere. Se questo è evidentemente vero per una dittatura totalitaria e tirannica, in cui la preoccupazione principale dei dominatori è quella di riuscire a imporsi occupandosi poco o niente del consenso dei sottomessi, al contrario per un sistema di tipo democratico risulta essenziale, se vuol sopravvivere, ottenere un buon livello di consenso, o perlomeno non pervenire a un punto tale di dissenso che lo costringa alla rottura. Nel caso delle tipologie democratiche, per il sistema è vitale che la legittimazione sia riconosciuta e consensuale e la sovranità dello stato, che per sua natura rimane totalizzante, ha la necessità di essere in qualche modo legittimata nel proprio operare da chi ne subisce le imposizioni e i comandi, cioè l'insieme dei cittadini.

Una considerazione interessante riguarda la tendenza statale ad essere un'entità legittimante, senza però riuscirci. Tende ad esserlo perché gli farebbe comodo e gli sarebbe estremamente funzionale avere una rilevanza tale, da venir considerato la ragione di fondo delle scelte individuali di chi gli deve obbedire. Mentre non ci riesce, perché la sua natura impositiva lo costringe ad essere accettato, se non addirittura subito, senza essere veramente scelto; in qualsiasi modo e da qualsiasi lato lo si guardi, si riesce ad analizzarlo solo come una struttura cui ci si deve adeguare. Quando ci si deve adeguare, al massimo si può legittimare, oppure riconoscere e sentirsi convalidati, difficilissimamente si è spinti ad agire da un valore superiore. Può anche capitare in linea teorica che qualcuno, per ragioni tutte sue, a un certo punto possa elevarlo a propria entità legittimante, ma è praticamente impossibile che lo faccia la globalità dei suoi sottoposti, o anche soltanto una minoranza rilevante. Siccome la sua natura è totalizzante, ha bisogno che un simile processo di identificazione, per avere valore, sia quasi totale se non del tutto. Possiamo allora constatare che dev'essere legittimato e ne ha la necessità, soprattutto se a tipologia democratica, però non riesce ad elevarsi ad entità che legittima nonostante ne abbia l'ambizione. Al limite, quando ci riesce, può solo essere legittimato.

Altre sono le fonti di legittimazione culturale di cui usufruisce, le quali possiedono caratteristiche peculiari di identificazione psicologica, che rappresentano stimoli trascendentali con la facoltà di giustificare a priori l'agire individuale. Lo sono per esempio le identificazioni o etniche, o di razza, o ideologiche, o religiose, o patriottiche, o ancora di partito, di associazione, ecc. L'elenco potrebbe essere lungo, sempre comprendente categorie significanti entità astrattamente extraindividuali e transumane, quasi sempre a forte valenza morale e moralizzatrice. Lo stato di per sé non possiede un'identificazione assimilabile a queste tipologie, perché è essenzialmente un sistema strutturato di strutture funzionali e, a seconda del vento che tira, o dell'ideologia predominante, o ancora degli interessi in campo al momento, diventa valido per qualsiasi tipo di regime, per qualsiasi sistema politico. È soprattutto una macchina di potere polivalente atta ad imporre ed esercitare il dominio. In

questo senso è neutro, perché non abbraccia a priori nessuna scelta né ideologica né specificatamente politica, come pure è tendenzialmente al servizio di chiunque, apparato o individuo che sia, abbia la capacità di usufruirne nel modo migliore. Può essere indifferentemente democratico, dittatoriale, teocratico, monarchico, repubblicano, imperiale e via dicendo. L'unica cosa di cui abbisogna veramente è la sovranità di fatto, legittima o no ha poca importanza, con cui riesce a dominare incontrastato, senza dare spazio in alcun modo alla benché minima forma di gestione collettiva oltre e al di fuori di sé. Soltanto dove non ci fosse bisogno di esercitare dominio, situazione teoricamente possibile anche se attualmente irreali, la sua funzione verrebbe meno, perché l'unica vera legittimazione che lo caratterizza è la volontà di esercitare il dominio stesso.

Un'altra caratteristica specifica, al contempo anche caratterizzazione, sta nel fatto che la sua sovranità viene esercitata su un territorio i cui confini sono ben delimitati. È l'estensione di questo, comunque grande sia, a dare forma e corporeità all'estensione dell'esercizio sovrano del dominio di appartenenza. *«Nel corso delle vicende dello stato moderno, il rapporto stato/territorio cessa d'esser considerato come un rapporto di proprietà: come scrive un giurista italiano, lo stato non ha un territorio, è il proprio territorio.»* (6) Pure recitando Weber troviamo un'equivalente attribuzione d'importanza: *«...lo stato moderno è un gruppo di potere in forma istituzionale, che ha mirato con successo a monopolizzare nell'ambito di un dato territorio l'impiego legittimo della forza fisica come mezzo di potere... ed il territorio è un elemento caratteristico.»* (7) Una simile identificazione tra il singolo stato e la sua dimensione territoriale, che condivido pienamente, ha origini storiche nell'identificazione nazionale, ma forse sarebbe meglio dire nazionalitaria. Il moderno concetto di nazione, che cominciò a prendere piede con le mitiche rivoluzioni americana e francese, è bene espresso nella definizione che ne dà il dizionario di sociologia: *«I sociologi tendono a riservare il termine Nazione ad una popolazione che abbia sperimentato per parecchie generazioni una comunanza di territorio, di vita economica, di cultura, di lingua, di vicende storiche, al punto che la maggior parte degli individui che la compongono si è formata una coscienza precisa di tale comunanza ed ha sviluppato nei suoi confronti un elevato attaccamento effettivo.»* (8) L'unica cosa di questa definizione su cui mi sento di porre dei dubbi è la *coscienza precisa*, in quanto mi sembra che la precisione non possa essere applicata a un sentimento diffuso. Come sempre succede, nei processi personali di identificazione ogni individuo tende a caricare la coscienza collettiva con varianti proprie, oltrepassando perciò il livello della precisione, che per sua natura ha bisogno di essere definita in modo esatto; la qual cosa è praticamente impossibile tutte le volte che si verifica un insieme di sensazioni e di sentimenti comuni.

Il sentimento collettivo nazionalitario, per la sua stessa genesi antropologica, rappresenta il collante simbolico di un popolo. È il momento di identificazione che conduce al bisogno di trovare in concreto l'unità politica, che corrisponde all'esigenza di avere leggi, come organismi e strutture di riferimento che siano comuni. Con la sua prepotente capacità assolutizzante di addensare e mettere insieme quasi "naturalmente" ed essendo a portata di mano, lo stato è divenuto mezzo e strumento realizzativo di questo bisogno. Modernamente è allora l'istituzionalizzazione del potere politico per attuare l'idea di unità voluta dal sentimento nazionalitario. Parlare di stato/nazione, riferito a una specifica e ben identificata delimitazione territoriale, è infatti un'attribuzione di senso altamente realistica.

Come ormai ben sappiamo, purtroppo le cose non sono mai così semplici. Bisogni ed esigenze, vere o supposte non ha importanza, s'intrecciano e si amalgamano in modo tale che la coerenza organica rischia sempre di andare a farsi friggere. Il sorgere dello stato è anteriore al bisogno nazionalitario e, per certi versi, la sua genesi è dovuta a sentimenti che addirittura gli sono antitetici. Fu infatti il frutto di un lungo processo storico svoltosi tutto nell'ambito specifico del potere, dapprima feudale, dei principi e dei re, poi aristocratico. Senza addentrarmi in una disamina storica che altri ben più qualificati han già fatto, mi limito a segnalare che risultò dalla lotta per il potere tra i ceti e il principe, motivata in buona parte dalla necessità del principe di accentrare su di sé la riscossione dei tributi perché, dovendola

spartire con i ceti, residui dell'antico sistema feudale, gli risultavano insufficienti soprattutto per approntare eserciti in grado di assicurargli comando e predominio assoluti. Dall'antica società per ceti, in cui il potere nobiliare era frastagliato e parcellizzato, l'esigenza del principe di accentramento progressivo per assicurarsi un potere effettivo di tipo monarchico, ha contribuito in modo rilevante alla formazione progressiva e inarrestabile dello stato, che di conseguenza è sorto teorizzato e praticato in modo assolutista.

Il sentimento nazionalitario ha preso piede al contrario in parallelo col bisogno societario di abbattere l'assetto monarchico/aristocratico, derivato dall'antica impostazione teocratico/feudale, mentre l'affermazione dell'unità territoriale della nazione supera, annichilendolo, l'accentramento concentrazionario cleric/aristocratico. Lo stato fu assunto dai rivoluzionari di allora per realizzare l'idealità nazionalitaria. Pur se assolutizzatore nella sua essenza, era presente già impostato come illusorio strumento di unificazione, principio fondante della nazione. Eppure tale unificazione non poteva che avvenire sotto l'egida assolutizzatrice di un potere politico accentrato in poche mani, perché questa è la caratteristica fondamentale di cui è portatore. La nazione invece è un concetto di unità intesa come unione, in quanto implica comunanza di interessi e tensioni, condivisione dei bisogni economici, una stessa lingua e una cultura condivisa, tutte equiparate all'interno dello stesso territorio. L'unità politica richiesta dall'idealità nazionalitaria avrebbe dovuto essere la conseguenza armonizzatrice di queste richieste. Inversamente, attraverso l'uso della struttura statale si è realizzata soprattutto l'unità del potere politico, che per tanti versi contrasta col bisogno di unione armonizzatrice, proposta ed espressa dal sentimento nazionalitario.

Lo stato se ne è poi andato per i fatti propri, continuando al contempo ad essere ritenuto l'unico vero strumento realizzativo di quell'unità indispensabile a far sentire viva l'unione dei popoli. Sorto per mantenere il dominio politico accentrato, ha ben poca importanza che sia asservito alla nazione o al re. La sua natura è incontestabilmente quella di essere servo solo di se stesso, di esser l'unico padrone. A ben guardare anche superficialmente come si sono svolte le cose, in realtà stato e nazione non sono mai l'uno complemento dell'altra e viceversa. Assunto l'uno perché accreditato unificatore politico dell'unione del popolo, nei fatti ha realizzato ciò che è nella sua natura: l'unità accentrata del potere politico per esercitare il dominio, usando l'unità nazionale per giustificare il suo imporsi. Non a caso, già subito dopo l'avvento della rivoluzione dell'ottantanove, sotto il comando di Napoleone, la Francia tentò un'avventura imperialista e per un buon quarto di secolo si annesse altri territori con la forza dell'esercito. Il suo stato si rafforzava, ma con le annessioni armate di altri popoli cessava di essere l'espressione dell'unità nazionalitaria francese, come aveva dichiarato a tutto il mondo. Il problema vero non è mai stato altro che la capacità dell'uso della forza e di mantenere il dominio dove veniva imposto. Guardiamo per esempio all'ex URSS e all'ex Jugoslavia. Finché non si sono disgregate, hanno rappresentato un'unità politica tenuta con la forza degli eserciti, spesso contro la stessa volontà dei popoli che sostenevano di rappresentare. In Africa poi la questione è ancora più evidente. Le eventuali unità nazionali non c'entrano nulla, o solo casualmente in minima parte, con le divisioni territoriali/statuali, dal momento che sono esclusivamente la risultante di un processo storico messo in atto nel secolo scorso dalla politica dell'occidente imperialista. Basti guardare i loro confini, veri e propri tracciati netti secondo esigenze di spartizione e annessione territoriale sulla pelle, è proprio il caso di dirlo, della storia e delle identità etniche degli aborigeni che hanno sempre popolato l'Africa. In realtà tra lo stato e il sentimento nazionalitario c'è un costante conflitto e lo stato/nazione è un'astuta invenzione ideologica, fatta a suo tempo forse in buona fede, ma che ora serve solo a legittimare sempre più fiocamente il possesso statale del territorio, per dominarlo in nome di aspirazioni e di idealità che non vengono rispettate.

9 b): Il declino dello stato/nazione

Come più sopra dicevamo, lo stato se ne è andato per i fatti propri. Una volta assicuratasi la continuità dell'esercizio del dominio, che prima era del principe poi della monarchia aristocratica e ora della nazione, continua la sua corsa voluta dalle sue necessità essenziali: l'accentramento sovrano assolutizzante, perché il principio su cui si fonda è quello di assumersi tutte le funzioni regolative, di controllarle e di impostarle. Siccome la sua logica di accentramento ha come regola principale quella di accentrare tutto, di non permettere che sorga nulla al di fuori e che nulla prenda piede che, anche se in minima parte, possa sostituirvisi, i confini della nazione stanno diventando progressivamente sempre più stretti. Non mi riferisco tanto a quelli puramente territoriali; se così fosse sarebbe relativamente di semplice soluzione. Una volta che sentono il bisogno di espandersi, come hanno sempre fatto con la prepotente forza delle armi, gli stati occupano altri stati e allargano il proprio territorio attraverso una classica politica guerrafondaia di annessione, ovviamente alla faccia dell'idealità nazionalitaria. Mi riferisco piuttosto a tutta una serie di fattori di mutamento in atto, i quali lentamente e inesorabilmente ne stanno cambiando il senso e la propensione. Fattori tradizionalmente direttamente connessi alle funzioni esplicate dalle strutture statuali e che comprendono tutti e tre i momenti principali: il politico, l'economico e il militare.

L'autarchia intesa come totale autosufficienza forse non è mai esistita, neanche a livello tribale, perché comunque si verificavano scambi occasionali tra una tribù e l'altra. Ciò non significa che gli stati non abbiano sempre teso a forme relative d'autarchia, perlomeno come aspirazione. Più cose avvengono solo all'interno e più è possibile il controllo su di esse. Del resto, quando si sentono forti e hanno bisogno di uscire dai propri confini si espandono con le annessioni militari, che esprimono sempre il bisogno che tutto sia al proprio interno sotto il proprio dominio. In questo senso quella statale è una tensione di tipo autarchico. Anche il mercantilismo, la cui natura lo porta ad espandersi in lungo e in largo per il mondo, per millenni è stato in definitiva solo un arricchimento del luogo di origine dei mercanti, i quali arricchendosi aumentavano poi le entrate e i contributi erariali. Così pure è per la gestione politica e per la forza militare, che si sono sempre misurate al loro interno. Da questo punto di vista lo stato/nazione è la più completa espressione del proprio territorio, di cui è in grado di misurare la potenza e la forza.

Nella fase attuale, che vedo come fase di transizione, le cose non stanno più come le ho presentate. Una serie di funzioni tipiche non avvengono più solo all'interno del singolo territorio statale, al punto che nessuno di questi esistente riesce ad essere autonomo nelle sue decisioni, mentre si trova sempre altamente condizionato. Prendiamo ad esempio le multinazionali. Come indica la stessa parola, agiscono come potenza economica distribuite in più nazioni, non infrequentemente per conto proprio e seguendo il proprio tornaconto aziendale. Hanno una propria burocrazia, strutture gerarchiche proprie e una politica propria. Sono veri e propri stati sugli stati e quando gli interessi degli uni non collimano con quelli degli altri sono anche in grado di determinare cambiamenti rilevanti, come successe in Cile quando la I.T.T. americana contribuì a soffocare il governo di Allende, sovvenzionando il colpo di stato di Pinochet. Anche i due mercati finanziari delle borse e delle valute, che hanno una grandissima capacità incisiva di condizionare la scelte dei governi in campo economico, sfuggono al controllo degli stati. In una situazione in cui la finanza è sempre maggiormente sganciata dal livello produttivo, i mercati borsistico e monetario godono ampiamente di vita propria, diretti da mani invisibili in grado di indirizzare le scelte e le decisioni statuali interne attraverso una complessa rete sovranazionale. È ormai prassi normale riuscire ad arricchirsi con accumuli di capitali puramente finanziari, senza minimamente essere imprenditori o compartecipi di industrie, le quali invece, anche se fiorenti, possono benissimo trovarsi sacrificate a causa di intrecci di tipo finanziario. A questi alti livelli del resto, è interessante notare che il denaro non esiste più da tempo come concreta carta moneta. È invero rimasto come valore simbolico dichiarato, senza più un corrispettivo reale concreto. Al suo posto ci sono cifre che appaiono

sugli schermi dei computer attraverso processi elettronici; così pure gli scambi delle operazioni finanziarie non sono più scambi di denaro vero da una mano all'altra, ma operazioni computerizzate registrate su dischetti. È il massimo dell'astrazione, determinata da regole ferree che non hanno collegamento con l'emissione di denaro da cui derivano, che però permettono di volare sempre più in alto, volando contemporaneamente sopra le politiche economiche dei singoli stati, i quali di converso e di conseguenza ne divengono sempre più dipendenti.

Una sorte non diversa sta capitando sia al momento politico sia a quello militare. Le scelte politiche sono sempre più interdipendenti e pervengono con sempre più frequenza ad accordi obbligati oltre l'apparenza, in quanto le influenze reciproche e gli indirizzi comuni determinano l'impossibilità di decidere separatamente. Sono accordi motivati da bisogni di tipo economico e finanziario, oltre che da esigenze di tipo regolativo/normativo con la formazione di parlamenti sovrastatali, come la Comunità Europea, o il MAGREB, o ancora il recentissimo NAFTA. Gli stati tendono ad accorpate le loro politiche unificandole, coordinandole e diventando sempre più interdipendenti. Anche il livello militare è sempre meno interno e sempre più interstatale. Un fatto dovuto molto senz'altro al tipo di armamenti oggi in campo, altamente tecnologizzati con sofisticati sistemi computerizzati e telematici. Se non nel caso di una grande potenza come gli USA, oggi un esercito statale, per quanto numeroso per quantità di soldati, è difficilmente in grado di competere da solo militarmente. Oltre infatti il numero di uomini, che pure continua ad avere una certa importanza, è soprattutto fondamentale la qualità dell'armamento, assieme ovviamente alla capacità di manutenzione e di addestramento tecnico e tecnologico. Anche gli eserciti si trovano ad essere sempre più interdipendenti, ad unificare le proprie forze, a stabilire strutture strategiche di accordo e raccordo, che superano nei fatti i confini nazionali, per la cui difesa almeno a parole erano sorti.

Un intreccio in movimento sempre più intricato, in cui si interconnettono e si influenzano a vicenda interessi di tipo economico, politico e militare. Non è qui mia intenzione di analizzarlo a fondo, perché mi basta segnalarlo quale dato di fatto per prenderne atto. Ciò che mi interessa segnalare è la caratteristica di un simile intreccio: non ha ancora definito una sua strutturazione specifica, è essenzialmente sovranazionale ed extrastatale e, fra le altre, porta come conseguenza che lo stato tradizionalmente inteso è sempre meno onnipotente sul proprio stato territorio. In altre parole, è in atto un superamento progressivo dello stato/nazione, secondo il modello impostato e teorizzato nell'ottocento. Vi contribuiscono in varia misura un insieme di fattori, probabilmente non previsti nella loro effettiva entità, tra i quali occupano senz'altro un posto preponderante il bisogno di approvvigionamento energetico, non più procurabile all'interno dei confini nazionali, il bisogno capitalistico/finanziario di accumulo sempre crescente di capitali, il salto di qualità tecnologico dovuto alla telematica, alla computerizzazione e alla robotizzazione.

Invece è rimasta più che vitale l'essenza che portò alla formazione dello stato moderno, rappresentata dal crescente bisogno di accentramento del potere politico e del controllo. Una spinta di ulteriore centralizzazione, che non viene assolutamente meno di fronte all'intreccio perverso che sta portando al superamento dei confini nazionali. Il centro si sta progressivamente spostando dal confinato territorio specifico all'extraterritorialità, secondo una tendenza e una logica sovraterritoriali. In questa fase di transizione stiamo così assistendo al trasloco dello stato, in origine principio e luogo del centro assolutizzante, dal territorio specifico identificato nella nazione alla multiterritorialità o stato multinazionale, se non addirittura in tendenza allo stato mondiale. In ogni caso è finita l'era della tendenza statale autarchica all'interno del proprio territorio, mentre ha preso inizio una fase, ora in via di definizione, per cui qualsiasi accentramento non può non misurarsi, impostarsi e agire secondo una visione globale, in una logica planetaria. Ogni tradizionale stato/nazione tende a diventare una specie di macroregione di una specie di stato multistatale. Dalla sovranità nazionale a quella multinazionale, se non addirittura planetaria. Ne consegue che la distanza tra il centro controllore e i controllati si dilata a

disminuisce ed aumenta in modo esponenziale. I sistemi di controllo, che si esprimono in forme istituzionali, militar/poliziesche e burocratiche, hanno di conseguenza bisogno di esser sempre più sofisticati e sono teoricamente possibili per il livello di realizzazione tecnologica/computerizzata vigente e futuribile. Al di là delle aspettative questo passaggio di fase non è affatto indolore. Se pure in un simile processo c'è una naturalità dello spostamento, proprio per le necessità di aumento e di sofisticazione dei tipi di controllo, al contempo diventano conseguentemente indispensabili pianificazioni, semplificazioni, riduzioni e imposizioni, a detrimento del rispetto delle differenze le quali, con l'aumentare della massa, aumentano in quantità e qualità. Perché tutto avvenga in modo tranquillo, bisogna presumere che le differenze accettino di buon grado di farsi pianificare, ridurre, semplificare e omologare. La qual cosa non è e fortunatamente non può essere, soprattutto perché sono il frutto di millenni di storia e di milioni d'anni di evoluzione della nostra specie.

Le specificità culturali ed etniche, come i codici linguistici e antropologici, sono talmente radicati in ognuno di noi da non poter essere ridotti a semplificazioni computerizzate e a normativizzazioni funzionali all'esercizio del dominio nel e sul mondo. È dunque in atto un contrasto che tenderà ad accentuarsi, contemporaneamente tra la centralizzazione mondiale, che vorrebbe imporre dall'alto una oggettivizzazione, e le varie e svariate singole entità etniche, religiose, linguistiche e di affinità culturali in genere, che rappresentano una soggettivizzazione oggettiva affermatasi storicamente. Queste singole realtà, che già oggi producono per reazione continui conflitti bellici, nel tentativo più o meno consapevole di affermare le proprie entità e dignità, sono evidentemente i sintomi di un malessere che si sta diffondendo nei riguardi del governo sul mondo, in atto di imporsi. In questo senso sono un campanello d'allarme, il quale però rischia di rimanere inascoltato. Personalmente non do nulla per scontato, né mi ritengo minimamente in grado di prevedere cosa accadrà, anche perché penso che non sia possibile. Tuttavia vedo con chiarezza che si sta impostando uno scontro tra queste due tendenze, che non riesco che a vedere antitetico l'una all'altra: da una parte una tensione di dominio verso un centro di potere planetario, che anche se policentrico non cambia la propria natura, il quale per sussistere non può che pianificare, omologare e annichilire la complessità delle genti nelle loro entità antropologiche storicamente affermatesi; dall'altra una tensione contraria di disgregazione del centro, quasi reazione indispensabile per non essere eliminate quali singole entità. L'ideale nazionalitario di unità dell'identità del popolo sta scontrandosi con la tensione statale con cui inizialmente si era alleato.

9 c): Entità simbolica

C'è un aspetto sottile, che esula dall'angolatura presa in esame, molto importante da considerare per le implicazioni di senso che comporta. Oltre lo stato che c'è quale oggetto di riferimento, ne esiste pure uno che corrisponde a come ognuno di noi lo vive dentro di sé. Volenti o nolenti, è impossibile non viverlo, date tutte le funzioni che svolge e che regolano la nostra esistenza, dal diritto di residenza a tutte le leggi cui dobbiamo sottostare, alle tasse che comunque dobbiamo pagare. Occupando in modo pregnante la nostra quotidianità, più spesso di quanto siamo portati a credere tendiamo a elevare lo stato a simbolo, anche se inconsapevolmente. Non essendo segnica più che altro si tratta di una simbolizzazione significativa, tale che la sua azione viene sentita come significazione di funzioni superiori percepite come assolute. Come ogni cosa che suo malgrado acquista una valenza simbolica, viene caricato immaginativamente di grosse fette di bene o di male, cioè sacralizzato o demonizzato fino a diventare, a seconda dei punti di vista, o la causa di tutte le nostre sventure terrene o al contrario il possibile risolutore dei nostri bisogni. Quando per esempio si dice "lo stato siamo noi", si creano processi di identificazione artificiali, in quanto esso è comunque un sistema di apparati che ci norma, esterno a noi anche quando i normatori sono stati eletti. Oppure che è "l'erogatore della giustizia";

oppure anche che è “il regolatore della società”. In tutte queste affermazioni è presente una grossissima valenza simbolica, perché vengono poste con la quasi certezza dell’assoluto. Quell’articolo “il” infatti non sottolinea semplicemente un dato di fatto, di per sé innegabile in quanto corrisponde alla realtà fattuale e vigente, bensì che è l’unico possibile, sia “regolatore” sia “erogatore”, cioè che è appunto “il” in senso assoluto e non potevano essercene altri. Invero, almeno teoricamente, non può che essere un “regolatore” ed un “erogatore”, che è stato prescelto tra altri possibili per una serie di vicende storicamente determinatesi. Data la sua natura, una volta installatosi non permette la ricerca e la sperimentazione di altro al di fuori di sé.

Impostosi con la forza come unico, nell’attribuzione di senso si è così trasformato nell’unico che può farlo, diventando al contempo una proiezione inconscia. Lourau per esempio arriva addirittura ad affermare che “lo stato è l’inconscio”, e specifica con convinzione: *«A misura che si mondializza, lo Stato dà forma, non solo a istituzioni, ideologie e comportamenti, in larga misura ereditati dal periodo anteriore all’egemonia statale, ma anche ai desideri che lo incontrano senza colpo ferire sul loro cammino, e si piegano ai suoi ordini, contribuendo in tal modo a influenzare lo spazio politico nel senso d’un rafforzamento e d’una super/evidenza sempre più grande dello stato.»*... *«I nostri cari antenati hanno creduto far bene e hanno forgiato il nostro inconscio.»* E ancora: *«... se c’è un’illusione in cui si cullano i politologi e altri specialisti delle scienze sociali, è quella che consiste nel fare come se lo Stato non concedesse loro parola o non tenesse loro mano nel momento in cui essi pretendono analizzarlo con la più grande lucidità possibile.»* (9) Secondo Loureau lo stato, entità simbolica, avrebbe dunque assunto una rilevanza tale da occupare tutto lo spazio fisico e psichico di noi esseri umani, al punto che forgia il nostro inconscio, determinando di conseguenza per intero il nostro immaginario. Se ne potrebbe dedurre un nichilismo pessimista, perché l’occupazione statale di tutto lo spazio non lascia veramente spazio alla speranza, cioè a possibilità altra. Seppure in chiave critica e di negazione è una conferma e una valorizzazione del suo ruolo assolutizzante.

Una posizione che irrimediabilmente richiama a quella bakuniniana dell’ottocento, perché ne è una chiara traduzione in chiave psicoanalitica. Bakunin, il grande vecchio dell’anarchismo e teorico dell’antistato e dell’antidio per eccellenza, si esprime con una nettezza che non da adito a dubbi: *«...non esito a dire che lo Stato è il male, ma un male storicamente necessario, tanto necessario nel passato quanto sarà prima o poi necessaria la sua estinzione, tanto necessario quanto necessarie sono state la bestialità primitiva e le divagazioni teologiche degli uomini. Lo stato non è la società, ne è solo una forma tanto violenta quanto astratta. Lo stato è sorto storicamente in tutti i paesi dal connubio della violenza, della rapina, del saccheggio, cioè della guerra e della conquista, con gli dei creati successivamente dalla fantasia teologica delle nazioni.»* (10) C’è un’evidente inversione dei riferimenti, perché il demone è rappresentato da dio e dallo stato, mentre viene santificato satana. A conferma: *«Ma ecco che viene Satana, l’eterno ribelle, il primo libero pensatore ed emancipatore dei mondi, che fa vergognare l’uomo della sua ignoranza e della sua obbedienza bestiali; lo emancipa spingendolo a disubbidire ed a mangiare il frutto della scienza.»* (11) Molto efficace e affascinante, addirittura lirico, ma che valorizza il contesto mitico/allegorico che vorrebbe combattere, schierandosi dichiaratamente da una delle due parti, quella di satana, per sottolineare l’opposizione irriducibile a quella ufficiale del clericalismo imperante. Eretto a demone che bisogna combattere al pari di dio, contrariamente alle intenzioni bakuniniane, lo stato viene idealizzato e messo sul piedistallo da cui lo voleva far scendere. Perché dio trionfi ci vuole il demonio, come pure perché il demonio trionfi ci vuole dio. L’uno è necessario all’altro perché l’uno è l’affermazione e la valorizzazione dell’altro. Tutto il suo libro è un continuo attacco viscerale e argomentato agli idealisti, eppure il nostro Bakunin cade nella trappola che si è teso con le proprie mani, perché contraddittoriamente si oppone agli idealisti con una visione che a sua volta scade nell’idealismo.

Personalmente sono convinto che sia le sacralizzazioni che le demonizzazioni non servano ad altro che a rafforzare il ruolo totalizzante che già lo stato possiede e impone. Per questo non aiutano a comprendere bene con che cosa abbiamo a che fare. Esso non è perfetto né assolutamente potente, sia nel bene come nel male, né inviolabile né invincibile, mentre mi sembra già sufficientemente potente per come riesce ad imporsi da quando è stato adottato, senza caricarlo di ulteriori potenze attraverso valenze simboliche che gli attribuiscono un senso di assolutezza. Fra l'altro, mentre nella proiezione mitico/religiosa dio è il creatore di tutto, quindi anche di noi, nella realtà determinatasi storicamente lo stato è più semplicemente una creazione degli esseri umani, i quali per tutta una serie di motivi hanno deciso di costruirlo ed erigerlo sul piedistallo del potere assolutizzante, nella convinzione che servisse a dare ordine e a regolamentare la convivenza sociale. Al di là di qualsiasi convinzione e considerazione è innanzitutto una produzione storica di noi stessi, stabilizzatasi e impostasi nel tempo. Come ogni altra produzione umana che conquista una permanenza nei secoli e nei millenni, è portatrice di grosse proiezioni che sono dentro di noi. Non è un costrutto nato a caso e accidentalmente, bensì il frutto di un lunghissimo travaglio; non astratto dio impostosi dall'esterno, bensì una concreta strutturazione risultata dall'intricata rete delle relazioni sociali, per come si sono impostate e determinate nel corso della vicenda umana. Eppure è un parto molto imperfetto. Scelto per dare ordine e regolare il contesto sociale, è nato con criteri di imposizione gerarchica, staccato dallo stesso corpo sociale, al quale ingiunge il proprio volere per dominarlo, ed è al contempo determinatore di disequilibri, di fattori di disordine e di una regolazione troppo spesso iniqua e parziale.

In proposito è interessante la chiave di lettura proudhoniana, secondo la quale il principio di autorità, intesa come comando, e quello di libertà sono due componenti ineliminabili in eterno conflitto, di cui bisogna tener conto qualsiasi sia il sistema politico. In questo senso lo stato è una proiezione della costante del principio d'autorità, in eterna lotta con quello di libertà che, data la preponderanza attuale dello stesso, è umiliata anche se non annullata. Citando lo stesso Proudhon: *«Il principio d'autorità, principio familiare, patriarcale, magistrato, monarchico, teocratico, tendente alla gerarchia, alla centralizzazione, all'inglobamento, è dato dalla natura, quindi essenzialmente fatale, o divino, se si vuole. La sua azione, combattuta, ostacolata dal principio contrario, può indefinitamente estendersi o ridursi, ma senza mai annullarsi. Il principio di libertà, personale, individualista, critico; fattore di divisione, di elezione, transazione, è dato dallo spirito. Principio essenzialmente arbitrario, di conseguenza, superiore alla natura di cui si serve, alla fatalità che vuol dominare: illimitato nelle sue aspirazioni, suscettibile, come il suo contrario, di estensione e di restrizione, ma ugualmente incapace di esaurirsi per eccessivo sviluppo, come di estinguersi per la costrizione.»*; *«... tutte le costituzioni politiche, tutti i sistemi di governo, ivi compresa la federazione, possono ricondursi a questa formula: "Equilibrio tra autorità e libertà e viceversa."»* (12)

È interessante per due motivi. Primo perché, tenendo conto del fatto che Proudhon è un antistatalista convinto altrettanto quanto Bakunin, a differenza di questi propone una riflessione del tutto esente da forme demonizzanti. Anzi! si pone sul piano della ricerca della comprensione, spinto dalla consapevolezza che il dominio non viene dal cielo e non è in alcun modo frutto della volontà di un dio qualsiasi. Secondo perché, mosso da un euristico bisogno di scientificità, dichiaratamente mira più alla ricerca dell'equilibrio che allo scontro col nemico, al quale fra l'altro non ha nessuna intenzione di sottrarsi, perché sa che il dominio imposto dal principio d'autorità non abbandonerà mai il campo se non costretto. Per tutto ciò cerca di ipotizzare come fare per spostare l'ago della bilancia verso il piatto della libertà da quello ad essa contrario. Ecco perché lo ritengo estremamente moderno ed attuale.

9 d): Senza stato?

La domanda se si può fare a meno dello stato mi occupa la mente da moltissimo tempo e finora sono riuscito a rispondervi soltanto in via d'ipotesi puramente teorica. Rispondo sì per tutti i motivi che ho cercato di mettere in evidenza, anche se mi rendo conto che così formulata è senz'altro mal posta. Se è infatti vero che antropologicamente lo stato non è sorto con l'uomo, ma è apparso solo a un certo punto abbastanza recente della vicenda umana, tanto che per diverse centinaia di migliaia di anni le società umane, parcellizzate in tante situazioni tribali, ne hanno fatto a meno, è altrettanto vero che il suo sorgere è direttamente collegato all'esplosione della complessità sociale e l'aumento della centralizzazione, che corrisponde alla sua natura, è direttamente proporzionale all'aumento di questa complessità. Per essere appropriata, allora la domanda diventa: col progressivo probabile aumento della complessità sociale è possibile fare a meno dello stato, in via di principio e secondo una teoria praticabile?

Per tentare di rispondere, bisogna riprendere alcuni punti già presi in esame. Lo stato sorge ed esiste per il bisogno di accentramento, dettato dalla necessità di esercitare un dominio totalizzante. Sia che rimanga all'interno dei confini territoriali geneticamente legati all'idealità nazionalitaria, sia che si espanda fino a diventare un'entità multinazionale, se non addirittura planetaria, questa sua essenza rimane intatta nei fini e nella realizzazione, che ovviamente tende ad aumentare a livello esponenziale. Per poter esercitare il suo necessario controllo, la centralizzazione statale non può prescindere da pianificazioni, semplificazioni, riduzioni e imposizioni, che però umiliano e sgretolano la complessità e sono a detrimento del rispetto delle differenze. Inoltre per capirlo bisogna estraniarsi da una visione e da un sentire mitico/simbolici, perché non va demonizzato né sacralizzato, più semplicemente vissuto e compreso per quello che è, cioè una macrostrutturazione elefantica che esercita un controllo totalizzante, giustificata dal bisogno sociale di regolazione delle coesistenze, della normazione e della garanzia d'ordine. Abbiamo pure verificato che è la possibilità che si è determinata storicamente e che continua ad essere adottata, come al contempo abbiamo appurato che non permette la messa in pratica di nessun'altra possibilità al di fuori di sé, per la natura assolutizzante che lo contraddistingue. Questa assolutizzazione si realizza per mezzo di un continuo accentramento, finalizzato all'imposizione del dominio attraverso l'esercizio del potere politico. In questo senso va benissimo ciò che sostiene il Poggi, secondo il quale è un modo specifico di istituzionalizzare il potere politico, perché è una definizione esente da assolutizzazioni definitorie e, pur nella sua vaghezza, dà l'idea di una imprescindibile relatività. Una simile relativizzazione permette saggiamente di non considerarlo in sé necessario, ma di comprenderlo per come le cose si sono determinate. Purtroppo le cose si sono determinate in modo tale che viviamo la sensazione di non riuscire più a farne a meno, perché avendo occupato forzatamente tutto lo spazio organizzativo, non riusciamo più a concepire come si potrebbe farne senza, se non in modo del tutto astratto.

Eppure a ben pensarci la sua assenza non sarebbe affatto un male. Lo stato si scontra con l'aumento della complessità perché ha bisogno di semplificare e ridurre. Si giustifica come garante della libertà, della giustizia e dell'ordine per poter gestire tutto. In realtà limita le libertà alle esigenze del dominio; eroga una pratica del diritto che non riesce ad essere giusta né equanime, al limite secondo la legge, in contesti dove le leggi sono conseguentemente funzionali alle strutture di potere vigenti; garantisce l'ordine dei potentati economici, politici e militari, al di fuori dell'equilibrio armonico su cui si dovrebbe fondare la società, essendo causa con sempre maggiore frequenza di disequilibri e di disordini. I garantisti mettono in campo anche la giustificazione che serve per erogare servizi di pubblica utilità, la qual cosa a prima vista può anche sembrare vera. Se andiamo a vedere in modo smaliziato senza addentrarci a fondo, che non è qui il caso, ci accorgiamo che le cose non stanno esattamente così. Nel funzionamento a tutti i livelli di qualsiasi servizio, escluse rarissime eccezioni, l'ingerenza statale è quasi sempre fattore di inconcludenze, disservizi, lentezze inconcepibili, appesantimenti burocratici, inefficienza insostenibile. Là dove funzionano come dovrebbero, è sempre

per merito di autonomie conquistate. Eppure lo stato fa sempre pagare i servizi, che ci siano oppure no, come che funzionino oppure no, fino a far sospettare che la loro erogazione corrisponda soprattutto a una scusa per fiscalizzare, cioè per estorcere denaro ai cittadini. Una impostazione autoritaria che contraddice le stesse leggi del mercato, tante volte esaltato quale riferimento imprescindibile per la conduzione economica. Almeno in teoria la logica mercantile vuole che si paghi se la domanda corrisponde alla quantità e alla quantità dell'offerta, proprio perché la contribuzione deve essere un incentivo, oltre ovviamente alla fonte di guadagno, affinché le cose vengano fatte nel migliore dei modi. Ciò non sembra valido per lo stato che, avendo eliminato ogni concorrenza con il principio totalizzante, può fare ciò che gli pare. Tale situazione è anche una delle ragioni principali per cui in tutto il mondo, compresi i potentissimi USA, gli stati pauperizzano le società che dovrebbero garantire, in quanto ormai rappresentano soprattutto un continuo aumento del debito pubblico e una continua fonte di tassazione. Ormai sono quasi esclusivamente ridotti a una fonte inesauribile di sottrazione di denaro dalle tasche dei cittadini e di dilapidazione della ricchezza pubblica, col fine, evidente e specifico anche se non dichiarato, di mantenere e aumentare il potere per imporre il proprio onnivoro dominio incontrastato.

Per tutte queste ragioni forse sarebbe saggio cominciare a pensare in termini non statuali e aprire orizzonti non monocentrici. Una sostituzione immediata o una soluzione taumaturgica non sono certamente dietro la porta, ma non mi sembra neppure che la permanenza dello stato, ampiamente ultrasperimentata, sia una soluzione. Più che altro dà l'idea di rappresentare un'accettazione dogmatica di una imposizione assolutizzante. Invece di un centro accentratore bisognerebbe cominciare a mettere in campo un policentrismo non accentratore, secondo la logica per cui ogni centro, invece di essere allegoricamente come un buco nero che incamera e divora ogni cosa in un processo di omologazione, sia un riferimento organizzativo utile a realizzare forme cooperative e coordinate. Bisognerebbe euristicamente mettersi alla ricerca di altri modi specifici di istituzionalizzazione del potere politico, questa volta all'insegna del non accentrato e della valorizzazione delle dinamiche della complessità.

NOTE:

- (1) Paul Valéry, *I principi d'an-archia pura e applicata*; Edizioni Guerrini e associati, Milano 1990, pag. 73.
- (2) Weber Max, *Economia e società*, pag. 681.
- (3) Poggi G., *Lo Stato*, pagg. 31 e 146.
- (4) Hobbes T., *Leviatano*, pagg. 111, 121, 122.
- (5) Weber Max, *Economia e società*, pagg. 681 e 682.
- (6) Poggi G., *Lo Stato*, pag. 37.
- (7) Weber Max, *Economia e società*, pagg. 685 e 681.
- (8) Gallino Luciano, *Dizionario di Sociologia*, pag. 462.
- (9) Lourau René, *Lo stato incosciente*, pagg. 33, 130, 139.
- (10) Bakunin Mikail, *Dio e lo Stato*, pag. 129.
- (11) Bakunin M., *ibidem*, pag. 16.
- (12) Proudhon P.J., *Del principio federativo*, pagg. 10 e 11.

Capitolo 10: LA DEMOCRAZIA

Dal punto di vista dell'emancipazione, tutta la vicenda umana si trova caratterizzata da una costante imperniata attorno all'incessante conflitto, vera e propria inesauribile guerra, tra la prevalenza del dominio e l'insorgere del bisogno di libertà per non essere dominati. Nella fase attuale, che data con l'inizio della modernità, l'attuazione del problema politico sembra aver posto sul tappeto, come soluzione realistica di questa costante, la realizzazione di assetti democratici, intesi come momento di equilibrio tra i due termini del conflitto, nell'illusione di gestirli con la mediazione. Il problema però non è affatto risolto e non può esserlo, perché dove c'è prevalenza di dominio al massimo possono esserci forme concesse di libertà dominata, le quali non corrispondono in nessun modo all'effettuazione della libertà. Il conflitto dunque rimane intatto, anche se i modi della sua rappresentazione sono all'insegna della modernità. Più che mai permane e si autoalimenta, foraggiato da una subdola continua operazione massmediologica, tendente a stravolgere la consapevolezza delle significazioni dei termini cui ci si riferisce. Al livello della ricezione di massa, cioè dell'opinione pubblica indotta, c'è la tendenza a perdere progressivamente il senso delle cose della politica attiva. Identificandole si confondono democrazia e libertà, come pure si confonde sempre di più la democrazia col semplice momento del voto. Il lessico e la sintassi teorica usati per riferirsi alle categorie della gestione della questione sociale, oltre ad essere fortemente fuorvianti, sono oculatamente semplificanti e tesi a creare confusione sulle attribuzioni di significato, per annullarne e perderne il senso originario e reale, oltre che realistico. Diviene così importante, anzi indispensabilmente essenziale, stabilire o ristabilire il senso di riferimento, per poi tentare di produrre un'analisi minima all'altezza della comprensione e dell'eventuale proposizione.

Partendo dall'origine etimologica l'operazione appare abbastanza semplice, perché derivata dal greco antico è composta di *demos*, che equivale a popolo, e di *kratos*, che equivale a potere. Tradotta alla lettera, democrazia vuol quindi dire "potere del popolo". Già all'atto della definizione sorgono alcuni problemi interpretativi, in quanto si tratta di chiarire se il potere appartiene al popolo solo formalmente, oppure se questi di fatto lo esercita e come. In entrambi i casi il popolo è comunque detentore di un potere, anche se può succedere che, a seconda di come viene inteso, ne risultino effetti contrapposti. I primi ad occuparsene in modo esteso furono Platone e Aristotele ed entrambi ne diedero un giudizio di valore sostanzialmente negativo. Platone, per il quale la miglior forma di governo è quella aristocratico/filosofica, nel *Politico* la vede come la meno buona delle forme buone e la meno cattiva delle forme cattive, definendola "governo del numero", o "governo di molti", o ancora "governo della moltitudine". Aristotele a sua volta la inserisce in una delle tre possibili forme del governo, secondo la tripartizione costituita da monarchia, oligarchia e democrazia, per cui quest'ultima si oppone alle altre due. Ma la democrazia è vista come una degenerazione dell'ideale *politeia*, corrispondente platonicamente al governo armonico della maggioranza nell'interesse della moltitudine, perché equivarrebbe alla prevalenza dei poveri sui ricchi, mentre una visione armonica vorrebbe una spartizione consensuale e non contrapposta tra ricchi e poveri. Al di là del giudizio di valore, risultante da una visione filosofica precedente, la democrazia viene geneticamente teorizzata come forma di governo che si estende alla moltitudine, che cioè permette a tutti una partecipazione decisionale, indipendentemente dall'appartenenza sociale e dalle condizioni economiche. In altri termini è legata a un principio di eguaglianza politica.

Almeno fino alla fine del settecento, la tripartizione aristotelica rimase il riferimento teorico della riflessione politica occidentale, nel cui ambito la teoria democratica in specifico fu ampliata in almeno due punti fondamentali, che costituiscono la base attorno a cui tuttora continua sostanzialmente a ruotare il dibattito. C'è da tener presente che la forma di cui tenevano conto i greci era quella dell'ecclesia ateniese, un'assemblea di cittadini uomini liberi, nella quale il dibattito si svolgeva faccia

a faccia, per questo passata alla storia come democrazia diretta. Solo durante il Medioevo, in particolare nel *Digesto* e più approfonditamente nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, furono analizzati e chiariti i concetti di sovranità e rappresentanza, distinguendo da una parte tra titolarità ed esercizio del potere, dall'altra tra il potere sovrano, che è sempre del popolo, e i suoi esecutori, i rappresentanti con mandato revocabile e con il compito specifico di eseguire il mandato per cui vengono eletti. Un'altra distinzione fondamentale fu fatta da Bodin tra forme di stato e forme di governo, in base alla distinzione tra titolarità ed esercizio della sovranità, secondo cui se per esempio in uno stato il potere sovrano è monarchico può ugualmente essere gestito attraverso forme politiche democratiche.

Il concetto iniziale, rifacendosi a decisioni assembleari, oltre ad essersi dilatato ha quindi cambiato di qualità, perché l'esercizio della decisione non avviene più direttamente, in prima persona, ma per seconda persona, delegata a rappresentare una quantità definita di persone che, attraverso l'elezione, investono un comune rappresentante a parlare e a decidere al loro posto. Questa concezione esprime la preoccupazione che per principio tutti abbiamo la possibilità di essere coinvolti e partecipi in qualche modo delle decisioni che alla fin fine riguardano poi tutti. Al contempo il metodo di partecipazione elettorale si preoccupa di legittimare, attraverso il mandato con cui viene investito il delegato, la formale partecipazione alle decisioni future. Una preoccupazione e un metodo che continuano a definirsi democratici perché si oppongono a una logica monocratica del potere, giustificati dalla considerazione dell'impossibilità che tutti partecipino in forma assembleare al momento decisionale collettivo. Ammesso infatti che sia possibile, provate a immaginarvi il funzionamento di assemblee di milioni, ma anche di migliaia di individui. Come tante volte i fatti hanno dimostrato, avrebbero il sopravvento fattori psicologici antidemocratici come la demagogia, o lo spirito gregario subordinato a quello leaderistico.

Eppure a monte di tutto vi è contenuta un'ambiguità probabilmente insuperabile, relativa al significato della parola popolo. Se in Grecia, in specifico in Atene, il popolo è circoscritto alla *polis*, che al tempo comprendeva circa 30.000 liberi cittadini, sorretti economicamente da circa mezzo milione di schiavi, nel medioevo e nei secoli successivi il popolo diviene un'entità estremamente vasta, comprendente milioni di persone affinati da identità culturale, linguistica, etnica e possibilmente religiosa, dislocate in diversi centri, villaggi, paesi, città ed oggi metropoli. Già Aristotele si poneva il problema di una costituzione comune a tutte le *polis* greche, mirando ad una identità che oggi si chiamerebbe politico/culturale, attraverso forme federative. Il popolo comprende indistintamente tutti e, pur essendo un concetto d'insieme non sommatorio, non si occupa delle differenze e delle diversità, che con l'amplificarsi quantitativo delle persone tendono inevitabilmente ad ampliarsi, aumentando al contempo la quantità e la qualità degli interessi, dei preconcetti, dei credi, delle visioni e delle volontà. Se pensiamo che già ad Atene la quantità assembleare, che al massimo raggiungeva 5.000 individui, era altamente problematica, al punto da far trionfare con grande facilità la demagogia degli oratori, immaginiamoci in assemblee ben più vaste, difficilissime senz'altro da realizzarsi, se non per concerti o comunque raduni che non abbiano necessità di discussione e riflessione come richiede un'assemblea di decisione politica. Furono proprio le ambiguità, contenute dapprima nell'atto del momento assembleare, poi nel concetto dilatante di popolo, a far sì che la gestione diretta di tutti praticamente da subito fosse ritenuta non percorribile in modo coerente. Costatazione e convinzione che nei secoli, via via che procedeva la riflessione sulle possibilità attuative della democrazia, si sono andate consolidando fino a snaturarne il senso originario, come vedremo fra poco; al punto che ormai oggi si parla esclusivamente di procedura formale, sganciata da ogni contenuto di potere reale. Al di là delle dotte elucubrazioni intellettuali, permane il suo senso originario, definito da una partecipazione decisionale estesa a tutti e, almeno nelle intenzioni, fondata su un principio di uguaglianza politica. Per poter essere, qualsiasi democrazia comunque intesa presume infatti da un minimo a un massimo di

partecipazione al meccanismo decisionale da parte dell'insieme dei componenti il popolo, altrimenti non può esser definita tale.

Non possiamo e non dobbiamo dimenticarci che quando si manifestò e prese corpo, sempre almeno nelle intenzioni, sorse per opporsi e superare ogni pratica e concezione di gestione dall'alto, sia di tipo monarchico che oligarchico, evidentemente perché la logica di sottomissione che queste forme di governo comportano non sono ben accette al popolo, che comunque le deve subire. Al momento del suo sorgere e definirsi nell'attribuzione di senso, la democrazia pone dunque un problema fondamentale per un'eventuale possibilità di soluzione politica: che cioè le decisioni, che sempre riguardano tutti, debbano poter avvenire senza essere subite attraverso imposizioni dittatoriali, o monarchiche, o oligarchiche, che facilmente determinano asimmetrie sociali e sottomissioni insopportabili. Purtroppo pone questo fondamentale problema senza essere stata capace di risolverlo, dal momento che il modo in cui si è finora manifestata non è solo stato incoerente, ma soprattutto incapace di mettere sul tappeto soluzioni efficaci e credibili, per una gestione realmente democratica e a diretta partecipazione popolare. Questa incapacità è dovuta al fatto che la tensione politica si è sempre protesa verso una visione derivata dalla concezione teocratica di un centro sacerdotale, legittimato dalle caste addette e con l'*imprimatur* di decidere per un bene universale, presunto a favore di tutti. È la base su cui si fonda il potere finora manifestatosi, che derivatamente non riesce che ad essere centralizzatore. Ad esso si è sempre opposto un bisogno collettivamente sentito di non sottomettersi, proposto come teorica gestione dal basso, che doveva travalicare e superare quella dall'alto. Il tentativo di spostare il luogo della decisione dal vertice imposto dalle gerarchie al basso delle assemblee è stato insufficiente, anche perché la tipologia delle decisioni è rimasta sostanzialmente intatta. L'inefficienza di questa modalità è diventata così un alibi per giustificare e legittimare la centralizzazione. Se per un monarca o un'*équipe* oligarchica è infatti sufficiente stabilire quale scelta decidere, per una massa composta ed eterogenea è praticamente impossibile fare la stessa cosa, dal momento che l'ammassare in un corpo unico assembleare non serve ad ottenere quell'unità, che è invece naturale in un monarca e facilmente raggiungibile da un'*équipe* organizzata.

Siccome la qualità del decisore è del tutto diversa, addirittura opposta, per quello popolare diventa oltremodo indispensabile trovare delle modalità di gestione, in grado di rispettare la complessità in tutta l'ampiezza richiesta dalla massa partecipe. La modalità identificata risiede nel metodo della rappresentanza attraverso la delega. Solo che esistono sostanzialmente due tipi di delega: quella del potere e quella del mandato. La prima, attraverso il periodico rito elettorale, è di fatto una vera e propria investitura, non permanente e non sacerdotale, bensì caratterizzata da una delega totale senza mandato, in modo tale che il rappresentante eletto viene investito della titolarità, assieme ad altri come lui, di esercitare il potere per un numero concordato di anni, senza altri vincoli che non siano quelli delle leggi vigenti. La seconda al contrario non è un'investitura con delega in bianco a discrezione, bensì l'impegno a rispettare un mandato definito precedentemente da un certo numero di persone, a cui il rappresentante eletto è fortemente vincolato, al punto che se non lo rispetta decade la delega per cui è stato eletto. Due modalità procedurali diverse, non tanto nella forma quanto nella sostanza, che nel momento dell'*iter* realizzativo esercitano una qualità dell'operare talmente differente che in molti casi risulta opposta. L'una è un assenso dell'elettore, che si sceglie addirittura chi lo deve fare, ad essere dominato, l'altra è un esercizio del potere come funzione sociale controllata da organismi popolari. Storicamente si è affermata la delega di potere, mentre la rappresentanza con mandato vincolante non è mai riuscita a divenire pratica diffusa ed operante, se non rarissimamente e in modo molto episodico e spesso contraddittorio. Una grossa giustificazione per non percorrerla, è dovuta senza dubbio al fatto che la delega con mandato è facilmente più lenta, anche se in definitiva è molto più in simbiosi con la complessità del sociale che deve rappresentare. In realtà il problema è ben altro. Nel lungo percorso della vicenda umana, l'esercizio del potere è sempre stato segnato dal senso dell'esercizio del dominio.

Ogni possibile soluzione, qualunque fossero le motivazioni e le tensioni per cui veniva prospettata, in un modo o nell'altro è stata allora indirizzata a riproporre, sotto forme e modalità diverse, appunto l'esercizio del dominio stesso che, oltre a rappresentare una costante di attribuzione di senso del problema politico, è soprattutto una costante culturale di legittimazione.

10 a): La democrazia in una realtà non democratica

Rispetto al problema che stiamo affrontando, il dato di fatto più rilevante con cui dobbiamo fare i conti è che le democrazie moderne, in specifico quelle vigenti, non riescono ad essere democratiche. Per rimanere nell'ambito dei significati, non riescono cioè ad esser "di popolo", forse anzi non vogliono, mentre al contrario sono sempre di più "sul popolo" e, con sempre maggiore frequenza, "contro il popolo". La risposta più ovvia è che nella realtà il popolo non decide da sé e per sé, bensì più semplicemente decide chi deve decidere per lui su di lui. In altre parole, il popolo fa esclusivamente un'investitura attraverso il rito democratico delle elezioni, ma non gestisce né controlla, se non in modo completamente inessenziale e irrilevante, il potere di cui costituzionalmente conserva la sovranità. In questa aporia, non ci sentiamo affatto sollevati dalla magra considerazione che fino all'avvento dello stato democratico non poteva fare neppure questo, in quanto il potere era gestito o monarchicamente o oligarchicamente da investiture sacerdotali secondo il diritto aristocratico del censo.

Una spiegazione e una visione chiare di questo problema le da Schumpeter, capostipite della teoria empirica della democrazia, secondo il quale «...potremmo risolverlo con relativa facilità se fossimo disposti a rinunciare all'idea di un governo di popolo e a sostituirla quella di un governo approvato dal popolo» (1) Un'evidente attribuzione di senso che sposta definitivamente il problema rispetto al momento fondamentale della gestione. Il popolo non ha più il compito di gestire, perché si deve limitare ad acconsentire per legittimare i gestori. Non è più *crazia* del *demos*, ma più semplicemente *crazia* che il *demos* si limita a legittimare e a non osteggiare. Del resto per Schumpeter la democrazia non ha in alcun modo il compito di permettere la partecipazione decisionale estesa all'insieme dei cittadini, per esercitare un potere collettivo che appartenga veramente a tutti. Si limita e si restringe ad essere soltanto un metodo di designazione di coloro che professionalmente avranno il compito di decidere le questioni politiche. In modo esplicito diventa addirittura uno stratagemma procedurale per giustificare, secondo lui il fatto, secondo me l'idea, che in società complesse e differenziate come sono quelle attuali il popolo, pur essendo formalmente il titolare della sovranità, secondo lui non è in grado di esercitarla, secondo me non se ne vuol trovare la maniera. In proposito è sufficientemente chiara questa sua affermazione: «Il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare.» (2) Schumpeter è molto importante perché è diventato un caposcuola molto seguito e molto citato. Per primo ha sviluppato una critica organica a quella che definisce "teoria classica" della democrazia e che ha riassunto in questa formula: «La filosofia settecentesca del metodo democratico si riassume in questa definizione: il metodo democratico è quell'insieme di accorgimenti costituzionali per giungere a decisioni politiche, che realizza il bene comune permettendo allo stesso popolo di decidere attraverso l'elezione di singoli individui tenuti a riunirsi per esprimere la sua volontà.» (3) Com'è noto, propone in alternativa "un'altra dottrina della democrazia", la quale si fonda su presupposti che sono antitetici a quello che per lui è solo un mito ideale forgiato dalla dottrina classica. Il popolo non deve governare né decidere, perché in società complesse e differenziate non può farlo; mette al bando il concetto di bene comune perché ambiguo, indefinibile e non oggettivizzabile in quanto non esiste una volontà generale; il metodo democratico è esclusivamente una procedura atta a produrre un governo, sganciata dai valori tutelati o dagli obiettivi perseguiti; il voto, unico momento popolare, serve solo ad eleggere delle *leadership* politiche, le quali

scendono in campo in una vera e propria competizione per accaparrarsi il consenso attraverso appunto i voti, al pari di qualsiasi competizione di mercato a libera concorrenza, perché sono i *leaders* e non le masse ad essere i veri attivi protagonisti della vita democratica.

Questa concezione basata sulla concorrenza fra diverse *leadership*, ha dato origine a un'ampia scuola di pensiero che, com'era naturale date le attribuzioni di senso in auge, è riuscita ad esercitare un'influenza profonda su ciò che l'occidente intende per democrazia, soprattutto negli ultimi decenni. Secondo Zolo, il modello schumpeteriano fornisce addirittura «...*l'immagine più calzante di quello che ho chiamato il paradigma neoclassico della democrazia pluralistica, così com'è stato sviluppato da autori come Nelson Polsby, William Kornhausen, Raymond Aron, Giovanni Sartori, Ralf Dahrendorf e, in modo particolare, Robert Dahl.*» (4) È quasi evidente come Schumpeter abbia offerto un'occasione teorico/giustificativa che in parecchi aspettavano, per togliere gli orpelli democratici sempre più ingombranti a quella che è l'idea originaria. In poco tempo e da mani esperte, il corpo democratico su cui si era fondata ed era sorta questa modalità di gestione, è stato scarnificato fino veramente all'osso, ridotto ad una scheletro senza più polpa.

Significativa è la rappresentazione che ne dà Sartori con una spudoratezza molto esplicita, sostenendo senza tanti giri di parole che la democrazia è «...*un sistema a finzione maggioritaria prodotto e salvaguardato da un reggimento minoritario.*» A giustificazione di questa sua affermazione, si sente sostenuto dalla supposizione che ciò avviene «...*perché non si può costringere all'iniziativa il gran numero di coloro che trovano più facile e più riposante restare a rimorchio.*» (5) Non gli viene in mente che coloro che stanno a rimorchio lo fanno perché, fra l'altro, si sentono demotivati dall'organizzata finzione partecipativa, perciò preferiscono non partecipare piuttosto che fingere, siccome non trovano uno spazio confacente alle loro esigenze, nel momento in cui a tutti gli effetti sono presenti in ambiti che a ragione pretenderebbero effettivamente decisionali, non meramente partecipativi nel senso molto più blando di consensuali.

In questo panorama senza dubbio svolge una funzione importante Dahl, il quale propone una visione del presente abbastanza problematica. In un certo senso tende ad esaltare la società nordamericana, con una rappresentazione che rischia di essere oleografica. Descrive la democrazia come una specie di pluralismo di più poteri, una poliarchia, secondo una logica per cui la dinamica del mercato dà origine al sorgere di poteri e contropoteri che si bilanciano in continuazione, con il risultato presunto che non dovrebbero riuscire a prender forma autocrazie pubbliche o private che possano prevalere. Ne risulta una molteplicità di luoghi di decisione, forniti di relativa autonomia e che sono perennemente in competizione tra loro. Questa situazione è definita pluralistica in modo inesatto, mentre è più corrispondente al vero chiamarla poliarchica in quanto, più che diversi modi di pensare e di agire a confronto com'è tipico del pluralismo, abbiamo più pretendenti alla gestione centralizzata come è tipico delle *elites*, come è pure più consono alla visione schumpeteriana cui si rifà anche Dahl. Anch'egli, come tutti quelli venuti dopo Schumpeter, si riconosce all'interno della logica leaderistica e ha ben presente la problematica della complessità sociale, ma a differenza del capostipite è convinto che «...*in una democrazia pluralistica si può realizzare il bene comune.*» (6) Sostiene che i vari gruppi di potere, diramati all'interno dei settori sociali esistenti, siano in grado di interpretare ed esprimere le esigenze di massa di una società industriale moderna nel miglior modo possibile, in modo tale che «...*nello stesso modo in cui l'estensione dell'idea democratica allo stato/nazione ha imposto un radicale adattamento e un'innovazione delle istituzioni politiche – la creazione della poliarchia – così nelle poliarchie saranno necessarie nuove istituzioni per far fronte alle esigenze della complessità della politica e della sua elaborazione.*» (7) Si rende anche conto che tale situazione potrebbe condurre a forme più o meno larvate di una tecnocrazia che annebbierebbe la democrazia, eppure continua ad essere convinto, alla fine non si capisce bene perché, che ciò che continua a definire pluralismo e che non è altro che un insieme di poteri centralizzati in competizione, farà sì che l'autonomia reciproca dei gruppi

leaderisticamente organizzati sopravviva. Tutto insomma si svolge schumpeterianamente ai vertici, non al basso come vorrebbe il senso di una democrazia autentica.

Ancora più problematica è la versione che, attraverso un'analisi in più punti spietata, ci offre Bobbio, di cui apprezziamo il travaglio intellettuale e morale, ma di cui non riusciamo a condividere le "realistiche" conclusioni. Bobbio propone sostanzialmente una definizione minima di democrazia, un complesso di regole procedurali in grado di assicurare un contenuto politico minimo, corrispondente alla garanzia dei principali diritti di libertà. Come per Kelsen, anche per lui un sistema democratico coincide con lo stato di diritto, quale garanzia dei diritti che si oppone a una versione legale e burocratica, al di fuori del quale la democrazia non può esistere. Allo stesso tempo è del tutto consapevole del divario esistente tra gli ideali e la realtà, dovuto a una specie di trasformazione implicita, fino ad affermare che quella reale è piena di promesse non mantenute. Non è stata mantenuta la sovranità popolare, soffocata dalla crescita spropositata delle burocrazie pubbliche. Come pure è stato asfissiato il presupposto dell'importanza dell'individuo, considerato a suo tempo essenziale dai teorici del contrattualismo e del liberalismo, dal momento che nelle società attuali il singolo non affiliato a nessuna organizzazione è di fatto privo di soggettività politica autonoma. Sottolinea la prevalenza sempre più soffocante degli specialisti in ogni campo, contrapposta all'aumento di incompetenza del cittadino medio, che suo malgrado deve continuamente a fare i conti con l'aumento della complessità burocratica e tecnocratica. Mette in evidenza come l'opinione pubblica sia altamente contraffatta e manipolata dalle raffinate tecniche di manipolazione del consenso, che rappresentano l'esatto contrario dell'educazione alla cittadinanza e alla partecipazione attiva alla vita politica, promesse a suo tempo dai vari Montesquieu, Mill, Tocqueville. Nota come l'oligarchia non sia stata affatto eliminata, bensì riproposta attraverso il protagonismo elitistico, che in modo esplicito difende interessi particolari. Soprattutto non è stato eliminato il potere invisibile quando, come promesso da tutti i teorici della liberaldemocrazia, il potere pubblico dovrebbe essere in pubblico e, alla faccia della tanto decantata trasparenza, lo stato invisibile non dovrebbe convivere con quello visibile, come normalmente avviene. Secondo Bobbio queste promesse, su cui sono state fondate le democrazie, non potevano, quindi non dovevano, essere mantenute. Gesuiticamente vede il problema nelle aspirazioni e nelle teorizzazioni, non nelle attuazioni, perché, in linea con Schumpeter, pensa che il progetto democratico sia stato ideato per società molto meno complesse di quelle vigenti. Ne consegue che moralisticamente esorta a non chiedere troppo alla democrazia reale, ad accettarla così com'è, perché comunque rappresenta sempre il male minore, in nome del realismo e dell'accettazione della complessità.

Mi sembra indispensabile fare un ultimo breve riferimento a Danilo Zolo perché, con una spietatezza più spregiudicata di chiunque altro si sia fino ad ora espresso, porta alle estreme conseguenze la critica alle basi teoriche classiche, su cui i liberaldemocratici si erano illusi di fondare la democrazia. Critica tutti, da Schumpeter, a Dahl, a Sartori, Bobbio, Kelsen, Popper, per non parlare di Rawls e Veca che vede sostanzialmente come dei moralisti. Rimprovera tutti, ognuno per ciò che gli compete, di non aver completamente abbandonato ogni illusione e speranza rispetto agli assunti, ancora presenti come residui, dei fondamenti liberaldemocratici classici. Il suo punto di riferimento è la complessità assieme alla differenziazione progressive della società e tenta di analizzarle sulla base di una "epistemologia riflessiva", come egli stesso la definisce, che oppone alla teoria empirica della democrazia la quale, con Schumpeter in testa, pretenderebbe di applicare un metodo scientifico rigoroso ai fenomeni politici empiricamente osservabili. Un tentativo che ha la presunzione di essere realista, anche là dove non sono riusciti i fondatori del realismo politico applicato. Il fatto è che nell'esplicitare la sua critica è monotematico, rischiando una vera e propria ideologizzazione: riprende come base sostanziale e unica il tema caro a Hobbes della richiesta di sicurezza per paura, attorno a cui si fonderebbe il modo di organizzare la convivenza collettiva. Esplicitamente afferma: «...il mio tentativo di risposta è che nelle

società moderne la funzione specifica del sistema politico è quella di regolare selettivamente la distribuzione dei rischi sociali, e quindi di ridurre la paura, attraverso l'assegnazione agonistica di valori di sicurezza.» (8) La paura porta al bisogno di ridurre la complessità, la qual cosa renderebbe impossibile, com'è di fatto, la realizzazione dei presupposti classici della democrazia. È una ideologizzazione che assolutizza un aspetto escludendo tutti gli altri. Si può infatti obiettare che se la paura è una componente sociologica non è l'unica, perché per esempio esiste anche lo stimolo ad associarsi, come ad essere valorizzati; le pulsioni e gli stimoli che spingono alla convivenza e all'organizzazione della società sono molti e complessi. Stabilire che uno solo è fondante e attorno ad esso costruire un'intera teoria generale, è altamente riduttivo, addirittura contraddittorio se si pensa che viene posto per comprendere realisticamente la complessità attraverso un'epistemologia riflessiva. Non è un caso che alla fine del suo dotto libro, pur scusandosi di non riuscire a proporci una vera e propria conclusione operativa, faccia riferimento a quello che lui stesso chiama "modello Singapore". Cito le parole che concludono il libro: *«Alle soglie del terzo millennio, Singapore si profila come il modello della più perfetta antipolis moderna, caratterizzata com'è da altissima efficienza tecnologica, largo uso di strumenti informatici, benessere diffuso, eccellenti servizi pubblici (in particolare le scuole e gli ospedali), assenza di disoccupazione, burocrazia efficiente e illuminata, totale mancanza di ideologie politiche e di discussione pubblica.»* (9) Che squallore!

Il quadro teorico di Zolo, assieme alla visione che ne scaturisce, in definitiva non sono che la conseguenza d'un percorso analitico iniziato da Schumpeter, che fin dal suo manifestarsi originario aveva in sé il presupposto di espropriare la teoria democratica di ogni intenzione e contenuto gestionali. Sotto questa angolatura da vari punti di vista è stata completamente spolpata ed anche le ossa rosicchiate, a tal punto da non potere più essere usate per nessun tipo di sostegno. È lo stesso Zolo ad esprimere in modo lampante la fine di questo percorso di detrazione esponenziale: *«Il ricorso alle urne ha semmai lo scopo di regolare i rapporti di forza tra le elites, non quello di condizionarne le scelte. Il principio della leadership esige insomma che la democrazia venga intesa come qualcosa che riguarda assai più le relazioni fra le elites che non le relazioni delle elites con la maggioranza dei cittadini. "Democrazia" è poco più che il nome delle buone relazioni fra i gruppi dirigenti.»* (10)

10 b): È possibile la democrazia?

Questa massacrante pauperizzazione del significato pone un problema ineludibile: ha senso continuare ad usare la parola democrazia? Mi pongo questa domanda, stimolato anche dal fatto che per esempio in Italia oggi tutti si sentono autorizzati e legittimati a riconoscersi all'interno della proposizione teorica liberaldemocratica, compresi gli eredi di ideologie politiche totalitarie e dittatoriali come sono stati il fascismo e il bolscevismo. Espropriata del tutto del suo contenuto genetico, a buon ragione la parola in questione è diventata un contenitore buono per tutti gli usi e consumi, estensibile a chiunque abbia intenzione di arraffare a man bassa all'interno dei sistemi vigenti, dal momento che la deprivazione di significato permette legittimazioni d'immagine insospettabili fino a poco tempo fa. Se riferita ai sistemi politici occidentali vigenti, penso che non sia più consona per esprimere ciò che essi realmente sono. Le varie analisi messe in moto dalla critica schumpeteriana hanno portato alla pauperizzazione della parola nel suo significato, innanzitutto perché hanno analizzato e cercato di scandagliare a fondo le realtà politiche che avevamo di fronte. In questo sono state realistiche e puntuali. Più che analisi della democrazia, rappresentano allora uno studio teso alla comprensione dei sistemi politici occidentali, sorti e sviluppati dalla proposizione e dalla tentata applicazione dell'ipotesi moderna della teorizzazione liberaldemocratica. Com'esse hanno ben messo in evidenza, nel suo farsi per come è avvenuto, il percorso ha poi condotto da tutt'altra parte. Dal momento che sono diventati un'altra cosa, perché allora continuare nell'ostinazione di chiamarli democratici?

Mi sento di poter affermare che la democrazia non è certamente un valore. È altresì una modalità di gestione, una definizione di metodo che può condurre alla realizzazione di certi valori. Il valore fondamentale di riferimento è la libertà possibile, collegata a un metodo che presume di far sì che l'insieme dei cittadini, che compone il popolo, possa decidere in libertà che cosa sia confacente ai propri bisogni e alle proprie volontà. Confondere dunque la modalità con la procedura è il primo grosso errore di Schumpeter e dei suoi epigoni. La modalità è l'insieme dei metodi adottati, la procedura è il modo con cui i metodi vengono adottati. In questo senso la democrazia non può dunque essere un fatto procedurale, bensì una modalità che usufruisce di procedure confacenti e coerenti con essa. Non dovrebbe esistere una procedura, qualunque essa sia, a cui si confà e si adegua un metodo, mentre si definiscono dei metodi per applicare i quali si scelgono determinate procedure in grado di renderli operanti. Anche perché se ci si fa prendere la mano dalle procedure, si corre il pericolo che queste diventino i riti di riferimento, senza tener conto dei contenuti che riescono ad esprimere.

Indipendentemente dalla forma con cui si è inizialmente espressa, la democrazia è nata come manifestazione ed esigenza del potere popolare, intendendo che il popolo ha la gestione politica. Se ciò non si è realizzato non vuol dire che essa cambi di colore e di senso, al limite vuol semplicemente dire che rimane nel limbo delle cose non realizzate. Nel momento in cui si parla di situazione democratica, non ci si può non riferire a una situazione in cui in qualche modo, indipendentemente dalle modalità e dalle procedure di attuazione, il popolo, cioè l'insieme dei cittadini coinvolti, esercita una gestione effettiva. Il potere del popolo significa innanzitutto che questi esercita il potere, in un senso autonomo non certamente eteronomo. Se l'evoluzione dei fatti porta alla considerazione che non avviene, non vuol dire né che non sia possibile sui piani teorico e fattuale, né che abbia cambiato di senso. Più semplicemente vuol significare che non si è realizzato, che cioè non c'è democrazia al di là delle aspettative. Intestardirsi ad usare lo stesso nome per una cosa differente, o è una falsità e una finzione o, cosa non meno grave, una non consapevolezza e un'imbecillità. Credo e sono fermamente convinto che il significato genetico abbia un senso che dev'essere conservato e difeso. Già Aristotele, che vedeva la democrazia come una degenerazione demagogica del perfetto governo della moltitudine rappresentato dalla *politeia*, avvertiva che vivere secondo i dettami della *politeia* non era assolutamente servitù, anzi rappresentava salvezza per sé e per tutti. Anche se è stato Erodoto a inventare il nome, il senso platonico/aristotelico di gestione popolare, cioè di governo diretto dal popolo, rimane quello primario perché esprime la sua vera natura filologico genetica. Così quando parliamo di democrazia ci riferiamo ad una situazione politica per cui l'insieme del popolo ha trovato le modalità di gestione che gli permettono di esercitare il potere. Quando in suo nome avviene il contrario, cioè si usa il popolo per esercitare il potere su di lui, al limite contro di lui, allora la democrazia scompare e se la si usa come termine di riferimento è solo per un fatto strumentale, funzionale a dare un'immagine non corrispondente agli scopi dichiarati. È ciò che sta ampiamente avvenendo nei sistemi politici occidentali.

Il problema vero allora è se una democrazia reale sia possibile, corrispondente al senso che la parola continua ancora ad esprimere. Come ho tentato di mostrare, quelle attuali non ne hanno ormai più nulla se non l'autoreferenza, se è vero, come ritengo che lo sia e come argutamente sostiene Zolo, che neppure l'opinione pubblica, ultimo barlume che dovrebbe sostenere le *elites* cui Schumpeter teneva tanto, riesca in qualche modo ad essere autonoma e degna del nome che le è stato assegnato. Come già da tempo avviene ampiamente negli USA, l'opinione pubblica è costruita dai sondaggi e dalle indagini d'opinione, che la influenzano preventivamente attraverso flussi di cambiamento telediretti e confermati dalla stampa quotidiana. La telecrazia, perverso effetto che forgia consenso e persuasione, al posto dell'indottrinamento e della classica repressione intellettuale delle opinioni, è l'attuale fonte di consenso conformista e conformizzato, che agisce direttamente sulle menti degli individui. *«Il singolo cittadino, titolare del diritto di voto, subisce la pressione di previsioni pubbliche che tendono ad*

autoverificarsi circolarmente escludendolo dall'evento elettorale: la vittoria del partito avversario, data ormai per scontata, scoraggia la sua partecipazione al voto non meno della previsione della vittoria del proprio partito, previsione che rende superflua ogni iniziativa personale. In questo la "sondocrazia" surroga la democrazia, l'immagine anticipa e svuota la realtà rinforzando l'astensionismo e l'apatia politica.» (11) Come già più volte affermato questa non può in alcun modo essere democrazia, mentre è una oligarchia di forze che ideologicamente si rifanno alla liberaldemocrazia, capaci d'imporsi per mezzo di un consenso estorto da un sistema di persuasione sofisticato che, attraverso l'uso massiccio dei media, usufruisce ampiamente di tutte le tecniche e di tutti i ritrovati della tecnologia informatica e telematica.

Una risposta al quesito se sia possibile, ce la fornisce indirettamente Sartori quando afferma in modo esplicito che *«una democrazia intesa alla lettera può essere soltanto una società senza stato e, s'intende, senza surrogati o equivalenti dello Stato».* (12) Il suo *intesa alla lettera* corrisponde al mio "rispettarne il senso", che dal suo punto di vista si colloca al di fuori della realtà. Al pari di tutti gli altri teorici menzionati, il suo punto di vista si fonda sul presupposto dogmatico che assiologicamente lo stato sia imprescindibile, che cioè non è neppure ipotizzabile un'organizzazione sociale complessa, tanto meno un sistema politico, senza di esso. Tanto è vero che subito dopo aggiunge: *«Eppure le democrazie moderne esistono, ...perché si è inteso che il problema di dar loro esistenza comincia esattamente dove il discorso etimologico si esaurisce.»* (13) Il fatto è che non si tratta di un problema etimologico, ma molto più seriamente di senso e di significato, cioè semmai semantico. Se si parla di democrazia, in qualche modo dev'essere possibile riconoscerla rispetto all'oggetto cui si fa riferimento; se ciò non avviene, vuol dire che l'uso della parola non è appropriato. Purtroppo, o per fortuna, il vero problema teorico/politico è che, di questo Sartori ne ha piena consapevolezza, se si vuol parlare di democrazia reale bisogna farlo riferendosi a una situazione che secondo la sua visione dogmatica non è reale: l'assenza dello stato.

Tutti, sia nel campo dell'esplorazione teorica, da Schumpeter a Zolo, sia in quello concreto del professionismo politico, dove primeggiano i vari *leaders*, pur sapendo di non essere conseguenti e di agire in e per sistemi che non sono parte dei presupposti liberaldemocratici, continuano ad usare la parola in questione e a propagandarla, come se fosse il riferimento ideale dei loro intenti e delle loro scelte. Questo diffuso atteggiamento conferma in buona parte il quadro analitico che ho tentato di disegnare. Non possono non farlo, perché vi sono costretti dalla necessità di dare una giustificazione accettabile dalla coscienza collettiva. La parola democrazia, proprio perché continua a veicolare il senso di una decisionalità partecipata e di una gestione non eteronoma, contiene in modo consolidato le possibilità attuative della libertà, della giustizia e uguaglianza, cioè delle categorie teleologiche del problema politico, le quali continuano a rappresentare inequivocabilmente la spinta ideale e giustificativa verso cui il popolo, nella sua globalità, ha bisogno di sentirsi indirizzato. Togliere la finzione e ufficializzare che stiamo andando in senso contrario, rischierebbe seriamente di sgretolare il tessuto psicologico connettivo su cui continuano a reggersi i regimi operanti, autoreferentisi democratici.

Siccome siamo realisti, non ci interessa, anzi osteggiamo, la finzione autoreferente. Ci interessa invece sottolineare che abbiamo appurato che il luogo della democrazia possibile è là dove non c'è stato, cioè l'isola di utopia perché è l'isola che non c'è, perché la presenza dello stato, che totalitariamente occupa il tutto, impedisce che ci sia.

NOTE:

(1) Schumpeter J., *Capitalismo Socialismo Democrazia*, pag. 235.

(2) Schumpeter J., *ibidem*, pag. 257.

(3) Schumpeter J., *ibidem*, pag. 239.

- (4) Zolo Danilo, *Il Principato Democratico*, pag. 114.
- (5) Sartori Giovanni, *Democrazia e definizioni*, pagg. 98 e 74.
- (6) Dahl Robert, *La democrazia e i suoi critici*, pag. 448.
- (7) Dahl Robert, *ibidem*, pag. 508.
- (8) Zolo Danilo, *ibidem*, pag. 62.
- (9) Zolo Danilo, *ibidem*, pag. 212.
- (10) Zolo Danilo, *ibidem*, pag. 181.
- (11) Zolo Danilo, *ibidem*, pag. 195.
- (12) Sartori Giovanni, *Democrazia cosa è*, pag. 30.
- (13) Sartori Giovanni, *ibidem*, pag. 30.

Capitolo 11: L'ANARCHIA

Una revisione dei significati inerenti il problema politico nella sua complessità risulterebbe incompleta, addirittura monca, se non proponessi un'analisi di ciò che al livello dell'immaginario consolidatosi si suppone come la negazione di ogni *archia* e di ogni *crazia*, le quali sono i riferimenti classici dell'universo politico storicamente determinatosi, che fino ad ora abbiamo preso in esame. Mi riferisco all'anarchia.

Da sempre presentata da tutti, esclusi ovviamente gli anarchici, come il nemico simbolico di ogni soluzione politica possibilista, viene artificialmente definita quale sinonimo di caos, inteso moralisticamente e arbitrariamente come una situazione che, oltre ad essere priva di ogni ordine, è immaginativamente foriera di ogni possibile male e di ogni inimmaginabile distruzione. È bellamente usata quasi come lo spaventapasseri della politica, lo spauracchio da cui bisogna assolutamente difendersi, costi quel che costi. Quante volte abbiamo letto o sentito, e chissà quante ne leggeremo e sentiremo ancora, che una scelta politica ripugnante è indispensabile e necessaria perché dobbiamo salvare il mondo dall'anarchia? Ogni tiranno, ogni regime totalitario, ogni apparato di potere in difficoltà, che per sopravvivere attua repressioni brutali e inumane, tra i primi motivi che adduce per giustificare il proprio operato pone sempre quello di impedire il suo dilagare. Al punto che un pensiero disincantato e non conformista, per reazione potrebbe anche dire: se questo è l'ordine che bisogna salvare, mi piacerebbe conoscere il suo contrario, il tanto temuto disordine, cioè l'anarchia.

Chiaramente non m'interessa quest'immagine costruita ad arte, funzionale a creare il mostro immaginario e simbolico da cui difendersi, affinché le masse sottoposte accettino e giustifichino i poteri costituiti. M'interessa invece la ricerca della comprensione profonda dei vari significati, sia veritieri sia attribuiti, che la parola contiene. Soprattutto in un caso come questo, l'assunzione di un senso, che potrebbe poi magari risultare contrapposto a quello originario, corrisponde di più a moti irrazionali generati da paure, inibizioni, insicurezze e mostri interiori annidati nell'inconscio che ad altro. Il mio tentativo sarà quello di pormi oltre l'effetto psicologico superficiale, propinato da un approccio culturale non problematico e manicheo, per cercare di capire cosa ci sta dietro l'apparenza e la strumentalizzazione, al di là dei preconcetti e delle certezze semplificatorie.

Oltre a quello artefatto, usato dalla cultura dominante per esorcizzare i propri fantasmi, ci sono sostanzialmente due modi di interpretarne il concetto, nient'affatto contrastanti tra loro, ma riferentisi a campi diversi del sapere: uno squisitamente filosofico, l'altro specificatamente di filosofia politica. L'uno *an/archè*, l'altro *an/archos*. Il primo si riferisce all'assenza di ogni principio; nel greco antico l'*archè* era il principio originario, la causa prima e a sua volta deriva dal sanscrito '*arc-ha-ji*', che sembrerebbe significare valere, meritare, esser degno, potere. *Archè* è anche la radice di *archos*, che sempre nel greco antico indicherebbe il duce, il condottiero, colui che comanda; chi esercita il comando e conseguentemente dà ordini, non era visto solo nella sua funzione gerarchica, ma anche considerato come guida, una specie di capo spirituale, che proprio per questa caratteristica possedeva le facoltà e la conoscenza intrinseche per ordinare nel modo migliore. L'essere un condottiero trova la sua radice in *archè*, perché significando appunto il principio, si presume contenga la facoltà di dare origine all'esecuzione. Ne deriva che *an/archè* è filosoficamente l'assenza di ogni principio, mentre *an/archos* è la mancanza del comandante, del duce. L'*archia* è così l'esercizio dell'*archos*, cioè l'atto del governare che questi esercita, mentre l'*an/archia* è l'assenza del governo esercitato dall'*archos*. Noi ovviamente abbandoniamo la significazione squisitamente filosofica e ci occupiamo di quella che riguarda la filosofia politica, perché è di questo che ci stiamo occupando.

Per arricchire la nostra ricerca di senso, è interessante cercare di capire come fu usata dai greci che la identificarono per primi. Compare con Aristotele. «*Anche a causa del disprezzo i cittadini si ribellano e attaccano la costituzione, per esempio nelle oligarchie quando quelli che non ne fanno parte sono di*

più (perché ritengono di essere più forti) e nelle democrazie quando i ricchi disprezzano il disordine e l'anarchia, come a Tebe, dopo la battaglia di Enofta, la democrazia si rovinò per il suo malgoverno, e così pure quella dei megaresi vinti per il loro disordine e l'anarchia, e a Siracusa, davanti alla tirannide di Gelone e a Rodi il demo davanti all'insurrezione.» (1) Ad Aristotele serve per indicare una delle cause per cui crollarono le democrazie cui fa riferimento. Per ben due volte menziona in modo distinto “disordine” e “anarchia”, senza porli come sinonimi l'uno dell'altra, ma come due ragioni differenti. Una spiegazione convincente la dà Gallino, perché sostiene che Aristotele si riferisce all'assenza degli arconti in quel momento, confortato in quest'interpretazione dall'uso che ne fanno anche Erodoto ed Eschilo. (2) Gli arconti erano reggitori designati, con compiti sia giuridici che di comando, i quali presero luogo per il progressivo esautoramento del *basilèus*, il re arcaico. *Archon*, la cui radice deriva sempre da *archè*, era un duce provvisorio non permanente. Sempre secondo Gallino l'anarchia, intesa come mancanza degli arconti, creava una condizione di incertezza e di disorientamento, che avrebbe anche potuto sfociare nel disordine, il cui concetto sarebbe però indicato con la parola *afasia*. Da chi fu concepita non fu dunque intesa come caos e disordine, ma come una particolare condizione politica, definita dall'assenza di figure che comandano sugli altri. Il fatto che questa specifica condizione possa far temere che se ne generi il disordine, appartiene alle paure di chi interpreta, è cioè di ordine psicologico e non politico, teoricamente nient'affatto conseguente, solo possibile. Guardando l'altro versante, è del resto possibile che la presenza di duci, capi e capetti generi a sua volta disordine, com'è tante volte successo. C'è un'ulteriore considerazione. Siccome i greci presumevano che il comando fosse conferito a chi aveva anche doti spirituali, in modo che il suo comandare fosse rivolto al bene di tutti, cercavano un rapporto armonico tra se stessi e il capo, vissuto come una guida cui era giusto affidarsi. Contro i tiranni e gli usurpatori che non rispettavano questo modello prima o poi insorgevano. Il trovarsi in una condizione in cui non c'erano guide li rendeva insicuri e li disorientava. Probabilmente è questa la ragione per cui l'assenza di arconti faceva supporre che si sarebbe sfociati con facilità in una situazione di disordine. Non si tratta di una trasposizione meccanica o puramente normativa, com'è stata interpretata ad arte, secondo cui è il fatto in sé di avere una struttura gerarchica che comporta l'ordine in quanto tale, mentre la sua mancanza conduce automaticamente al disordine. Quest'ultima visione potrà senz'altro autoassolvere i poteri oggi costituiti, ma non è affatto rigorosa né utile per la comprensione.

All'interno di un'analisi generale di ciò che è contenuto nel problema politico e di che cosa comporti, nel riferirmi all'anarchia mi attengo a quella che considero l'accezione più rigorosa e più confacente al senso con cui è stata concepita: essa corrisponde a una condizione politica in cui l'atto del governare non è determinato né da arconti, né da re, né da oligarchie di sorta, da nessuna struttura gerarchica di comando insomma, sia essa monocratica o policratica. Più precisamente mi riferisco a una condizione politica in cui il potere è equamente distribuito, in modo tale che se riesce ad appartenere a tutti di fatto non lo possiede nessuno in particolare. Nessuno dovrebbe essere governato da altri in un rapporto di imposizione/sottomissione, mentre si governa insieme agli altri in un rapporto di scambio e reciprocità. Non corrisponde affatto a un'*a/crazia*, cioè assenza totale di ogni potere ed ogni governo, bensì a una specie di *koino/crazia*, cioè al governare assieme e ad avere insieme isocraticamente un potere equamente distribuito. In altre parole, l'anarchia è una condizione politica senza duci e comandanti e una forma di governo senza dominatori che esercitano la forza d'imposizione.

11 a): L'anarchia degli anarchici

Al di là del mio punto di vista, di cui comunque rivendico la certezza e la convinzione, è estremamente importante conoscere ciò che ne pensano coloro che si definiscono anarchici, che hanno vissuto e vivono in funzione della sua realizzazione, o comunque sospinti dall'ideale di una società

immaginata e desiderata, che in qualche modo possa avere le caratteristiche riconoscibili nei principi e nei valori che essi rivendicano. È importante perché non si può prescindere da chi, in contrapposizione alla cultura dominante, la considera come fatto positivo invece che negativo. È essenziale perché, al di là di ogni considerazione, il loro pensiero, che lo si voglia o no, condiziona in modo pregnante il senso e la definizione stessa di che cosa possa essere l'anarchia. Prenderò in esame alcune definizioni e prese di posizione considerate classiche, le quali in qualche modo rappresentano l'insieme delle posizioni e dei pensieri espressi, su un tema così complesso e controverso com'è quello che vorrebbe una società senza capi politici e senza governi centralizzati, senza preti e senza militari, senza coercizione e senza repressione, in altre parole una situazione sociale idealmente libera. Il raggiungimento della libertà, sia individuale sia collettiva, in tutte le sue forme e le sue possibili espressioni teoriche o concrete, ipotizzabili o fattibili, è infatti il pallino inestirpabile di ogni anarchico degno di questo nome, sia esso un teorico, un attivista, un incontrollabile idealista, un irredentibile iconoclasta o semplicemente un aspirante libertario.

Il primo grande teorizzatore di una possibile società senza stato, alla fine del settecento fu Godwin, il quale soprattutto ipotizzò una giustizia non coercitiva applicata. *«Quello che oggi è un miglioramento notevole, se mantenuto inalterato, sembrerà in futuro un difetto e una malattia del corpo politico. Si deve seriamente desiderare che ciascuno sia saggio abbastanza da autogovernarsi senza l'intervento di qualsiasi controllo obbligatorio; e, poiché il governo, anche nella sua configurazione migliore, è un male, lo scopo principale al quale mirare è che se ne abbia quanto meno possibile, compatibilmente con la pace generale della società umana.»* (3) Non è una vera e propria anarchia, sembra piuttosto qualcosa che si avvicina all'ipotesi di stato minimo proposta da Nozick quasi due secoli dopo, considerato utile a creare i vincoli di protezione indispensabili ad ogni società, per cui *«...oltre ad essere l'unico giusto, lo stato minimo non è affatto poco allettante.»* (4)

Invece il primo grande teorico a rivendicare un'identità politica anarchica è stato Proudhon e lo fece nella maniera più limpida e chiara: *«Anarchia, assenza di signore, di sovrano, questa è la forma di governo cui ci avviciniamo sempre più e che l'abitudine inveterata di far dell'uomo la regola e della sua volontà la legge ci fa considerare come il colmo del disordine e l'espressione del caos.»* Nella nota sotto specifica: *«Il significato attribuito di solito alla parola anarchia è mancanza di principio, mancanza di regola; ragion per cui è diventata sinonimo di disordine.»* (5) Condivido pienamente il senso che propone, anche se trovo inaspettatamente ingenuo proclamare che sia la *forma di governo cui ci avviciniamo di più*. I fatti hanno dimostrato l'inconsistenza di una simile convinzione, la quale non può che essere comprensibile alla luce dell'atteggiamento estremamente determinista, che pervadeva il periodo storico in cui visse Proudhon.

All'opposto Bakunin ha una visione molto meno rigorosa, carica di idealismo e di tendenziale assolutizzazione, quasi mistica, determinata probabilmente dall'essere, com'egli stesso sostiene, un fanatico della libertà. Antidio e antistato per eccellenza ha scritto moltissimo, sottoforma di lunghissimi saggi e di lunghissime lettere, molte delle quali motivate dalla polemica nei confronti degli avversari ideologici, facendo continui riferimenti non definitivi all'anarchia, che per lui s'identifica in toto con la più assoluta libertà a livello politico e sociale. Tra tutte scelgo due citazioni, che esprimono esemplarmente il modo di intendere e di proporre lo spirito sovversivo che motivava la multiforme operatività organizzativa del nostro Bakunin. *«È il trionfo dell'umanità, è la conquista e il compimento della piena libertà e del pieno sviluppo materiale, intellettuale e morale di ciascuno, attraverso la organizzazione assolutamente spontanea e libera della solidarietà economica e sociale, il più completo possibile, fra tutti gli esseri umani che vivono sulla terra.»* (6) *«Distruzione di tutti gli stati, annientamento della civiltà borghese, spontanea organizzazione dal basso in alto mediante libere unioni, organizzazione della plebe lavoratrice senza più catene, di tutta l'umanità affrancata, creazione di un nuovo mondo di tutti gli uomini.»* (7) Non sono definizioni, bensì proclami, all'interno

dei quali la cosa più importante è la scelta di lotta per abbattere ed eliminare il nemico, rappresentato e identificato nello stato, avuto ragione del quale non ci saranno più problemi alla realizzazione più completa e assoluta della libertà. Siamo lontani, molto lontani, da una visione problematica della complessità sociale, come ritengo sia indispensabile.

Ancora più carica di tensione mistica, al punto che può sembrare a un passo dallo sfociare nel visionario, è la definizione proclamatoria di Cafiero, discepolo prediletto di Bakunin. Inviato a suo tempo in Italia da Engels date le sue origini pugliesi, per arginare il dilagante bakuninismo all'interno della prima internazionale, fu letteralmente conquistato da colui che avrebbe dovuto combattere e ne divenne un fervente apostolo, forse il più fidato. *«Dunque, se per noi libertà è uguale all'anarchia e eguaglianza al comunismo, la nostra formula rivoluzionaria sarà: (Rivoluzione) + (Libertà ed Uguaglianza) = (Anarchia e Comunismo). Anarchia e comunismo, come forza e materia, sono due termini che dovrebbero formare un termine solo, perché essi esprimono collettivamente un solo concetto.»* *«Anarchia vuol dire assenza di potere, assenza di autorità, assenza di gerarchia, assenza di ordine prestabilito – ordine stabilito dai pochi o dai primi, che è legge pe' molti e pe' secondi.»* *«Oggi, l'anarchia ha un carattere aggressivo e distruttivo: domani avrà un carattere preservativo e protettivo. Oggi è rivoluzione diretta: domani rivoluzione indiretta, impedimento della reazione.»* (8) In queste parole c'è una determinazione messianica, una certezza di tipo quasi millenaristico, come chi non ha dubbi sul verbo che propina con enfasi. Non traspare dubbio alcuno e la formula, in quanto tale priva di ogni problematicità fino a renderla irrealistica, si staglia con la netta limpidezza fenomenica tipica di una formula chimica. È tipico di chi possiede la forza ascetica di una fede incrollabile.

Ineludibile ed essenziale in proposito è il pensiero espresso da Errico Malatesta, grande saggio dell'anarchismo. Ineludibile perché, in un certo senso, sta in mezzo tra la tendenza millenarista e profetizzante e quella che tenta di affrontare il problema con razionalità. Essenziale perché dà l'idea che sottintenda il tentativo di definirne il senso, cercando di tener presente tutte le tendenze che contiene storicamente. *«Anarchia è parola che viene dal greco, e significa propriamente senza governo: stato di un popolo che si regge senza autorità costituite, senza governo.»* (9) All'apparenza c'è un'inesattezza nominalistica, in quanto l'atto del governare, come abbiamo visto, è una funzione insopprimibile in qualsiasi tipo di società, compresa quella anarchica, che al posto di un governo centralizzatore e autoritario tenterà di realizzare forme autonome non eteronome. Ma ciò più che altro dipende dall'accezione che Malatesta dà del governo: *«Per noi, il governo è la collettività dei governanti; ed i governanti – re, presidenti, ministri, deputati, ecc. – sono coloro che hanno la facoltà di fare delle leggi per regolare i rapporti degli uomini fra loro, e di farle eseguire; di decretare e riscuotere l'imposta; di costringere al servizio militare; di giudicare e punire i contravventori alle leggi; di sottoporre a regole, sanzionare e sorvegliare i contratti privati, di monopolizzare certi rami della produzione e certi servizi pubblici, o, se vogliono, tutta la produzione e tutti i servizi pubblici; di promuovere o ostacolare lo scambio dei prodotti; di far la guerra e la pace coi governanti di altri paesi; di concedere e ritirare franchigie, ecc. ecc. I governanti, in breve, sono coloro che hanno la facoltà, in grado più o meno elevato, di servirsi della forza sociale, cioè della forza fisica, intellettuale ed economica di tutti, per obbligare tutti a fare quello che vogliono essi. E questa facoltà costituisce, a parer nostro, il principio governativo, il principio di autorità.»* (10) Questo non è l'atto del governare puro e semplice, bensì la diretta espressione dell'esercizio del dominio, perché non ha nulla della funzione sociale, mentre ha tutto della struttura impositiva. Per usare un'altra accezione terminologica, pure portatrice di un senso equivalente, diremo allora con Malatesta, più che assenza di governo l'anarchia è assenza di dominio, perché esclude che la funzione del governo sia inclusa nella relazione comando/obbedienza, tipica del voler imporsi per dominare. Solo così riusciamo ad essere completamente d'accordo.

Però il contributo maggiore datoci da Malatesta risiede nella critica, puntuale e tuttora attualissima, che sviluppa nei confronti della visione kropotkiniana, proposta dalla ben nota definizione seguente: *«L'anarchismo è una concezione dell'Universo basata sull'interpretazione meccanica dei fenomeni, che comprende tutta la natura, inclusa la vita delle società umane e i loro problemi economici, politici e morali.»* (11) Con grande sottigliezza il nostro Errico ci dice che *«...questa è filosofia, accettabile o meno, ma certamente non è né scienza, né l'Anarchia.»* E aggiunge: *«L'anarchia invece è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi secondo la volontà umana.»* (12) Il principe Kropotkin, passato alla storia come grande scienziato riconosciuto a livello internazionale e come uno dei massimi teorici dell'anarchismo, si fece prendere la mano dallo scientismo positivista dell'epoca in cui visse e, seppur con grande candore e onestà, tentò di equiparare l'anarchismo e l'anarchia alle concezioni della scienza allora in auge. Con grande intuito e prontezza teorica, Malatesta capì l'inghippo e pose un limite a questa visione positivista e irrealistica, proposta da una delle menti più influenti dell'anarchismo mondiale. Chiari che l'anarchia non ha nulla a che vedere con nessuna corrente filosofica e scientifica, visione del mondo o metodologia di scienza. Al contrario la prospettò come una scelta politica della specie umana, che può essere fatta o elusa, ma che soprattutto non è necessaria e non ha nulla di necessitante da cui, cadendo in contraddizione, bisogna dipendere. Essa resta ed è una condizione politica non necessaria, definita da un modo di organizzare la soddisfazione dei bisogni senza capi, senza padroni, senza re e senza preti che pretendono di avere il potere spirituale sulle menti. In qualsiasi modo è una scelta non obbligata, alla quale forse si perverrà quando non si vorrà più una situazione di dominio, perché si sarà stanchi di subire, e perché le strutture di potere esistenti saranno ormai troppo onerose, o ancora perché tutte le soluzioni interne alla vigente logica del dominio, una dopo l'altra, si saranno dimostrate inefficienti per risolvere i problemi impellenti e ineludibili dell'umanità.

Questa brevissima e incompleta rivisitazione dell'anarchia degli anarchici, risulterebbe estremamente manchevole se non facessi nessun riferimento al pensiero individualista, che ha sempre avuto una notevole importanza qualitativa. Ogni pensiero individualista anarchico ha una sua rilevanza specifica e non è omologabile o assimilabile in alcun modo a quello di altri, per quanto possa essere ritenuto simile. Nonostante ciò, reputo particolarmente significativa e in un certo senso rappresentativa, l'elaborazione teorica sviluppata da Emile Armand. Venuto da un'educazione familiare visceralmente anticlericale, per otto anni militò nella setta religiosa dell'esercito della salvezza, da cui ne uscì profondamente cambiato per il suo spirito critico molto vivace e per una tensione insopprimibile verso la libertà. La sua non è una visione politica, mentre fu oltremodo interessato a un anarchismo filosofico e di pratica esistenziale. Non gli importa la rivoluzione sociale, che per tanti versi anzi osteggia, tantomeno la poco probabile vittoria insurrezionale delle masse, che vede addirittura assimilabile a qualsiasi altra guerra, bensì l'atteggiamento etico ed esistenziale dell'individuo il quale, con l'esempio del suo modo di vivere, dovrebbe rappresentare uno stimolo per altri individui a cercare forme non autoritarie di socializzazione. *«Praticamente si può, almeno così a noi sembra, considerare come anarchico ogni individuo che dal proprio temperamento o riflessione seria, cosciente, è condotto a negare, a ripudiare ogni autorità o coercizione che è al di fuori di lui, sia questa autorità d'ordine governativo, etico, intellettuale od economico. Si può ancora dire che è anarchico chiunque ripudi coscientemente la dominazione dell'uomo o dell'ambiente sociale sull'uomo, nonché il suo corollario economico: lo sfruttamento dell'uomo per opera dell'uomo e dell'insieme sociale.»* (13) Posizione nobilissima, da tenere continuamente presente nella conduzione quotidiana del nostro esistere, perché tende a far sì che ogni soggetto sia valorizzato in tutta la sua validità individuale, per cui non accetta e combatte ogni sopruso su di sé, ponendosi con la forza della sua saggezza e consapevolezza. Ma non si pone il problema che più ci sta a cuore, perché non gli interessa e non lo ritiene rilevante, quando invece per noi è essenziale: se cioè l'anarchia sia un'ipotesi politica di organizzazione e di gestione del

corpo sociale plausibile, realistica e soprattutto auspicabile. Questo è il punto vero e concreto su cui stiamo discettando e su questo versante continuiamo la nostra riflessione, alla ricerca di ipotesi che trovino un senso soddisfacente e una plausibile, supposta e supponibile realizzabilità.

11 b): Ordine e caos

L'ostacolo principale che si è sempre frapposto e continua a frapporsi a qualsiasi tentativo di attuazione delle ipotesi politiche volte a una libertà senza dominio, non appartiene all'ordine teorico. Su questo piano anzi l'anarchismo è sempre riuscito a mantenere una dignità sorprendente, dal momento che da circa un secolo e mezzo continua a trovare simpatizzanti e aderenti, nonostante i suoi continui fallimenti. Il suo insuperabile limite semmai risiede nell'essere sempre stato marginale, a parte il periodo catalano della rivoluzione spagnola del '36, mentre la sua proposizione contiene l'ambizione all'universalità e quindi necessita della partecipazione collettiva dell'insieme sociale. Marginalizzato, pur continuando a sopravvivere con maggiore o minore fortuna, si trova così costretto in argini che, nolente, lo ghettizzano e non gli permettono di prendere quell'ampio respiro di cui avrebbe bisogno, per riuscire a fare il salto di qualità che gli permetterebbe di diventare operativo. L'ostacolo principale è piuttosto di ordine psicologico e immaginativo: è l'idea supposta che nella realtà favorirebbe il massimo del disordine e dell'incontrollabilità. Millenni di cultura all'insegna del senso del dominio hanno educato le genti in modo tale che, quasi irrimediabilmente, per accettare di vivere in società bisogna avere un'organizzazione di controllo dall'alto, perché l'ordine costituitosi ed operante è comunque ritenuto necessario per avere un minimo di possibilità accettate ai fini della complessa convivenza del vivere sociale. Essendo un'estrema alternativa radicale al presente stato di cose, sempre immaginativamente l'anarchia cambierebbe talmente tutto, che fra le altre cose verrebbero meno le basi fondamentali del nostro esistere quotidiano, su cui abbiamo costruito con tanta fatica le nostre sicurezze. In altre parole spalancherebbe le porte alla possibilità dell'ignoto, che fa paura e appare come un baratro senza fondo. Nell'immaginario consolidatosi corrisponde all'idea di un disordine insopportabile e terrorizzante, vero e proprio deterrente psicologico messo in campo da chi esercita il dominio e lo vuole conservare, consapevole com'è che la paura del disordine porta spontaneamente ad aggrapparsi all'ordine vigente, perché, nonostante ciò che è, continua comunque a regalare le sicurezze di cui si ha bisogno. Ordine e disordine vengono emotivamente vissuti come categorie assolute e contrapposte, in modo tale che l'ordine, sempre pensato in quanto tale rispetto al suo contrario, contenga sempre il buono, mentre il disordine, sempre pensato come assenza totale del primo, per questo fatto non può che essere cattivo. È un irrazionale manicheo, il quale non può che condurre al più completo rifiuto del disordine, vissuto e rappresentato come puro caos, quindi all'accettazione dell'ordine che c'è, indipendentemente da com'è.

Per ristabilire un senso che ci soddisfi, penso sia opportuno uscire da questa emotiva contrapposizione manichea, per cercare di vedere la questione da altre possibilità di osservazione. Innanzitutto cominciamo a non considerare più il disordine solo e semplicemente come pura mancanza di ordine, che detto così trasmette il significato assoluto e limitante di totale mancanza. A ben riflettere invero il disordine è il risultato della scomposizione di un ordine precedente, in modo tale che corrisponde molto di più a un "non ordine" che a una "totale mancanza" dello stesso. In secondo luogo non esiste l'ordine come categoria assoluta, mentre ci sono insiemi catalogati e impostati secondo determinati ordini, che per questa condizione sono convenzionali e arbitrari. Essendo specifici e peculiari perché riferiti a parti e momenti di realtà isolabili e identificabili, presumono di non essere mai unici e che quindi ce ne siano altri possibili. Quando metto ordine infatti catalogo, classifico e dispongo secondo schemi funzionali, che sono però arbitrari perché scelti tra altri diversi, perché li ritengo più confacenti a quello che mi

propongo. Un ordine vigente perciò non è mai il solo possibile, bensì quello messo in atto, che permanendo si è consolidato.

Questa premessa permette di affrontare la questione in ben altra maniera. Il rapporto fra i due termini non è più all'insegna di una contrapposizione astratta, che comporta la sacralizzazione del primo e la demonizzazione del secondo; al contrario è visualizzabile come una relazione di assestamento. Il disordine comincia ad essere visto come una concreta messa in crisi di un ordine consolidato, perché lo disaggrega, decompone, scombina e sconvolge, determinando con questo fare scompositivo una situazione completamente diversa da quella precedente. Da un ordine consolidato si passa a una fase di scombussolamento dello stesso, che per ciò stesso diventa la premessa di una successiva ricomposizione secondo un altro tipo di classificazione e disposizione, determinatrici potenziali di un nuovo ordine successivo al precedente. Il disordine diventa complementare all'ordine e l'uno è funzionale all'altro. Al contempo non fa più paura perché diventa fattore di costruzione, non più vissuto come esclusivo momento di distruzione, come nella rappresentazione demonizzante.

È interessante la definizione che l'Abbagnano dà del caos: «*Propriamente: abisso sbadigliante. Lo stato di completo disordine anteriore alla formazione del mondo e dal quale tale formazione s'inizia, secondo i mitologi.*» (14) Un universo che sbadiglia è senz'altro annoiato, perché non riesce a far succedere nulla; poi quasi d'incanto succede il tutto, perché dal *completo disordine anteriore* inizia la formazione del mondo. Una visione mitologica che, nella sua allegoria, trova una notevole convergenza con le ultime ipotesi teoriche della scienza fisica. In proposito una riflessione interessante è quella di Marco D'Eramo: «*Una delle scoperte più interessanti è infatti che, nelle zone in cui il comportamento del sistema è caotico, compaiono isole di ordine, secondo certi ritmi. E dentro le isole di ordine, in alcune zone si riproducono regioni caotiche, con dentro isolette di ordine ancora più piccole. In queste isole, il comportamento del sistema torna ad esser prevedibile e lì tornano ad esservi traiettorie ordinate... Queste zone di disordine rivelano, per così dire, "una struttura ordinata del disordine"; e in questa struttura del disordine, appaiono zone di ordine. Se prima era l'ordine deterministico che generava il caos, ora è il caos che produce l'ordine.*» (15) Come per i mitologi la formazione del mondo s'inizia dal caos, nel movimento dell'infinitamente piccolo, studiato dalla fisica nucleare, è *il caos che produce l'ordine*. La visione matematica di una fenomenologia lineare, prospettata dal matematico Laplace, sembra ormai decaduta, soprattutto nella sua prospettiva di assicurare la visione di un ordine determinato che sorregge il mondo. Alla base del movimento della materia e delle cose c'è una dinamica caotica, tale per cui non è possibile nessuna predizione esatta, ma solo l'identificazione di un numero molto esteso di possibilità, le cui combinazioni sono indecidibili perché casuali, non possono cioè essere decise a priori. Al limite si può solo stabilire l'arco molto vasto di queste possibilità, una sola delle quali accadrà imprevedibilmente. In questo modo fortunatamente l'universo non sbadiglia più, perché il suo movimento imprevedibile e indecidibile è un continuo potenziale fattore d'ordine che, una volta apparentemente consolidato, sarà caoticizzato e rimesso in movimento.

Tutti i paradigmi scienziati attorno ai quali si era abbarbicato il positivismo ottocentesco sono crollati miseramente. Ora sembra che non abbia veramente senso cercare di conoscere le eterne leggi della natura dei fenomeni, intesi come capaci di riproporsi con esattezza identificabile matematicamente ogni volta che si verificano cause determinate. Ciò che invece è effettivamente determinabile è il tipo di imprevedibilità del modello, ovvero l'ambito specifico delle innumerevoli possibilità in cui accadrà l'evento nel momento in cui prenderà forma e corpo, non certamente come esattamente avverrà. In altre parole, «*... se non è possibile rappresentare un ordine, è però definibile una forma ben determinata di questo disordine. Come si vede, si passa dalla previsione di un evento specifico, alla previsione di un processo.*» (16)

Questa visione delle dinamiche che sottende agli eventi e ai movimenti nel loro manifestarsi, a ben riflettere ha delle strette correlazioni con ciò che accade a livello politico, dal momento che in sé non

esistono ordine né disordine, se non come idea che ce ne siamo arbitrariamente fatti. Quando definiamo un assetto ordinato, se lo guardiamo da un altro punto di vista, con giustificazioni egualmente valide può essere visto come disordinato; e viceversa. È il nostro stato emotivo e l'irrazionalità degli apriorismi consolidati a stabilire che è meglio l'uno o non è possibile l'altro, che si deve mantenere il consolidato o impedire a tutti i costi di sperimentare qualcosa d'altro che lo metta in crisi, addirittura lo sotterri. Poi, come spesso succede, gli eventi ci prendono la mano e, ansando, tentiamo inutilmente di inseguirli, sempre assillati dall'idea, sempre irrazionale ed emotivamente determinata, che bisogna rifuggire dal supposto disordine perché ne abbiamo paura, per tentare di ristabilire l'ordine a tutti i costi, magari così raffazzonato che non può che manifestarsi in un modo talmente caotico, che alla fin fine non ci soddisfa e sentiamo il bisogno di liberarcene. Usciti dalla logica delle proiezioni emotive, che ci rappresentano i movimenti caoticizzanti come qualcosa di insopportabile perché psicologicamente ci tolgono le sicurezze acquisite, cominciamo a vedere il disordine non solo dal lato della destrutturazione, ma come insieme di dinamiche in atto, potenziali portatrici di un nuovo ordine successivo a quello destrutturato. Il nuovo non sorge mai già impostato e definito, se non come remotissima possibilità esclusivamente teorica. Anche al livello dei mutamenti sociali e politici, prima di pervenire a una sua omeostasi capace di permanenza, ovviamente endemicamente instabile e non eterna, il nuovo è preceduto da un numero imprecisato e non determinabile di manifestazioni caotiche, che contengono la ricerca di un assetto soddisfacente. Liberandosi dalla paura dell'ignoto, in questa ottica il disordine andrebbe visto come fattore di un potenziale equilibrio, come ricerca di un'altra situazione omeostatica della società. *«Il mondo dell'equilibrio è un mondo omeostatico, ove le fluttuazioni sono tenute a freno dal sistema.»* (17)

11 c): È possibile l'Anarchia?

Bollata come assurdità teorica ed usata come esorcismo per allontanare le paure, alimentate ad arte, di un terrificante caos immaginato insopportabile, l'anarchia è dunque stata cacciata nel limbo delle impossibilità pratiche. A priori è stato deciso che non è auspicabile né fattibile, in più d'un caso diventando addirittura il demone immaginario da cui difendersi. Una persuasione funzionale a giustificare l'accettazione di ogni nefandezza, anche di regimi totalitari inaccettabili sotto ogni punto di vista. Di fronte a queste suggestioni razionalmente inaccettabili, mi sembra indispensabile porre alcuni interrogativi problematici. Dal momento che non è ancora stata sperimentata, per cui non ci sono elementi di realtà per poterla analizzare, come si fa a sostenere a priori che non è praticabile, usufruendo unicamente di argomentazioni suppositive? Ammettiamo per assurdo che fosse operativa, in modo che potremmo vederla all'opera e capirla nella sua concretezza. Per come fino ad ora è stata proposta, non ci sarebbero atti di dominio, prevaricazioni, ingiustizie intollerabili, iniquità, privilegi, diseguaglianze oltre ogni misura, come pure non ci sarebbe chi comanda e decide per gli altri imponendo con la prepotenza la propria volontà; si tratterebbe comunque di una situazione sociale tendenzialmente armonica ed equilibrata, fondata su principi di libertà ed eguaglianza reali, possibili per l'assenza dello sfruttamento economico e di gerarchie impositive nei rapporti di organizzazione politica. Suppongo tutto ciò perché è il quadro storicamente presentato dagli anarchici che per essa hanno lottato. Senza ombra di dubbio, se esistesse sarebbe appetibile ed auspicabile, proprio per le caratteristiche realizzative con cui viene proposta. Essendo sempre stata presentata dai poteri dominanti come un'esplosione di caos incontrollabile, al contrario ha agito sulla paura e continua ad essere immaginata non desiderabile. Dal momento che, se ci fosse, conterebbe un alto grado di elementi che la farebbero appetibile, c'è da chiedersi perché non valga la pena di tentare una sua attuazione. Il rischio calcolato suggerisce la sensatezza della prova, perché nel caso funzionasse avremmo finalmente trovato una situazione con elevata probabilità di essere più gradevole di quella attuale, mentre nel caso

contrario, dal momento che non conterebbe strutture coercitive ed oppressive, non ci dovrebbero essere molte difficoltà e resistenze ad abbandonarla, per tornare nel mondo politico concettuale cui siamo avvezzi, magari un poco riformato.

Oltre la proiezione emotiva che produce paura, ragione di fondo per la mancanza di spinte collettive sufficienti, un'altra causa fondamentale della resistenza a non cimentarsi nella prova è la presenza organizzata delle strutture statuali, che come abbiamo visto per loro natura tendono ad occupare il tutto, impedendo l'esistenza contemporanea di ciò che può essere altro da loro. Ritengo anzi che questa sia la ragione politica di fondo per cui l'anarchia sia considerata inapplicabile e insopportabile. Essendo infatti immersi e sommersi nell'universo onnivoro della centralizzazione statalista, che è anche impostata per non permetterci di uscirne, diventa immaginativamente inconcepibile farne a meno, perché una simile pregnante presenza è soprattutto generatrice e attributrice di un senso onnicomprensivo e totalizzante, capace di proporre e disporre un'unica lettura, la sua, dei processi e delle dinamiche sociali. Eppure dobbiamo cercare di entrare in un ordine concettuale diverso, che tendenzialmente appartiene appunto all'ordine della libertà, perché per come è stato concepito è collocabile oltre la logica centralizzatrice ed è in sé altro dalla pratica statale. Riprendendo il senso originario proposto, l'anarchia è una condizione politica in cui l'atto del governare si esplica attraverso forme di gestione che escludono gerarchie impositive, né monarchiche né policratiche, e in cui i soggetti non vengono eterogovernati, bensì gestiscono insieme il tutto in un rapporto di scambio e reciprocità. Non a caso avevamo identificato in essa le due caratteristiche qualitative corrispondenti all'*isocrazia*, cioè al potere equamente distribuito, e alla *koinocrazia*, cioè un potere non ripartito in parti uguali separate perché condiviso e praticato insieme, secondo un concetto di unità ecologica. Le sue possibilità realizzative risiedono dunque nella capacità di elaborare forme organizzative non centralizzate, in grado di permettere lo scambio e la reciprocità delle decisioni e insieme il coordinamento delle stesse.

Tutto ciò diventa possibile se si esce da una visione piramidale e centralizzatrice dell'insieme del corpo sociale. Non è affatto scontato, ma solo supposto forse perché è l'unico modo finora permesso, che un'unità culturalmente strutturata debba essere per forza organizzata secondo un modello centricodipendente. Ha senso dove una parte ha interesse a controllare il tutto, mentre dove questo interesse viene meno diventa insensato. Innanzitutto perché il centro ha una valenza e una giustificazione squisitamente culturali: non esiste come dato e non può neppure essere identificato perché non esiste a priori. Dev'essere inventato e collocato del tutto arbitrariamente. Non è perciò necessario se non su un piano puramente suppositivo e assiomatico. La centralizzazione infatti è un'opzione inventata, esattamente come il suo opposto. Dipende da cosa si vuole fare e verso che cosa si finalizza l'apprestamento di un modello strutturale.

Nel caso dell'anarchia, che si realizza in assenza di dominio, diventa indispensabile la scelta di modelli acentrici, o al massimo policentrici, intendendo per centro non tanto una struttura di controllo, quanto un punto di riferimento in coordinazione con altri equivalenti. Teoricamente una simile impostazione contiene alcune qualità non sottovalutabili. Permette la messa in atto di più possibilità decisionali contemporaneamente, in modo che sarà la pratica stessa a dimostrare quale decisione sia più consona agli scopi da raggiungere. La logica centrista tuttora vigente, ha sempre una sola decisione preordinata secondo la funzionalità del centro; se risulta controproducente per le singole parti che coinvolge all'atto della sua applicazione, viene comunque imposta per la logica insita nel rapporto comando/obbedienza, determinando un'enorme dispersione di forze e di energie per eventuali successivi correttivi e per la reattività sociale che produce, essendo di conseguenza fattore di un elevato livello di entropia sociale. Penso a cose come organizzare un parco giochi, o un qualcosa di specifico che interessa un quartiere di una grossa città, oppure dove collocare o come fare un asilo. Se a decidere è la parte interessata, lo realizzerà secondo i bisogni che essa stessa ha in quel momento e facendo

conoscere il modello che esprime alle altre parti con cui è in contatto, le quali a loro volta avranno realizzato o realizzeranno con diversità specifiche. In una logica di coordinamento e di confronto, la differente qualità delle diverse esperienze mostrerà quali innovazioni, correzioni e cambiamenti sia giusto applicare nel modo più plausibile. Al contrario nella logica centralista è il centro che decide secondo le sue modalità e utilità e le singole parti si devono adeguare alle sue direttive, anche quando non lo reputano confacente. Nel caso di un progetto unico coinvolgente più parti contemporaneamente, come può essere la costruzione di una strada o di una ferrovia, ogni singola parte per quello che la riguarda porterà le proprie esigenze, le quali verranno valutate e coordinate fino a realizzare il progetto complessivo, che avrà tenuto conto di ogni componente e sarà il risultato di scambi reciproci coordinati. Nella logica centralista l'esigenza del centro si impone sulle singole parti controllate, le quali si devono adeguare e devono essere funzionali ad esso. In quella acentralista, quando c'è, è un centro di riferimento per realizzare attraverso la coordinazione nel modo più armonico possibile le esigenze delle singole parti, in modo tale che il centro diventa una risultante funzionale all'insieme.

Si potrebbero fare molti esempi e riferimenti su cui ipotizzare come sia possibile un livello di gestione acentrica rispetto a quello centrico, ma ritengo che non competa a questa riflessione una casistica dettagliata di questo tipo. Qui mi interessa evidenziare soprattutto che cosa qualifica il principio di gestione acentrica futuribile e in che modo si differenzi e si contrapponga a quello centrico. Un'altra ipotetica qualità che caratterizza la non centralizzazione è una certa elasticità sperimentale, per cui ogni norma o regola non è mai definita in modo assoluto, ma con implicito lo stimolo ad essere modificata a seconda dei suggerimenti provenienti dall'esperienza diretta, senza dover passare necessariamente attraverso una complicatissima e ingabbiante rete burocratica. Sempre in linea teorica, la sperimentazione permanente dovrebbe essere uno dei basamenti fondanti di ogni sistema fondato sulla libertà, perché non centralizzato, non eterodiretto, ma parcellizzato in tante parti autonome coordinate. Basato sulla sperimentazione continua, che comporta l'autolimitazione e l'autocorrezione, se coerente con i principi di libertà ed autodeterminazione, un sistema siffatto dovrebbe impostarsi e definirsi con l'elasticità e la duttilità necessarie a renderlo in grado di comprendere sia la qualità che la quantità delle spinte caotizzanti, che continuamente minano ogni sistema politico, perché la sua presumibile agile disinvoltura di fronte agli eventi gli dovrebbe permettere di inglobarle e, usufruendone, di renderle operative a proprio vantaggio. A differenza dei sistemi statuali vigenti, sempre più centralizzati e centralizzatori, endemicamente rigidi e impermeabili ad ogni innovazione, come incapaci di introiettare e sopportare qualsiasi livello critico e caoticamente dinamicizzante, di fronte a cui immediatamente reprimono e, quando sono efficienti, usano l'omologazione inglobante. Se accettata, oggi la sperimentazione non è certamente vista e valutata come componente dinamica del divenire in atto, ma come componente di autoconservazione, la cui innovazione, quando sussiste, è funzionale al perpetuarsi dei presupposti di permanenza dell'ordine costituito.

Più decisioni contemporaneamente, elasticità sperimentale, sperimentazione continua e non rigidità sono qualità altamente apprezzabili, capaci di rendere estremamente dinamico il sistema di cui sono espressione. Per manifestarsi hanno però bisogno di un corrispettivo sistemico che le renda possibili, nel senso che devono avere come limiti strutturali solo quelli che esse stesse definiscono. Il centralismo statale non se le può permettere, anzi le trova d'impedimento perché minerebbero la sua necessità di controllo. L'assenza del dominio purtroppo, che ne sarebbe invece quasi la filosofia naturale perché fondata sul principio della massima libertà possibile, è ipoteticamente verosimile solo in un contesto che le permetta di esserci. Siccome il vigente contesto centralizzatore fondato sul principio del dominio le è estraneo e antitetico, essa diventa supponibile realisticamente solo a condizione che questo venga meno. Tuttavia deve venir meno soprattutto come proiezione immaginativa, come ordine concettuale di riferimento, perché se l'unico referente riconosciuto continua ad essere il principio centralizzatore, di conseguenza diventa impossibile il suo opposto.

Al di là di qualsiasi considerazione, bisogna tenere ben presente che se trovasse il modo di realizzarsi, proprio per le ragioni sopradette, non potrebbe non passare da una fase destrutturante del sistema che oggi s'impone, la quale non potrebbe che essere caotica, perché è impensabile un passaggio indolore da un principio sistemico ad un altro, che per definizione teorica rappresenta la negazione di quello precedente. Ciò non deve sorprendere né far paura. Come ho tentato di mostrare, il caos non è un demone mostruosamente annichilente, bensì un momento di decomposizione e disaggregazione dell'ordine precedente, che già contiene potenzialmente i presupposti di fondazione di un nuovo ordine successivo, è cioè una fase di assestamento. Caos e ordine possono essere vissuti come momenti dinamici di costruzione. Ritengo dunque che l'anarchia, oltre che possibile, sia soprattutto auspicabile. Per potersi esprimere ha solo bisogno del contesto che le permetta il respiro indispensabile per manifestarsi in tutta la sua potenzialità. Non essendo basata sull'imposizione, ma sul suo contrario, richiede anche un alto livello di partecipazione della stragrande maggioranza degli individui componenti la società. Coinvolge e vive della complessità nella sua interezza, per cui è per lei vitale un clima di reciprocità e di predisposizione allo scambio e alla cooperazione. Un clima simile a quello che in *Omaggio alla Catalogna* Orwell descrive della Barcellona anarchica del 1936.

NOTE:

- (1) Aristotele, *Politica*, pagg. 246 e 247.
- (2) Gallino L., *Dizionario di Sociologia*, voce *Anarchismo*.
- (3) Godwin W., *Ricerca sulla giustizia politica*, pag. 188.
- (4) Nozick R., *Anarchia Stato e Utopia*, pag. 56.
- (5) Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà*, pag. 282.
- (6) Bakunin, *Libertà e rivoluzione*, pag. 59.
- (7) Bakunin, *Stato e anarchia*, pagg. 208 e 209.
- (8) *Dossier Cafiero*, pagg. 28 e 29.
- (9) Malatesta E., *L'Anarchia*, pag. 29.
- (10) Malatesta E., *ibidem*, pagg. 39 e 40.
- (11) Kropotkin, *La società aperta*, pagg. 208 e 209.
- (12) Malatesta E., *Scritti scelti*, pag. 333.
- (13) Armand Emile, *Iniziazione Individualista Anarchica*, pag. 30.
- (14) Abbagnano Nicola, *Dizionario di Filosofia*, voce *Caos*, pag. 108.
- (15) D'Eramo Marco, *L'abisso non sbadiglia più*, in *Gli ordini del caos*, pagg. 54 e 55.
- (16) Cini Marcello, *Quando la farfalla sbatte le ali*, in *Gli ordini del caos*, pag. 18.
- (17) Prigogine Ilya, *Ordine e disordine*, in *Volontà 1/92*, pag. 160.

Capitolo 12: L'UTOPIA POSSIBILE

Alla fine di ogni viaggio viene spontaneo fare un resoconto più o meno dettagliato. Ed io ho la netta sensazione di esser giunto alla fine di questo viaggio intellettuale, intrapreso per essermi proposto di rivedere il senso delle categorie, dei concetti, dei fondamenti e delle realizzazioni inerenti il problema politico. L'intento di un simile tentativo di revisione, oltre ad essere razionalmente motivato dal bisogno di una comprensione profonda, capace di collocarsi al di là degli stereotipi e degli schemi acquisiti, il più delle volte accettati perché si è messa da parte l'intrinseca ambiguità, è stato psicologicamente provocato dal bisogno di rispondere ad alcune domande che vivo come impellenti. Perché il mondo, inteso come comunità degli esseri umani di cui anch'io faccio parte, non riesce a trovare la maniera di cambiare il modo di vivere in cui si trova impelagato? Sempre il mondo, accetta l'idea di questa possibilità, oppure si è autocondannato a vivere l'avvio di una possibile soluzione come mero utopismo irrealizzabile, senza riuscire a trovare la forza e il coraggio per dare inizio a una sperimentazione che sappia veramente di nuovo?

Queste due domande sono strettamente connesse alla considerazione che proprio il mondo non ha pace e non riesce a trovarla, mentre aspirerebbe finalmente a viverla. Una considerazione suggerita da molteplici constatazioni che, almeno secondo la lettura che faccio della realtà, mi sembrano evidenti. Le guerre continuano ad essere all'ordine del giorno, localizzate per ora in alcuni angoli specifici della terra, ma sempre potenzialmente contenitrici di un'estensione planetaria. Ingiustizia endemica, corruzione politica ed economica, fanatismi a carattere religioso e nazionalistico, umiliazione continua e sottomissione dei più deboli e indigenti, aumento esponenziale di atti e comportamenti violenti e antisociali, aumento della prepotenza e dell'arroganza come mezzi di relazione tra gli individui. Contemporaneamente i facitori di opinione e i professionisti dell'intelletto, con sempre maggior foga demagogica, ci propinano una quantità incommensurabile di parole e di concetti atti a propagandare la pace, la giustizia, la solidarietà, l'amore, la comprensione, la tolleranza. Parole e concetti che rischiano di risultare sempre più vuoti perché, oltre l'evidenza dei fatti, le loro esortazioni sono tutte tese a far accettare i meccanismi e gli organismi organizzativi di relazione politica ed economica su cui si fonda il presente stato di cose, ottenendo l'effetto di alimentare per come sono gli effetti che sto denunciando. Mi sembra quindi che si sia consolidata e si stia consolidando sempre di più una finzione, che definirei giustificatoria e strutturale. Giustificatoria, perché ha lo scopo precipuo di discolpare chi tiene le redini del mondo dalle responsabilità di mantenerlo nella spirale perversa in cui si trova; strutturale, perché questa finzione è artatamente organizzata ai fini di conservare lo *status quo*, in modo che chi detiene il comando, che gli permette di esercitare il dominio nelle forme con cui lo manifesta e usa, non ha intenzione di mollarlo se non vi è costretto.

C'è un altro punto di queste mie considerazioni che reputo importante fino a risultare essenziale. Cadute a livello della coscienza e dell'immaginario collettivo tutte le illusioni ideologiche sorte nell'ottocento, che avevano vagheggiato, per mezzo di dogmi salvifici, di emancipare l'umanità dalla sua condizione di asservimento e sottomissione, oggi, sembra irrimediabilmente, tutto ruota attorno a un principio privo di valore etico, esclusivamente pragmatico e utilitaristico. È il principio della realizzazione e dell'appropriazione del denaro, dell'accumulazione finanziaria, del capitalizzare ricchezza. Divenuto ormai il solo vero riferimento, purtroppo dà senso ai movimenti, alle scelte e alle argomentazioni. Non si fa nulla se non rende un utile monetario o finanziario, perché altrimenti, all'interno del sistema strutturale e concettuale vigente, è destinato a fallire. Qualsiasi progetto che sorga attorno a un'idea di utilità sociale o di beneficio collettivo, che risulti per esempio confacente a bisogni condivisi di tipo ecologico o umanitario, se non è corredato da un organigramma che manifesti con evidenza che può portare ad un utile economico, viene messo bellamente da parte. Se per caso non viene messo da parte, per calcoli di utilità e convenienza spartitoria e clientelare, troverà poi poco

spazio nella realizzazione, fino all'estinzione, proprio perché non produce denaro e, come si usa dire, non porta ricchezza. Giocoforza il denaro è ormai diventato la ruota del mondo, l'entità simbolica cui è stato delegato il principio motore di ogni realizzazione, indipendentemente dal valore intrinseco che questa possiede. Proprio per il tipo di condizionamenti che produce non riesco che a considerarlo un disvalore.

Con questo mio viaggio intellettuale, di cui ho esplicitato il percorso in queste pagine e che è il risultato di una lunga riflessione più che decennale, sono convinto di essere pervenuto a una prima risposta: una delle ragioni principali per cui il mondo non riesce a trovar la strada per avviare un mutamento radicale, capace d'innovare il proprio modo di vivere in funzione di un sostanziale star bene collettivo e condiviso, risiede nel senso acquisito, storicamente consolidatosi, attribuito sia alle categorie che ai concetti inerenti il problema politico. Ho anche la presunzione di aver mostrato e argomentato che l'attribuzione di senso può essere mutata, come che il senso attribuito diviene a sua volta fondante per le scelte che ne possono derivare. La necessità di mutare senso si trova nel bisogno, non dato ma teorico, di superare lo stallo infognante della finzione che sopra ho denunciato. I bisogni reali, collegati alle definizioni imperanti inerenti il problema politico, non corrispondono alle giustificazioni propinate, mentre ne rappresentano l'opposto a livello significativo. Succede infatti che il mondo dichiara di volere la pace, l'amore, la libertà e la giustizia, mentre al contrario opera con fatti che si oppongono a questi principi e li rendono impraticabili. È ora di prendere piena consapevolezza di una simile ipocrisia significativa e di cominciare a vedere e a ipotizzare delle significazioni corrispondenti al reale, capaci di superare questo presunto ingabbiante realismo. L'attribuzione di senso non è soltanto una proiezione intellettualmente astratta, bensì rappresenta una creazione immaginativa, che si pone quale definizione di concretezza di scelte nell'agire che desidera diventare operativo. Se comincio a supporre che una cosa sia possibile, mi metto contemporaneamente nella condizione mentale e psicologica di ricercare come possa diventarlo nel concreto. Così stimolato agisco euristicamente e, attraverso la sperimentazione, entro nell'ordine di idee di trovare la maniera per fare quello che avevo solo supposto. Se al contrario, sempre per motivazioni supposte, stabilisco a priori che una cosa non ha alcuna possibilità, mi pongo mentalmente e immaginativamente nella condizione di escluderla, perché non ha senso provare a realizzarla.

È ora di finirla di pensare che, per esempio, la libertà e la giustizia sono lontane per cause oggettive, perché è ora di cominciare a capire che vengono frapposti appositamente impedimenti alla loro realizzazione e che a questi impedimenti, sempre appositamente, si trovano motivazioni giustificative perché i detentori del dominio, per sopravvivere nello *status* politico di cui godono, devono contrabbandare che non può che essere così. In opposizione a loro bisogna cominciare a supporre che può benissimo essere diversamente, per cui bisogna cominciare a sperimentare per trovare il modo perché veramente lo sia. Cominciamo a convincerci che il potere non ha solo il senso del dominio di pochi eletti, anche se finora, in una maniera o nell'altra, è sempre stato così. Come pure che la libertà non è in alcun modo solo una concessione distillata dall'alto; può benissimo essere una creazione e una messa in opera decisa, definita e attuata dall'insieme di coloro che ne devono e ne vogliono usufruire. E così via! L'inversione radicale di tendenza diventa possibile se si comincia a immaginarla tale, se non ci si fossilizza più su attribuzioni di senso funzionali al mantenimento dello *status quo*. Questo mondo non soddisfa nessuno, se non i pochi che godono di tutto a detrimento di tutti gli altri. Questo stato di cose ci fa sentire frustrati perché abbiamo accettato che il senso profondo delle cose non poteva che avere la significazione che ha preso piede. Con tutta la certezza delle mie convinzioni affermo che è falso e invito tutti a riflettere, per unirsi a me in questa ricerca nel tentativo di sperimentare. Solo quando la sperimentazione avrà mostrato la fallacia, solo allora potremo dire e capire cosa non va e dove eventualmente avremo sbagliato, se avremo sbagliato. Ma prima di allora non facciamo altro che adagiarsi sulle nostre sfighe.

12 a): La Democrazia Anarchica

Durante questo mio viaggio intellettuale mi sono esplicitamente collocato nel versante dell'utopia, dal momento che l'inversione di tendenza deve ancora avvenire e perché mi è sembrato di verificare che non sia possibile finché rimaniamo nell'universo delle significazioni e dei concetti vigenti. Essendo di là da venire, non può che situarsi, con la forza dell'immaginazione ragionata, in un presunto luogo di realismo futuribile, che per sua natura non può che appartenere all'universo utopico, il quale però, come ho tentato di mostrare, non vuol dire che non sia intrinsecamente possibile, bensì soltanto che ancora non c'è, mentre aspira ad esserci e si predispone a trovarne la maniera. Siccome abbiamo pure visto che la significazione fondamentale, matrice di tutte le attribuzioni di senso acquisite e storicamente determinatesi, è l'aspirazione al dominio, la nostra utopia si colloca là dove, sul piano della costruzione realisticamente immaginativa, si presume che non ci sia, o meglio che non dovrebbe esservi esercitato. Il luogo supposto e immaginato è l'anarchia, perché nella sua presunta significazione si propone come condizione generalizzata in cui non c'è egemonia prevaricatrice di una parte della società su tutte le altre, mentre c'è una generale e condivisa volontà di praticare giustizia ed equità. È la teorizzazione utopica più conseguente nella ricerca del superamento del dominio, quale condizione fondante degli assetti e dei sistemi politici. Tale caratteristica le deriva dal fatto che è stata concepita dagli amanti della libertà, da chi, spinto dal desiderio irrefrenabile di riuscire veramente a vedere attuata una situazione sociale di libertà diffusa, con la spinta del cuore e con l'uso del cervello ha ipotizzato un luogo desiderante verso cui tendere, perché più auspicabile del presente stato di cose.

Ma l'anarchia, più che un progetto vero e proprio di costruzione, è soprattutto un'assunzione di principi. Identifica il luogo della realizzazione possibile, assieme ai principi su cui deve edificare, ma non va oltre. Si definisce cioè come una particolare condizione politica, caratterizzata dall'assenza di figure dominanti che comandano sugli altri, perché in questa specifica condizione identifica il luogo futuribile, dove possa prender corpo il principio della maggior libertà possibile al livello di tutta la società. Il suo autodefinirsi e autoimmaginarsi si ferma sostanzialmente a questo punto, mentre lascia agli eventuali costruttori il compito di creare il come rendere effettuabili i limiti di principio della sua autodefinizione. Si occupa della qualità di massima, del livello ottimale verso cui tendere, affinché diventi l'unità di misura e il fondamento del principio, l'*archè*, su cui e per cui gettare le basi funzionali e confacenti alla sua realizzazione. Per usare un linguaggio ottocentesco, ci sentiamo di dire che è l'ideale di riferimento. Per riuscire a diventare realistica e attuabile, ha però bisogno di identificare le modalità della sua gestione, deve cioè individuare attraverso quali metodi e quale tipo di procedure può diventare praticabile una conduzione coordinata dell'insieme di tutti, in assenza di strutture verticali di comando. È essenziale riprendere un'affermazione già fatta estremamente importante: la distribuzione equanime del potere, tolto al vertice e restituito al corpo sociale, non corrisponde a una ripartizione separata a ogni individuo, bensì a quella che ho definito *koinocrazia*, corrispondente a una gestione condivisa, a un decidere insieme, secondo un principio di scambio e reciprocità. Proprio questa sottolineatura concettuale sulla condivisione e sulla reciprocità, riesce a dare senso e significato propri ai modi e alle procedure confacenti in modo coerente a una possibilità politica di libertà diffusa.

Rispetto a questi presupposti, la modalità di gestione che risponde maggiormente ai bisogni di coerenza applicativa indicati è senz'altro quella democratica, ovviamente non nell'attuale versione autoreferente, ma riportata al suo significato originario. La democrazia infatti, indipendentemente dalle forme con cui inizialmente e susseguentemente si è espressa, è stata pensata per rendere operativo il potere popolare, intendendo che il popolo deve avere concretamente in mano la gestione politica. Sono i principi di metodo di cui è potenzialmente portatrice, a renderla uno strumento indubitabilmente adatto a far sì che i modi delle decisioni rientrino all'interno dei presupposti di libertà, orizzontalità,

non prevaricazione e soprattutto senza imposizioni, né monocratiche, né policarpiche, né oligarchiche, necessarie a rendere coerentemente applicabile l'auspicabile evento di un anarchismo in atto.

C'è inoltre una convergenza strutturale. Alla fine del decimo capitolo mettevo in evidenza che avevo appurato come il luogo della democrazia possibile è là dove non c'è lo stato. Effettivamente dove, com'è oggi, la decisionalità passa attraverso le strutture statuali, la democrazia è rimasta poco più che un nome ad uso e consumo delle oligarchie imperanti, senza riuscire ad esser tale. Al contempo una società senza dominio, per gli stessi principi di cui è portatrice, non può che sorgere anch'essa là dove non c'è ombra di stato, ma nemmeno forme di potere fondate su principi centralizzatori, in quanto si può esplicitare solo attraverso forme acentriche di decisionalità. Ne consegue che almeno teoricamente c'è una convergenza, direi quasi naturale, tra l'idealità anarchica che aspira ad un tipo di società dove il potere non sia all'insegna del dominio e della prevaricazione, perché si regge su forme di gestione koinocratiche, e la democrazia che, per i presupposti che la informano, è sorta per rendere operativo il potere del popolo e riesce a farlo solo a condizione che non sia collocata all'interno di strutture statuali, o comunque gerarchico/impositive. All'attuale stato teorico delle cose, la democrazia anarchica diventa allora utopia possibile.

12 b): All'interno della complessità

Nella ricerca di una definizione non semplicistica della complessità, a un certo punto Morin fa un'affermazione particolarmente stimolante: «...la complessità non si riduce all'incertezza, è l'incertezza all'interno di sistemi altamente organizzati.» (1) Dicendo questo, sottolinea che non si tratta affatto di un fenomeno quantitativo, esprime soltanto una quantità incommensurabile di interazioni e interferenze tra un enorme numero di unità. Nel suo manifestarsi comprende un gran numero di incertezze, indeterminazioni e fenomeni aleatori, fino al punto che «in un certo senso, ha sempre a che fare con il caso». (2) Proprio questo rapporto intrinseco col caso e con l'incertezza ne determina la qualità concettuale, come ne introduce e indirizza un'attribuzione di senso. Fondata sull'aleatorio e sull'incerto, quest'identificazione di qualità sposta la usuale e acquisita visione delle cose, in quanto pone l'attenzione del soggetto sul rischio, sull'indeterminato e il non determinabile perché non decidibile. La qual cosa non è semplicemente uno spostamento concettuale: l'assunzione dell'incertezza come fondamento sistemico di ogni sistema, che è sempre complesso, determina irrimediabilmente insicurezza. Nei millenni purtroppo ci siamo strutturati in modo tale che riusciamo a sentirci sicuri, quando ci riusciamo, solo se raggiungiamo la presunta convinzione di trovarci di fronte a ciò che sentiamo come certo, rispondente a una preordinata visione armonica del mondo, fabbricata dalla nostra mente. Su questo bisogno abbiamo creato e fondato un preciso concetto di ordine, con il quale abbiamo poi dato senso, affibiandovelo, alla realtà. Supponiamo ordine dove le connessioni non sono casuali, la costruzione sistemica è lineare e riesce a coincidere con la concezione di armonia che ci siamo fabbricata a nostro uso e consumo. Nel leggere la realtà, per millenni abbiamo adattato la combinazione delle cose a questa mentale armonia ordinata, funzionale ai nostri bisogni di sicurezza, e su di essa abbiamo costruito i fondamenti del sapere e della conoscenza. Ora scopriamo che il fondamento sistemico è all'opposto delle nostre illusioni di verità, perché fondato sul rischio e sull'incertezza. Una simile illuminazione corrisponde a un detonatore che fa crollare inesorabilmente le basi delle nostre certezze, fondamento delle nostre sicurezze, procurandoci ansia ed angoscia.

Incertezza e rischio corrispondono a momenti imprescindibili nella costruzione di sistemi ordinati, in modo che l'ordine non può più essere assunto come riferimento di certezza e vissuto staticamente come equilibrio stabile. Anzi, l'instabilità diventa un elemento stabile garante del procedere e dell'esserci del sistema. È una vera e propria rivoluzione epistemologica, nata nel momento in cui abbiamo accettato di scoprire la complessità. Inizialmente, le costruzioni ideologiche e idealistiche con cui ci eravamo

corazzati, ce l'avevano fatta apparire come un fenomeno quantitativo, incalcolabile se non a fatica attraverso i *computers*. Ora le corazze cominciano a sgretolarsi e cominciamo a intravederne la qualità, anzi le qualità, inesorabilmente segnate e minate dal rischio e dall'incertezza. L'assunzione di queste qualità scombina la qualità della nostra visione del mondo storicamente determinata, fondata sulla certezza e sull'ordine sicuro. Così ora, fuori dagli schemi millenari di riferimento, dobbiamo guardare all'ordine con occhi diversi e accettarlo in combutta col disordine, entrambi momenti indispensabili alla costruzione di sistemi ordinati, secondo il ritmo complesso dell'incertezza e del rischio, da cui non possono prescindere.

Sempre per riprendere Morin, di cui condivido l'impostazione: *«Vediamo qui come il tumulto, l'incontro casuale sono necessari all'organizzazione dell'universo. Si può dire del mondo che si organizza proprio disgregandosi: ecco un'idea tipicamente complessa. In che senso? Nel senso che dobbiamo unire insieme due nozioni che, logicamente, sembrano escludersi: ordine e disordine. Inoltre, possiamo pensare che la complessità di quest'idea sia ancora più essenziale. Infatti l'universo è nato in un momento indicibile, che fa nascere il tempo dal non/tempo, lo spazio dal non/spazio, la materia dalla non/materia. Tramite strumenti del tutto razionali arriviamo a delle idee che portano in sé una contraddizione fondamentale.»* (3) Ecco, il delirio e insieme la lucidità insite nell'assunzione del concetto di complessità: *dobbiamo unire insieme due nozioni che, logicamente, sembrano escludersi.* Ordine e disordine, armonia e disarmonia, contraddizione e non contraddizione, stabilità e non stabilità, equilibrio e disequilibrio. È il trionfo di una logica non deduttiva, ma nemmeno induttiva, che sconfessa la connessione logica su cui è stata fondata una verità metafisica, l'impero della deduzione logico/matematica che cerca una conduzione lineare. Ed è appunto la scoperta della non linearità a qualificare il nuovo tipo di visione d'ordine dei sistemi complessi. Oggi sappiamo che sono complessi tutti i sistemi, sia macro che micro, dalla cellula e dal virus fino all'insieme dell'universo. L'incertezza, il rischio, il non equilibrio e il caos stesso sono componenti intrinseche ed essenziali del tutto, che permette all'ordine di essere e di manifestarsi. Si potrebbe addirittura arrischiare l'affermazione che sono nuove forme d'ordine, diverse dall'idea di ordine finora supposta, la quale era visionata attraverso le caratteristiche inverse di stabilità, certezza ed equilibrio, ritenute uniche a poterla qualificare. Al contrario l'ordine riesce ad esser tale perché, espressione della complessità, trova nell'incertezza e nel caos, che lo mettono continuamente in discussione, i fattori vitali capaci di permettergli di continuare ad esistere.

Se ne ricava che dobbiamo abituarci a convivere concettualmente con il caos, non più evento eccezionale da combattere e superare per trovare l'equilibrio ritenuto indispensabile, bensì fatto ordinario, evento che continuamente si propone e fa parte di noi e dell'intero *habitat* in cui ci troviamo esistenzialmente collocati. L'ordine che ci eravamo costruiti sulla realtà, esteticamente corrispondeva alla sicurezza dell'assenza del disordine, culturalmente data. Quando questi ci si proponeva con prorompente forza, fino a costringerci ad assumerne l'evidenza, portandoci nostro malgrado a contatto con la temuta realtà dell'incertezza, ci sentivamo spinti da un bisogno psicologico di riportare l'ordine, perché avevamo bisogno di risentirci sicuri all'interno dei limiti culturali in cui eravamo riusciti ad organizzarci. Nel nostro territorio mentale il nemico caos dev'essere battuto a tutti i costi. Così la conservazione culturale e il ritorno all'ordine sono un esorcismo indispensabile per ritenerci all'interno dell'equilibrio immaginato e immaginativo, che delimita la supposta certezza dei confini in cui riconoscerci, in cui speriamo di trovare l'agognata sicurezza. Tutto ciò significa accettare come dato il fatto che il disordine sia una manifestazione ordinaria, contraddicendo la credenza consolidata che si tratti un evento straordinario. In fondo corrisponde all'assunzione culturale di un dato della realtà, sempre appositamente ignorato pur essendo sempre esistito. Pure la considerazione della complessità è sempre stata ignorata, in nome di una più suadente e rassicurante linearità, così come il caos e l'incertezza, quali componenti sistemiche, sono sempre esistite e sempre esisteranno, al di là che ce ne

accorgiamo o no, che le accettiamo o no, che riusciamo a convivervi o no. Se ne fottono dei nostri problemi psicologici ed esistenziali.

Tutte queste considerazioni possono benissimo essere trasposte all'universo concettuale, complesso al pari di tutti gli altri, che riguarda la società e la politica che esprime, rispetto alle quali il tutto assume un'evidenza che appare macroscopica. In politica il problema dell'ordine è talmente rilevante e coinvolgente che, non appena si senta odore di disordine, scattano meccanismi e interventi preordinati tali che, specificatamente dichiarati, con piena consapevolezza debbono riportare l'ordine, che è sempre quello costituito. Non solo ordine e disordine non sono considerati complementari, ma talmente antitetici che ogni sistema politico viene misurato e giudicato sulla capacità di determinare, mantenere e stabilire l'ordine. Non a caso anche sul piano nominale la normativa giuridica viene chiamata "ordinamento". Probabilmente è per ciò che quando ci si accorgeva che il disordine stava prendendo piede le nostre reazioni, forse dettate dalla paura di perdere l'illusorio ordine, nel tentativo di ristabilirlo provocavano soprattutto situazioni caotiche e contraddittorie, alla faccia dei continui richiami all'armonia e all'equilibrio.

Eppure, al di là di tutte le dichiarazioni, le volontà e gli interventi, eroici o reazionari che siano giudicati, dei detentori del dominio sulle genti, l'auspicato ordine, per cui tante vite umane sono state sacrificate e tante altre ne saranno, a ben guardare e riflettere, non è mai veramente riuscito a trionfare. Quando c'è stato, quello supposto è sempre stato più che altro una situazione transitoria, equiparabile più che altro al detto latino *si vis pacem para bellum*, traducibile in "se vuoi la pace prepara la guerra". Non c'è mai stata una situazione di armonia sociale che potesse far pensare a un raggiunto equilibrio stabile, a un momento di assenza di tensioni o di preparazione a qualsiasi tipo di conflitto, esterno o interno. A ben pensarci l'ordine è sempre stato una rappresentazione e un organamento del dominio. La stabilità era quella della capacità di imporsi, mentre l'equilibrio è sempre corrisposto alla capacità di controllo delle tensioni sociali da parte delle classi dominanti. In contemporanea e in parallelo, le situazioni reali sono sempre state e sono tuttora estremamente caotiche, permeate di ingiustizie, disequilibri, iniquità, diseguaglianze al limite del paradosso, asimmetrie insopportabili come ricchezze inimmaginabili accanto a povertà al di sotto della sopravvivenza, e via di questo passo. Dal punto di vista della tanto decantata e irrealistica armonia, tutto ciò è evidentemente illogico, mentre è solo confacente a una visione tipicamente culturale di un ordine voluto dai dominatori sui dominati.

Il fatto è che non si vuole assumere la complessità secondo la sua reale portata, né concettualmente né fattivamente. C'è continuamente il tentativo e la volontà di restringerla, nell'illusione di riuscire a semplificarla all'interno di confini presunti ordinati e culturalmente definiti. A tal fine si costruiscono gerarchie impositive a cui tutti, attraverso l'esercizio del dominio politico, vengono sottoposti e costretti ad adeguarsi; il filtro della regolazione normativa è la burocrazia, i cui continui guasti sono esperienza quotidiana per ognuno di noi, dal momento che non è concepita come strumento adatto a risolvere i problemi, ma come mezzo di controllo sui cittadini da parte dello stato. Inoltre le forze addette alla repressione e alla imposizione della forza armata rappresentano uno dei gangli fondamentali dell'organizzazione statale e, per la natura stessa che li distingue, propongono e impongono comportamenti uniformi ed estremamente semplificati, atti come sono a controllare che le devianze e le diversità siano minime, o perlomeno non riescano a esprimersi. Tutto il sistema politico, impostatosi e reimpostatosi in millenni di storia, è teso a ridurre, comprimere e ingabbiare la complessità, perché ne ha terribilmente paura e, irrazionalmente, preferisce sentirsi sicuro dentro le gabbie di un caotico e innaturale senso del dominio, piuttosto che dare spazio e liberare le ricche possibilità espressive dell'incertezza rischiosa delle manifestazioni complesse.

Per dirla con Laborit, «...bisogna inventare un nuovo sistema di relazioni interindividuali, che tragga insegnamento dal fallimento dei sistemi precedenti e sia capace di limitare i danni provocati dalle scale gerarchiche di dominanza». (4) Che cos'è infatti la politica, al livello della sua diffusione, se non

un sistema di relazioni interindividuali? Per riuscire a creare nuovi sistemi in questo senso, bisognerebbe uscire dall'ottica della dominanza per entrare in quella della complessità, la quale finalmente non andrebbe solo rispettata, ma soprattutto valorizzata nella sua reale entità. Non più compressa e semplificata perché potenziale fattore di disordine, ma vissuta entusiasticamente, proprio perché, essendo portatrice delle qualità caoticizzanti dell'incertezza e del rischio, permette una continua messa in discussione dinamica, capace di vivere euristicamente la libera sperimentazione. In questo senso la democrazia anarchica, ipotesi teorica di sistemi politici oltre il dominio, dal momento che tende all'assenza di questo ed è protesa a una sperimentazione continua, senza dubbio è la più confacente a *inventare un nuovo sistema di relazioni interindividuali*.

12 c): Sperimentazione sistematica

Che cosa differenzia un sistema fondato sul dominio, come sono quelli vigenti, da uno fondato all'inverso su relazioni svincolate dal principio di dominanza? Una cosa fondamentale: con l'esercizio del dominio tutto tende ad essere sotto il controllo di un'organizzazione gerarchico/impositiva, mentre all'opposto sono vigenti forme che definirei di autocontrollo, perché non hanno bisogno di essere controllate dall'alto e sono emanazione diretta di metodi decisionali autoprodotti dagli organismi preposti. Perché ciò avvenga diventano necessarie una procedura adeguata e una regolamentazione normativa dinamica. Una procedura adeguata si definisce in forme di gestione collettiva autenticamente democratiche, secondo una visione della democrazia per cui il potere, sempre collettivo, riesce ad essere esercitato da organismi in cui tutti si riconoscono a livello partecipativo. Una regolamentazione normativa dinamica si distingue invece perché non ha fissità burocratica, tipica invece delle gerarchie sotto gli occhi di tutti, mentre prevede la possibilità di mutarsi e ridefinirsi sul campo in base all'esperienza, secondo il principio per cui nulla che viene predefinito dev'essere applicato sempre e comunque, indipendentemente dalle singole specificità.

Pur non essendo una regola in senso stretto, la complessità comporta delle regole in senso lato. Siccome innanzitutto richiede la consapevolezza che ci sono un numero molto elevato e imprevedibile di interazioni e interconnessioni indecidibili a priori, alla sua luce diventa poi inconcepibile la definizione aprioristica di regole rigide, che dovranno essere applicate in ogni caso. Acquista invece senso una definizione indicativa di aspetti normativi, contenenti l'elasticità necessaria per potersi adeguare alle situazioni, imprevedibili come momento specifico non come possibilità. Le norme non sarebbero più esclusivamente all'insegna di obblighi e divieti in senso stretto com'è ora, modificabili soltanto dagli organismi gerarchici preposti. Dovrebbero essere soprattutto indicazioni cui ci si attiene, o se si vuole si è tenuti ad attenersi, in quanto confacenti ad aspetti di regole in cui ci si riconosce. Per capirci, mi rifaccio all'esempio del codice stradale. Là dove non è condizionato dalle necessità fiscali, giovevoli alle entrate dell'erario statale, rappresenta una regolamentazione funzionale ed utile per chi circola con mezzi propri nelle pubbliche vie. Effettivamente è concepito sopra ogni cosa come strumento adatto a far sì che la pubblica circolazione non si trasformi in danno per chi circola. Il fatto che le sue norme vengano vissute più come insieme di obblighi e divieti che come indicazioni cui è conveniente attenersi, dipende più che altro dalla predisposizione educativa e culturale di sottostare alle disposizioni piuttosto che attenersi, come vorrebbe un'impostazione autoregolativa.

Affinché si possa operare attraverso forme autoregolative, è importante che il principio organizzatore sia dilatativo e acentrico. Per dilatativo intendo un sistema di relazioni che non tema di dilatarsi in migliaia di singole unità, fornite della massima autonomia e coordinate fra loro. È esattamente il contrario della preoccupazione concentrativa, secondo cui le singole unità vengono artificialmente considerate come macrounità e quasi completamente private di autonomia decisionale. Si concentra perché il livello decisionale vero e proprio è del tutto convogliato nel centro il quale, per poter

verificare che le sue decisioni siano applicate ovunque si estenda il suo dominio, ha bisogno di sistemi di controllo vasti e sofisticati, come che le singole unità di riferimento non siano troppe, ma a loro volta piccole concentrazioni, a sua immagine e somiglianza. All'inverso, se il centro emanativo non esiste, non c'è neppure la preoccupazione del controllo, così che il livello organizzativo si può permettere il massimo della dilatazione in tante piccole singole parti, le quali a loro volta potranno permettersi di essere quantitativamente diversificate e qualitativamente differenziate. Ogni unità non sarà il risultato di una divisione di tipo matematico, stabilita in funzione di una ripartizione aritmetica, affinché il centro gerarchico riesca ad essere un buon controllore. Sganciate dalla preoccupazione centrista, molto probabilmente tenderebbero a formarsi secondo un principio di affinità locale, che si definirebbe a diversi livelli, a seconda delle specificità di ogni singolo luogo. Ne nascerebbe una rete molto complessa, variata e diversificata, lontana dalla logica di uniformità, tipica per esempio delle amministrazioni statuali. Mi sembra abbastanza evidente che una strutturazione di questo tipo ha molte più probabilità di essere all'interno e in sintonia con le dinamiche complesse, da cui, come ho tentato di mostrare, non ci si può esimere, mentre, quando le si vuol tenere sotto controllo, si è costretti ad affrontarle con semplificazioni e riduzioni, sempre controproducenti.

Una rete così complessa di tante parti coordinate tra loro, sempre presumibilmente, potrebbe permettersi tipi e livelli di decisione impensabili per una concentrazione centralizzatrice, prima di tutto perché non essendo totalizzante non tenderebbe ad occupare il tutto. Nel nostro caso il tutto non si trova ad essere eterooccupato, in quanto si autoccupa attraverso una specie di autoparcellizzazione del proprio insieme. Una rete non è dipendente da un centro pianificatore e normatore, né è costretta a sottomettersi. Al limite autocostruisce un punto di riferimento centrale, con lo scopo di mantenere contatti organici utili alle forme di coordinamento che si autodefinisce. Le decisioni allora potrebbero permettersi di partire dalle singole unità e, dove si reputasse necessario, di muoversi verso il centro autoreferente, percorrendo perciò un percorso inverso rispetto a quello centralizzatore. Essendo ogni singola parte il luogo politico principale e di partenza della decisionalità, è ragionevolmente presupponibile che ogni decisione sarebbe il risultato in quel momento più confacente ai bisogni del posto che la esprime direttamente. Ma ogni singola unità non può in nessun modo essere concepita e vissuta quale momento autarchico, quasi fosse un'ameba indipendente dal contesto complessivo. Essa sarebbe altresì parte integrante e integrata della complessa rete di relazioni scambievoli e reciproche, da cui non potrebbe e non riuscirebbe ad esimersi. Esistono invero diversi tipi e livelli di decisione. Oltre quelle specifiche di una singola, ne esistono tante altre riguardanti più unità, da un numero limitato tra loro vicine, fino ad numero molto esteso che le può comprendere anche tutte, indipendentemente da quante possano essere. Non solo, ci sono decisioni che possono contenere più possibilità attuative contemporaneamente ed altre che richiedono un unico progetto attuativo, da stabilirsi a priori. Come dicevamo, la complessità è sempre portatrice di incertezza e rischio.

Ecco allora assumere un'enorme importanza il metodo democratico della delega di funzione con mandato, completamente diversa da quella di potere senza mandato. Rispetto alle decisioni da prendere in comune tra più unità, a seconda del tipo e del livello, ogni singola darà mandato specifico a sua scelta a uno o più delegati, per portare il punto o i punti di vista discussi e decisi al suo interno. Il dibattito per pervenire alla decisione finale avverrebbe attraverso forme di coordinamento, funzionali a rispettare i due obiettivi che ritengo irrinunciabili: che la decisione alla fine venga presa e che trovino spazio tutti i punti di vista, tenendo conto che il riferimento fondamentale restano le singole unità in cooperazione dinamica tra loro. In quest'ottica il centro deve rimanere un momento funzionale a rendere scorrevole ed efficiente il coordinamento.

Sono consapevole che questo schematicissimo abbozzo di organigramma non può che suscitare un monte di perplessità, di obiezioni e di individuabili controindicazioni. Ma sono anche convinto che non può che essere così e che sia giusto che lo sia. Proprio perché complesso, è lo stesso andamento delle

cose a suscitare sempre e comunque perplessità ed opposizione; non esiste questione o progettazione di qualsiasi tipo che non le susciti. Partire dal presupposto di mettere in campo qualcosa con la presunzione di essere perfetto è già di per sé un errore teorico, perché al momento dell'entrata in campo necessariamente ci si scopre e si entra in movimento all'interno della complessità, che contraddistingue il reale andamento delle cose, segnato dal rischio e dall'incertezza e comprendente contraddizioni, disarmonie e sicuri disequilibri. Se la proposizione di un organigramma riesce ad apparire perfetta e il progetto non suscita dibattito, contrapposizioni di idee o perplessità, per questo stesso fatto è già al di fuori della realtà, cioè è irrealizzabile. Del resto, non mi sono autoassunto il compito di fornire un'improbabile manuale delle possibili politiche alternative, mentre mi sono proposto di scavare all'interno dei significati e del senso, delle probabilità e delle interconnessioni relative al problema politico. Mi basta allora il tentativo, anche se forse incauto e certamente incerto, di fornire una supposizione teorica che ritengo possibile, quindi realistica, per mostrare che non è vero che non si può uscire dall'*impasse* di un'organizzazione della società che non riesce che ad essere interna alla logica del dominio, con tutte le devastazioni continue che comporta tale attribuzione di senso. Se non è possibile infatti stabilire a priori con esattezza come dev'essere un'alternativa auspicabile, è però possibile riuscire a definire il senso verso cui si deve muovere, come stabilire i limiti e le condizioni entro cui si dovrà dibattere se si realizzerà. E non esiste realizzazione, di qualsiasi tipo, che per poter esistere non abbia limiti e condizioni.

Per capirci meglio, guardiamo come funziona un ecosistema e nel guardarlo teniamo presente ciò che scrive Laborit: *«Una volta capito che gli uomini si uccidono l'un l'altro per stabilire una dominanza e per mantenerla, vien voglia di concludere che la malattia più pericolosa per la specie umana, non è né il cancro né le malattie cardiovascolari, come cercano di farci credere, ma il senso delle gerarchie, di tutte le gerarchie. Non c'è guerra in un organismo perché nessun organo cerca di dominare l'altro, di comandarlo, di essergli superiore. Tutti funzionano in modo da far sopravvivere l'organismo.»* (5) La differenza messa in evidenza è sostanziale. In un organismo, come in un ecosistema, non c'è l'instaurazione, a fini di predominanza, di gerarchie impositive che tendono a ridurre la complessità, mentre ogni singola unità agisce cooperando come parte integrata per il funzionamento generale. Nelle società umane all'opposto, attraverso l'intervento specifico della sociocultura, è stato instaurato il principio gerarchico per imporre il dominio di una parte, o di alcune di esse, su tutte le altre, attivando un principio di dominazione generalizzata altamente distruttivo. È ora d'iniziare ad invertire questa tendenza, cominciando innanzitutto a pensare che sia possibile. Vorrei che fosse chiaro che non sto tentando di affermare che dobbiamo copiare i modelli organizzativi degli ecosistemi, anche perché sarebbe praticamente impossibile. Piuttosto sto cercando di dire che ci sarebbe molto utile se riuscissimo a comprendere e tener presente i presupposti con cui si sono autoorganizzati, riuscendo a raggiungere un livello omeostatico estremamente funzionale. Quei presupposti, attraverso un'operazione socioculturale, possiamo tradurli in principi fondativi, in grado di farci realizzare modelli organizzativi e politici confacenti alla nostra convivenza sociale, non più distruttivi, riduttivi e semplificatori, come è stato fino ad ora e continua ad essere.

Togliamoci di dosso il senso del dominio e potremo così permetterci di liberarci delle gerarchie impositive, instaurate per imporre la dominanza. Ne conseguirà che potremo invertire le attribuzioni di senso anche delle altre categorie concettuali del problema politico. Il potere e il governo potrebbero diventare funzioni sociali, utili all'emanazione di norme condivise e all'esercizio della loro applicazione. Non essendo più eterogovernata da un centro emanatore di un potere coercitivo, la società potrebbe trovare forme di autogoverno, perché proiettata verso la cooperazione, lo scambio e la reciprocità. Le autorità conferite, per esempio ai delegati con mandati, ma non solo, non avrebbero più il segno dell'autorità costituita in gerarchie, che impongono un rapporto di comando/obbedienza; se per caso sorgessero classificazioni gerarchiche, sarebbero più che altro diversificazioni di tipi e di livelli di

funzioni differenziate. *Tutti funzionano in modo da far sopravvivere l'organismo.* Tutto ciò può acquistare senso e possibilità di senso, alla condizione che venga inteso e vissuto con la massima elasticità mentale possibile. La rigidità serve ai corpi rigidi per non essere spezzati. Dove c'è invece continuo bisogno di duttilità e adattamento, è molto più funzionale un'elasticità resistente. Così il tutto dovrebbe riuscire a collocarsi all'interno di una sperimentazione sistematica, perché nulla è dato per certo e tutto può cambiare. Anzi, se se ne presenta il bisogno, deve poter cambiare senza doversi scontrare con resistenze burocratiche o di potere. Dal momento che la strada dev'essere ancora trovata, bisogna poterla cercare e risulta difficile poterlo fare quando si deve eseguire uno schema rigido stabilito a priori, anche se con le migliori intenzioni. Libera sperimentazione dunque, ma saldezza nei principi che danno senso alla ricerca costante.

NOTE:

- (1) Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, pag. 32.
- (2) Morin E., *ibidem*.
- (3) Morin E., *ibidem*, pag. 62.
- (4) Laborit H., *Elogio della fuga*, pag. 147.
- (5) Laborit H., *ibidem*, pag. 150.

RIFLESSIONI FINALI

Siamo giunti alla fine, ma sono pervaso dalla sensazione di essere di nuovo all'inizio. Questo mio viaggio intellettuale infatti non mi sembra affatto concluso, almeno nel senso che comunemente viene attribuito alla parola conclusione. Più che altro ho l'impressione, vissuta soprattutto emotivamente, di avere forse concluso una prima parte di un percorso, che nel tempo avevo tracciato dentro di me. Con questa riflessione in fondo non ho fatto altro che cercare un ordine razionale all'accumulo di pensieri che si erano assiepati in modo non organico nella mia mente. Al contempo ho aperto delle porte, prodotte dalla mia immaginazione, ma non solo la mia. Sono virtualmente collegato alle proiezioni immaginarie di tante altre persone che, come me, continuano a porsi il problema di come migliorare il proprio e altrui modo di vivere

In questo finale mi sento però di dover chiarire alcune cose, che reputo abbiano la facoltà di arricchire il senso proposto in queste pagine.

Personalmente sono sicuramente convinto che l'anarchia sia la società migliore fino ad ora ipotizzata dal pensiero degli esseri umani, la democrazia anarchica nella forma da me proposta. Per essa sono anche convinto che sarei disposto a rinunciare alla mia vita, se lo ritenessi necessario. Ma con la stessa fermezza non voglio imporla in alcun modo, né volontario né involontario. Così per essa non combatto se non attraverso gli strumenti dell'intelletto, perché la guerra, per sua stessa natura, comporta la vittoria o la sconfitta, di conseguenza dei vincitori che impongono il loro potere sui vinti. La qual cosa, almeno dal mio di vista, è già di per sé contraria ai principi anarchici. Mi limito dunque a proporla con tutta la passione delle mie convinzioni, augurandomi che prima o poi riesca a diventare un'acquisizione collettiva, fatta propria dagli individui della mia stessa specie. Inoltre mi sento di sottolineare con forza che non considero l'anarchia come la soluzione del problema sociale, perché sono anche convinto che non possa esistere la soluzione. Semmai ci sono molteplici possibilità di soluzione ed essa è solo una tra le altre, quella che propongo, perché personalmente la considero particolarmente fattibile e auspicabile, per le caratteristiche e i presupposti che la qualificano. Solo le ideologie sorgono e vengono supposte con la presunzione di essere la risposta onnicomprensiva che risolverà ogni cosa. Il loro presupposto epistemologico è talmente falso, che quelle malaugurate volte che sono state imposte hanno sempre causato guasti irreparabili. Per questo invito caldamente coloro i quali, per qualsiasi motivo proprio, sentono simpatia per essa, a non viverla e proporla come se fosse un'ideologia. Se vuol conservare la sua identità, l'anarchia deve rimanere come una proposta desiderabile, non unica, ma che se si realizzerà farà in modo che succedano alcune cose invece che altre, che io reputo particolarmente auspicabili.

Andrea Papi

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano Nicola, *Dizionario di Filosofia*, U.T.E.T., Torino 1977.
- Armand Emile, *Iniziazione Individualista Anarchica*, Editore a cura degli amici italiani di Armand, Firenze 1956.
- Aristotele, *Politica, Costituzione degli ateniesi*, Editrice Laterza, Bari 1972.
- Autori Vari, *Il prisma e il diamante*, Edizioni Antistato, Torino 1991.
- Autori Vari, *Gli ordini del caos*, Manifestolibri Editore, Roma 1991.
- Baczko Bronislav, *L'utopia*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1979.
- Bakunin Michail, *Stato e Anarchia e altri scritti*, Feltrinelli Editore, Milano 1978.
- Bakunin M., *Dio e lo stato*, Edizioni R.L., Pistoia 1974.
- Bakunin M., *Libertà e rivoluzione*, Avanzini e Torracca Editori, Napoli 1968.
- Bateson Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi Edizioni, Milano 1976.
- Bobbio Norberto, *Il futuro della democrazia*, Einaudi Editore, Torino 1990.
- Bobbio N., Pontara Giuliano, Veca S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- Bookchin M., *L'ecologia della libertà*, Editrice A sezione Eleuthera, Milano 1988.
- Camus Albert, *Il mito di Sisifo*, Editrice Bompiani, Milano 1980.
- Cole G.D.H., *Storia del pensiero socialista, Owen e l'owenismo*, in vol.1; Editori Laterza, Bari 1973.
- Dhal Robert, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- Dossier Cafiero*, a cura di G.C.Maffei, Biblioteca "Max Nettlau" editrice, Bergamo 1972.
- Ferrero Guglielmo, *Potere*, Sugarco Edizioni, Milano 1981.
- Fourier Charles, *Teoria dei quattro movimenti*, U.T.E.T., Torino 1978.
- Galilei Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi Editore, Torino 1970.
- Gallino Luciano, *Dizionario di sociologia*, U.T.E.T., Torino 1983.
- Gandhi M.K., *Teoria e pratica della non-violenza*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973; con un saggio introduttivo di Giuliano Pontara.
- Godwin William, *Ricerca sulla giustizia politica e sulla sua influenza su morale e felicità*, in *Gli anarchici*, a cura di G.M.Bravo, U.T.E.T., Torino 1971.
- Hobbes Thomas, *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 1982.
- Yehuda Elkana, *Antropologia della conoscenza*, Editori Laterza, Bari 1989.
- Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Editori Laterza, Bari 1972.
- Kropotkin, *La società aperta*, Edizioni Antistato, Milano 1976.
- Laborit Henri, *Elogio della fuga*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1982.
- Lourau René, *Lo stato incosciente*, Editrice Elèuthera, Milano 1988.
- Malatesta Errico, *Scritti scelti*, a cura di Zaccaria e G.Bernerì, Edizioni R.L., Napoli 1947.
- Malatesta Errico, *L'Anarchia*, Edizioni La Fiaccola, Ragusa 1973.
- Marx Karl e Engels Friedrich, *Critica dell'anarchismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1974.
- Marx Karl, *L'alleanza della democrazia socialista*, Luigi Mongini Editore, Roma 1901.
- Masini Pier Carlo, *Cafiero*, Rizzoli Editore, Milano 1974.
- Morin Edgar, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer Editori, Milano 1993.
- Moro Tommaso, *L'utopia o la migliore forma di repubblica*, Editrice Laterza, Bari 1971.
- Nettlau Max, *Bakunin e l'Internazionale in Italia*, Edizioni del Risveglio, Ginevra 1928.
- Nettlau M., *Errico Malatesta vita e pensieri*, Editrice Il Martello, New York 1922.
- Nozick Robert, *Anarchia Stato Utopia*, Strumenti Fondazione Einaudi Le Monnier, Firenze 1981.
- Orwell George, *Omaggio alla Catalogna*, Il Saggiatore Editore, Milano 1964.
- Prandstraller Gian Paolo, *Felicità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1978.

- Poggi Gianfranco, *Lo stato*, Edizioni Il Mulino, Bologna 1992.
- Proudhon P.J., *Che cos'è la proprietà*, Edizioni La Terza, Bari 1974.
- Proudhon P.J., *Del principio federativo*, Mondo Operaio Edizioni Avanti, Roma 1979.
- Proudhon P.J., *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, U.T.E.T., Torino 1968.
- Proudhon P.J., *La questione sociale*, Veronelli Editore, Varese 1957.
- Salio Giovanni, *Le guerre del Golfo e le ragioni della non violenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1991.
- Sartori Giovanni, *Democrazia cosa è*, Rizzoli Editori, Milano 1993.
- Sartori G., *Democrazia e definizioni*, Edizioni Il Mulino, Bologna 1957.
- Saint-Simon Claude-Henri De, *Opere*, UTET, Torino 1975.
- Sennet Richard, *Autorità*, Edizioni Bompiani, Milano 1981.
- Schumpeter Joseph, *Capitalismo Socialismo Democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- Volontà, Laboratorio di ricerche anarchiche, trimestrale, *Il pensiero eccentrico*, n. 1\92.
- Volontà, ibidem, *Il politico e il sociale*, n. 4/89.
- Volontà, ibidem, *Potere Autorità Dominio*, n. 2/83.
- Weber Max, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.
- Zolo Danilo, *Il principato democratico*, Feltrinelli Editore, Milano 1992.