L'UOMO COME POLITICO IMPERFETTO

GIANPIERO MAGNANI

Nel ventesimo secolo l'uomo ha conosciuto il privilegio d'entrare a pieno titolo nel regno della politica. Il suo ingresso però non è avvenuto dalla porta principale. Egli infatti non ha ancora acquisito l'autentica capacità che s'addice a un ente politico perfetto: vale a dire la capacità di trasformare le regole di fondo della propria esistenza in senso esclusivamente positivo e costruttivo. La politica non appare nella sua forma più pura, che è progettuale, ma si presenta in modo ambivalente, come costruzione d'un nuovo ordine e come distruzione di quello precedente

In un'epoca segnata da profondi cambiamenti qual è quella in cui viviamo, molti concetti che sembravano radicati nella tradizione culturale hanno perso gran parte del loro vigore e sono stati progressivamente sostituiti da nuove visioni, nuove interpretazioni adeguate al ritmo di trasformazioni che sembra pervadere il mondo moderno. In questo contesto di problematicità, di complessità e di continui mutamenti, sembra cambiare di significato uno dei concetti più antichi, ma per altri versi più nebulosi, della nostra veneranda tradizione culturale e filosofica: il concetto di politica, quale è stato elaborato da Aristotele fino ai nostri giorni.

Nell'epoca della conquista dello spazio e del terrore nucleare, delle grandi rivoluzioni sociali e dei campi di sterminio, della nuova fisica e dell'ingegneria genetica, sembra davvero che per quanto riguarda l'uomo tutto sia possibile [1]; le tradizionali categorie filosofiche del reale e dell'ideale, di ciò che esiste e di ciò che è dover essere e utopia, sembrano compenetrarsi nell'unica categoria del possibile, del poter-essere, dell'essere in potenzialità, dell'utopia concreta [2]. In questo contesto di grandi mutamenti storici, una nuova visione dell'agire umano s'impone, una visione che trova proprio nel concetto di politica il nucleo essenziale del suo essere.

La concezione tradizionale della politica si rifà ad Aristotele e a una società statica, segnata più dai cicli della natura che dalla creatività umana: l'uomo è un animale politico perché è un costruttore di città, di Stati, di organizzazioni collettive; nel far ciò, egli è simile all'ape che costruisce il suo alveare, o alla termite all'interno del suo termitaio. Uomini, api, termiti, sono tutti animali sociali, perché non possono sopravvivere separati dai loro simili, e tutti sono animali politici, costruttori di strutture sociali: città, alveari, termitai.

Alla concezione naturalistica della politica [3], propria di Aristotele e di quanti a lui s'ispireranno (tra gli altri, Hegel e Marx), fa da contrappeso l'arte machiavellica del conquistare e conservare il potere: all'uomo-ape e all'uomo-termite si sostituiscono l'uomo-volpe e l'uomo-leone; la scienza della politica cede il posto alla politica come arte.

Ma la sconfitta decisiva per la concezione naturalistica della politica giungerà più tardi, agli albori della moderna epoca di trasformazioni tecniche e sociali: la teoria del contratto sociale associa l'idea di società a quella d'un progetto, una costruzione artificiale [4] perseguita volontariamente dagli individui, ai quali è finalmente accordato il diritto di scegliere quale società volere (d'essere cittadini, e non semplicemente sudditi). La battaglia finale di questa lunga guerra contro la teoria naturalistica della politica si giocherà nel nostro secolo, quando David Easton e Carl Schmitt [5], per vie diverse, toglieranno allo Stato il

[1] «Gli uomini normali non sanno che tutto è possibile» (David Rousset), cit. da Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1978, p. 598.

[2] Cfr. Ernst Bloch, *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972; Ernst Bloch, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984.

[3] Cfr. Salvatore Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 9; Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979.

[4] Salvatore Veca, cit.

[5] David Easton, *Il sistema politico*, Il Saggiatore, Milano 1973; Carl Schmitt, *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972.

monopolio del «politico».

Alle soglie del Duemila ci troviamo dunque di fronte a una teoria della politica che è completamente diversa, per forma e contenuto, da quelle formulazioni tradizionali che hanno fino a ora condizionato le nostre concezioni sull'uomo e la nostra prassi sociale. Una tale teoria richiede nuove considerazioni e genera conseguenze i cui sviluppi possono offrire soluzioni adeguate alla molteplicità, e complessità, dei problemi che caratterizzano il nostro tempo.

Propongo due definizioni del concetto di «politica», per molti versi assai simili tra loro, ma che tuttavia divergono in un punto: la prima è una definizione «ristretta» della politica, la seconda una definizione «allargata»; alla prima corrisponde una «teoria antropologica» della politica, alla seconda una più ampia «teoria generale».

La definizione «ristretta» della politica può essere espressa in questi termini: è politico ogni processo soggettivo di trasformazione delle regole che ordinano l'esistenza collettiva. La definizione «allargata» della politica suona invece così: è politico ogni processo soggettivo di trasformazione delle regole che ordinano l'esistente. La differenza fra le due definizioni è tutta concentrata, come appare evidente, nella differenza che c'è fra il concetto d'«esistenza collettiva» e quello d'«esistente». Ma prima di concentrare la nostra attenzione sulla differenza fra le due definizioni, è forse più opportuno soffermarci sugli elementi comuni, che sono molteplici e tutti significativi.

Alla base del nostro concetto di «politica» sta il termine «regola»: la politica ha a che fare, prima di tutto, con la trasformazione di regole. Ma che cos'è una regola? Possiamo affermare intuitivamente che tutto ciò che ci circonda, e persino noi stessi, è in qualche modo regolato: un albero, per esempio, ha una certa struttura, che è ricorrente e riconoscibile, e che ci permette di parlare di «albero» piuttosto che, poniamo, di «casa» o «auto-mobile»; questo stesso albero, inoltre, essendo un essere vivente, espleta determinate funzioni che gli permettono di vivere. Ogni albero, come ogni automobile, ogni uomo, ogni goccia d'acqua, ogni stella dell'universo e ogni atomo, è una struttura ordinata. Ogni struttura ordinata è un sistema di regole, un insieme di informazioni che ci comunicano perché quella data struttura si presenta così e non diversamente, perché è inanimata oppure perché vive, perché esiste. Ogni regola è un informatore, un ordinatore che struttura la materia e l'energia di cui è composto l'universo, producendo «cose», oggetti inanimati (stelle, pianeti, acqua, montagne, ferro, ecc.) oppure esseri viventi (animali, vegetali, uomini).

Secondo i fisici, quattro grandi leggi regolano l'esistenza dell'universo, permettendogli d'essere così come noi lo vediamo e non diversamente: elettromagnetica, nucleare forte, nucleare debole, gravitazionale. Secondo i sociologi, due specie di regole ordinano l'esistenza collettiva degli uomini: valori e norme. La politica ha a che fare con la trasformazione di tali regole, col loro cambiamento. Non ogni trasformazione, non ogni cambiamento è però politico: non lo è, prima di tutto, quel cambiamento che investe le «cose» ma non le «regole»; in secondo luogo, un cambiamento nelle regole, per essere politico, deve consistere in un processo soggettivo di trasformazione, deve cioè essere voluto da uno o più soggetti, e non deve perciò essere riconducibile a una causa oggettiva.

Questi due punti sono molto importanti, e vanno approfonditi per poter proseguire proficuamente il discorso.

Una «cosa» o un fenomeno, che siano soggetti a regole stabili e non mutabili, sono necessari. L'universo è qualcosa di questo tipo: se le regole che ne ordinano l'esistenza non fossero stabili (se, per esempio, la legge gravitazionale si presentasse ora come attrazione, ora come repulsione, o se alcune «costanti universali» fossero variabili), l'universo non sarebbe come noi lo vediamo; probabilmente non esisterebbe neppure, e noi spariremmo con esso. La necessità, in altre parole, è l'opposto del caos, cioè dell'instabilità o dell'inesistenza di regole.

Una condizione di caos completo, dal punto di vista fisico, non è concepibile: uno stato di massima entropia, cioè di massimo disordine, non permetterebbe neppure l'esistenza di materia ed energia, che sono i «mattoni» dell'universo. La necessità, cioè l'esistenza di regole stabili, d'informazione strutturante, di «neghentropia», è perciò una condizione normale dell'universo.

L'universo è necessario e determinato: una prospettiva che vuole comprendere l'essenza del mondo fisico può essere deterministica. Questo, almeno, è quanto sembra dirci la «macrofisica»; paradossalmente, però, la fisica dei quanti, cioè la «microfisica», quella disciplina che studia

l'infinitamente piccolo e, quindi, le basi stesse dell'universo, giunge a conclusioni diametralmente opposte, indeterministiche [6]. L'infinitamente piccolo sembra conoscere una sola regola, quella del caso, del verificarsi casuale degli eventi. Il ruolo del caso, quale regola ordinatrice di taluni fenomeni, è stato sottolineato anche dalla biologia: si parla di telenomia o mutamento casuale della specie, e d'invarianza, o riproduzione necessaria di ciascuna specie [7].

Abbiamo dunque delle «cose»: l'universo, le stelle, i pianeti, la materia, l'energia, la vita, gli esseri umani, le automobili; ciascuna di queste «cose» si presenta come un sistema di regole, come una struttura ordinata che racchiude in sé una molteplicità di informazioni (le regole sono, appunto, informatori, perché ci dicono come dev'esser fatto qualcosa perché riesca [8], perché, cioè, il risultato sia un «ordine» e non un «caos»); ciascuna «cosa» può mutare.

La trasformazione può essere racchiusa essa stessa nell'informazione, e allora diciamo che la «cosa» muta sulla base di regole stabili; è questo il caso più frequente di trasformazioni, e ne abbiamo un'infinità di esempi nell'universo, per lo più riconducibili allo schema «nascita-sviluppo-morte»: nascita, sviluppo e morte d'una stella, d'un atomo, d'un essere vivente, ecc. La trasformazione può a sua volta essere soggetta al caso, e allora nessun sistema di regole può essere trovato quale «informatore» del mutamento»: tale è il caso della teleonomia nell'evoluzione delle specie viventi, e del principio d'indeterminazione di Heisenberg nella fisica dei quanti; la trasformazione «casuale» costituisce un'eccezione notevole alla visione deterministica o necessaria dell'universo, e presenta implicazioni di grossa portata soprattutto nella pretesa della scienza di poter spiegare ogni fenomeno, fatto o evento, esistente nel mondo fisico e biologico.

Infine, la trasformazione d'una «cosa» può avvenire perché sono mutate le regole stesse che, fino a questo momento, la strutturavano stabilmente; ciò può accadere per almeno tre ragioni: perché un evento casuale ha rotto gli equilibri in base ai quali tali regole erano possibili (per esempio un pianeta libero che, incrociando il nostro sistema solare, finisca con l'allontanare o con l'avvicinare troppo il nostro pianeta al sole, con conseguenze disastrose per l'ecosistema); perché le regole che ordinavano la «cosa» in questione sono mutate sulla base di regole di tipo diverso che costituivano in realtà la «premessa» all'esistenza della «cosa» in questione (per esempio, la morte del sole che, sappiamo, è inevitabile, produrrà altrettanto inevitabilmente la fine della vita sul nostro pianeta); e, infine, perché le regole che finora ordinavano la «cosa» sono mutate a causa d'un intervento esterno di tipo soggettivo. E' quest'ultimo il caso che ci interessa, e che ci permette d'introdurre il «fenomeno politico» a fianco del determinismo e della casualità.

Per spiegare meglio l'essenza del nostro ragionamento, è però opportuno ricorrere a un esempio chiarificatore.

Immaginiamo di porre a confronto il sistema capitalistico inglese dalle sue origini ai nostri giorni con, poniamo, l'evoluzione d'una qualsiasi stella dell'universo, dal momento della sua nascita fino a oggi: il confronto è paradossale, perché si tratta di due fenomeni talmente differenti da rendere impossibile qualsiasi deduzione dotata di senso dalla loro comparazione. Se tuttavia procediamo lungo questo cammino apparentemente così assurdo, la prima cosa che ci interessa notare è che entrambi i fenomeni sono variabili, che cioè sia la stella che il sistema capitalistico mutano, sia pur a velocità diverse, col trascorrere del tempo; essi sono, per così dire, in divenire, e il nostro compito potrebbe essere, allora, quello di stabilire nei particolari i mutamenti in corso nei due fenomeni con l'obiettivo finale di generalizzare le nostre conclusioni e ottenere così quel complesso di regole ordinatrici che ci spiegherebbero tutti i «perché» connessi a tali cambiamenti. Nel caso della stella non incontriamo grosse difficoltà: il diagramma H.R. (Hertzsprung e Russel) ci permette di comprendere non solo l'evoluzione passata di quella stella, ma anche i suoi assetti futuri [9]; ci permette, cioè, di prevedere la sua evoluzione futura, fornendoci lo schema generale a essa relativo. Nel caso del sistema capitalistico inglese, le cose vanno altrimenti: qui non abbiamo nessun diagramma generale, e tutto ciò che

[6] Cfr. Paul Davies, *Dio e la nuova fisica*, Mondadori, Milano 1983, pp. 189 e sgg.

[7] Cfr. Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970.

[8] Questa è la definizione di scienza che ci dà Henri Poincaré ne *Il valore della scienza*.

[9] Cfr. Paolo Maffei, *L'universo nel tempo*, Mondadori, Milano 1982, pp. 36 e sgg.

possiamo fare è descrivere il caso specifico, considerandolo come un fenomeno unico nella sua specie; su queste basi, nessuna previsione risulta obiettivamente possibile.

Una scienza come la fisica, in altre parole, possiede qualcosa come un diagramma che le permette di generalizzare il caso specifico, mentre la ricerca storica non possiede alcuno schema generale di questo tipo: la prima è nomotetica, la seconda idiografica [10].

Ma perché uno studio sull'evoluzione d'una serie di stelle dovrebbe fornirci un simile diagramma esplicativo, valido anche per le altre stelle non osservate, mentre uno studio sull'evoluzione d'una serie di sistemi sociali umani non potrebbe fornirci alcuno schema condiviso, cioè accettato dalla maggior parte degli studiosi, di questo tipo? Il diagramma H.R., che ha per oggetto i cambiamenti cui è soggetta una stella nel corso del tempo, descrive le regole ordinatrici che spiegano il fenomeno: qualsiasi trasformazione avvenga in una stella, essa sarà sempre soggetta alle medesime regole, sarà cioè una trasformazione ordinata di cose, di materia ed energia. Nel caso dei sistemi sociali non abbiamo alcuna regola non perché questa non esista, ma perché è soggetta essa stessa a mutamenti: i sistemi sociali umani sono infatti soggetti non solo a trasformazioni nelle cose (oggetti, prodotti, costumi, relazioni, istituzioni) di cui sono composti, ma anche nelle regole (norme e valori) che ne ordinano lo svolgimento.

Mentre una stella, in altre parole, segue un canale ben preciso di trasformazione, le società umane variano all'interno d'un fiume dalle capienze molto ampie: esse non tracciano il solco d'un canale, ma una molteplicità di vie, un delta che confluisce in quell'oceano di possibilità che è l'orizzonte aperto del futuro.

Alla base del nostro problema non stanno, dunque, le dicotomie universale-particolare, natura-cultura, ecc., ma la distinzione fra cose e regole: la scienza ha per oggetto lo studio del mutamento delle cose sulla base di regole stabili, mentre i sistemi sociali umani, nel corso del tempo, sono soggetti a trasformazioni tanto nelle cose quanto nelle regole, e perciò sfuggono a ogni considerazione scientifica precisa.

Ma qual è, in concreto, la differenza fra una «cosa» e una «regola»?

Possiamo immaginare l'universo come una gigantesca partita di pallone nella quale i giocatori agiscono in modi ben determinati; nel corso della partita le loro posizioni cambiano, ma essi colpiscono la palla sempre allo stesso modo e cercano sempre di segnare nella porta avversaria: le «cose», cioè le singole situazioni concrete, variano, ma sulla base di regole costanti e non mutabili. La partita di pallone «storia», invece, è alquanto diversa; in essa variano non solo le posizioni dei giocatori, ma anche le stesse regole del gioco; dapprima è ammesso colpire la palla solo con i piedi, il tronco e la testa, poi solo con le mani; dapprima si segna nella porta avversaria, poi si cerca di lanciare il pallone al proprio portiere. Il risultato, per l'eventuale osservatore, sarebbe nel primo caso (partita «universo») di disordine apparente, e nel secondo (partita «storia») di disordine reale: osservando più attentamente, la partita «universo» mostra uno schema ordinato di trasformazioni, un sistema di regole stabili, mentre la partita «storia» conserva la sua immagine caotica, disordinata, instabile e, perciò, sostanzialmente incomprensibile.

Le regole della partita «universo» sarebbero, in sintesi, leggi gravitazionali, elettromagnetiche e nucleari, mentre l'unica causa efficiente che può essere trovata nella partita «storia» è quella che risale via via fino agli individui e ai gruppi; la storia è condizionata non da regole ma da «cose», cioè dalla specie umana, perché senza di questa essa non sarebbe possibile: senza uomini, niente storia.

Mentre dunque nel mondo fisico tutte le trasformazioni sono soggette a regole, nell'ambito umano sono le regole stesse che mutano. Ma che dire dei fenomeni organici? Essi, abbiamo visto, secondo teorie recenti sono un miscuglio di caso e di necessità: accanto alla legge stabile dell'invarianza d'ogni specie troviamo la casualità del mutamento, o teleonomia. Perché dunque non associare la partita «storia» a quella che potremmo chiamare la partita «vita», e postulare così quella che possiamo definire l'«ipotesi naturalistica relativa»?

Nella partita «vita» le regole del gioco sono sempre le stesse, ma i singoli giocatori cambiano periodicamente squadra, in modo da rendere sempre diversi i gruppi antagonisti; il cambiamento è casuale, e può essere soggetto a stime probabilistiche. Nella partita «storia», invece, non sono soltanto i giocatori che cambiano (attraverso il ricambio generazionale), ma anche le regole stesse del gioco, perché alcuni giocatori hanno l'idea d'introdurre varianti che modificano continuamente non solo l'assetto delle squadre in campo (come nella partita «vita») ma anche i termini stessi dello scontro. Né il caso, né la

[10] Mi riferisco alla celebre distinzione di Windelband; vedi anche *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di Pietro Rossi, Loescher, Torino 1970.

necessità sono dunque sufficienti per spiegare la partita «storia»; accanto al caso e alla necessità (che pure influiscono su di essa) è necessario introdurre un terzo principio esplicativo che renda conto del continuo mutare delle regole nel gioco umano: abbiamo chiamato questo principio «politica».

A questo punto, possiamo tentare di formulare una teoria antropologica della politica; essa è costituita da tre proposizioni fondamentali che sintetizziamo come segue: il concetto di civiltà presuppone quello di politica; è politico ogni processo soggettivo di trasformazione delle regole che ordinano l'esistenza collettiva; l'uomo è l'unico animale politico.

La specie umana si differenzia dalle altre specie animali costruttrici di strutture sociali e materiali (termitai, alveari, dighe dei castori, ecc.) perché edifica sistemi sempre diversi tra loro, quantitativamente e qualitativamente, nello spazio come nel tempo. La specie umana, cioè, costruisce civiltà. L'essenza della civiltà, d'ogni civiltà, è la politica, cioè la capacità soggettiva di trasformare le regole che strutturano tale civiltà, fino al punto di mutarla radicalmente e, al limite, anche di distruggerla. La civiltà è «l'altra faccia» della politica, la sua negazione e, insieme, neutralizzazione; vedremo successivamente quali siano le implicazioni che possono essere derivate da questa proposizione.

La nostra è una teoria antropologica appunto perché postula ché la capacità politica appartenga al soggetto «uomo», cioè alla nostra specie, e non ad altri enti soggettivi (per esempio, alla provvidenza divina); anche su questo punto ritorneremo.

Il concetto di politica qui introdotto assume un significato completamente diverso da quello attribuitogli solitamente dal senso comune; con alcune precisazioni, esso s'avvicina però ai concetti espressi teoricamente dai maggiori politologi del nostro tempo, in particolare da David Easton e da Carl Schmitt.

Secondo David Easton, un sistema sociale diventa politico quando attribuisce autoritariamente dei valori [11]. Per comprendere il significato di questa proposizione, torniamo per un momento alla nostra partita «storia»; in essa, abbiamo detto, alcuni giocatori hanno l'idea d'introdurre qualche innovazione: per esempio, ritengono che sia «bene» colpire la palla con le mani piuttosto che coi piedi, e che sia «giusto» consegnarla al proprio portiere anziché mandarla a rete nella porta avversaria; questi sono per loro valori che essi tenteranno d'attribuire autoritariamente alla partita, tenteranno cioè d'imporre a tutti i giocatori la loro concreta osservanza attraverso un nuovo sistema di norme; se riusciranno in quest'intento, noi osservatori potremo dire che hanno «fatto politica» e che i valori da loro prescritti (colpire la palla con le mani e non con i piedi, consegnarla al proprio portiere e non lanciarla contro la porta avversaria), sono le nuove regole della partita.

Sulla base di queste semplici osservazioni, possiamo formulare la nostra definizione «ristretta» della politica come un'alternativa a quella propostaci da Easton: è politica qualsiasi trasformazione di regole che non sia essa stessa soggetta a regole d'ordine superiore (nella nostra parabola, un arbitro che possa decidere le sorti della contesa) oppure al caso; in altre parole, riferendoci ai sistemi sociali costruiti dall'uomo, possiamo affermare che è politico ogni processo soggettivo di trasformazione delle regole che ordinano l'esistenza collettiva: tali regole sono i valori e le norme che guidano i comportamenti e gli atteggiamenti del gruppo sociale, e la loro trasformazione è politica solo se non è essa stessa soggetta al caso o a norme e valori d'ordine superiore; solo se, cioè, è soggetta unicamente alla volontà degli uomini che partecipano concretamente al processo di trasformazione.

Anche Carl Schmitt [12] si preoccupa di definire il concetto di «politico» sulla base d'un criterio, che egli chiama «distinzione amico-nemico»; tale criterio, tuttavia, non spiega il contenuto del fenomeno politico, ma mostra soltanto come questo si manifesti, il più delle volte, sotto forma di conflitto fra gruppi contrapposti: se, nel corso della nostra partita «storia», alcuni giocatori vogliono colpire il pallone solo con le mani, mentre altri solo con i piedi, supposto inesistente un arbitro capace di risolvere la contesa, si creerà un conflitto fra coloro che propugnano la prima soluzione e coloro che sostengono la seconda, conflitto che, al limite, potrebbe condurre a una guerra aperta. Essendo l'uomo l'unico animale dotato di questa possibilità, l'unico animale politico (e non, come sosteneva Aristotele, *un* animale politico, perché semplicemente sociale), la distinzione amico-nemico di Schmitt spiega come possa egli essere l'unico animale capace d'uccidere i suoi simili, cioè i suoi antagonisti nel processo di trasformazione e attribuzione delle regole.

Carl Schmitt introduce tuttavia altri due concetti molto

[11] David Easton, cit, pp. 155 e sgg.

[12] Carl Schmitt, cit.

più importanti per il modello esplicativo che propongo in questa sede: il primo concetto è collegato alla distinzione amico-nemico, ed afferma che più d'un ambito dell'attività umana può caricarsi di significato politico; questa proposizione è importante, perché dissolve la concezione tradizionale, e del senso comune, secondo cui la politica ha a che fare esclusivamente con l'azione del governo e dello Stato. Quello politico è un principio che sta alla base di tutta l'attività umana, a fianco del caso e della necessità: è quindi sbagliato restringere il contenuto del fenomeno politico al governo e allo Stato, perché «più d'un ambito, più d'un soggetto può via via assumere il ruolo del politico» [13]; per capire meglio questo punto, è opportuno però introdurre l'altro importante concetto proposto da Schmitt, quello «limite» di sovranità. Scrive Schmitt: «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione. [...] Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno d'una sistemazione media omogenea. [...] Non esiste nessuna norma che sia applicabile a un caos. Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero» [14].

Per comprendere il significato preciso di queste parole, e la loro rilevanza nel nostro contesto, dobbiamo porre l'equazione «sovrano uguale a politico»: il politico decide se lo stato di normalità regna davvero, cioè se le regole che ordinano il sistema collettivo vanno bene oppure debbono essere mutate; se non vanno bene, scatta il processo politico, cioè la trasformazione di tali regole, con i conflitti (distinzione amico-nemico) ad essi connessi, finché una delle parti in lotta non riesce ad attribuire autoritariamente il proprio corpo di regole all'intero sistema sociale; a questo punto, il processo politico cessa e l'esistenza collettiva torna nello stato di normalità, di regolarità, di necessità (e quindi torna a essere scientificamente indagabile).

Ogni ambito dell'attività umana può caricarsi di significato politico, perché quest'ultimo riguarda la trasformazione delle regole, e ogni attività umana, in quanto soggetta a regole, può essere trasformata e quindi diventare politica. Uno dei più grandi uomini politici del nostro tempo, seguendo questa prospettiva, fu Albert Einstein, perché egli modificò la nostra visione dell'universo e il complesso di regole (leggi tecnico-scientifiche, valori morali, ecc.) ad essa connesso; mentre, sempre secondo il modello qui proposto, la maggior parte dei governi e dei capi di Stato attualmente esistenti non sta facendo politica in modo significativo, perché è intenta ad amministrare regole, piuttosto che a trasformarle [15].

Per quanto riguarda l'attività umana, abbiamo quindi una grande dicotomia che non è dato riscontrare in nessun'altra specie vivente conosciuta, la dicotomia necessità-politica: da un lato abbiamo l'amministrazione degli affari umani, dall'altro la loro trasformazione; da una parte abbiamo il mutamento delle cose, dall'altra il cambiamento delle regole; in una abbiamo l'ordine, la norma la stabilità; nell'altra il disordine, l'instabilità, l'eccezione.

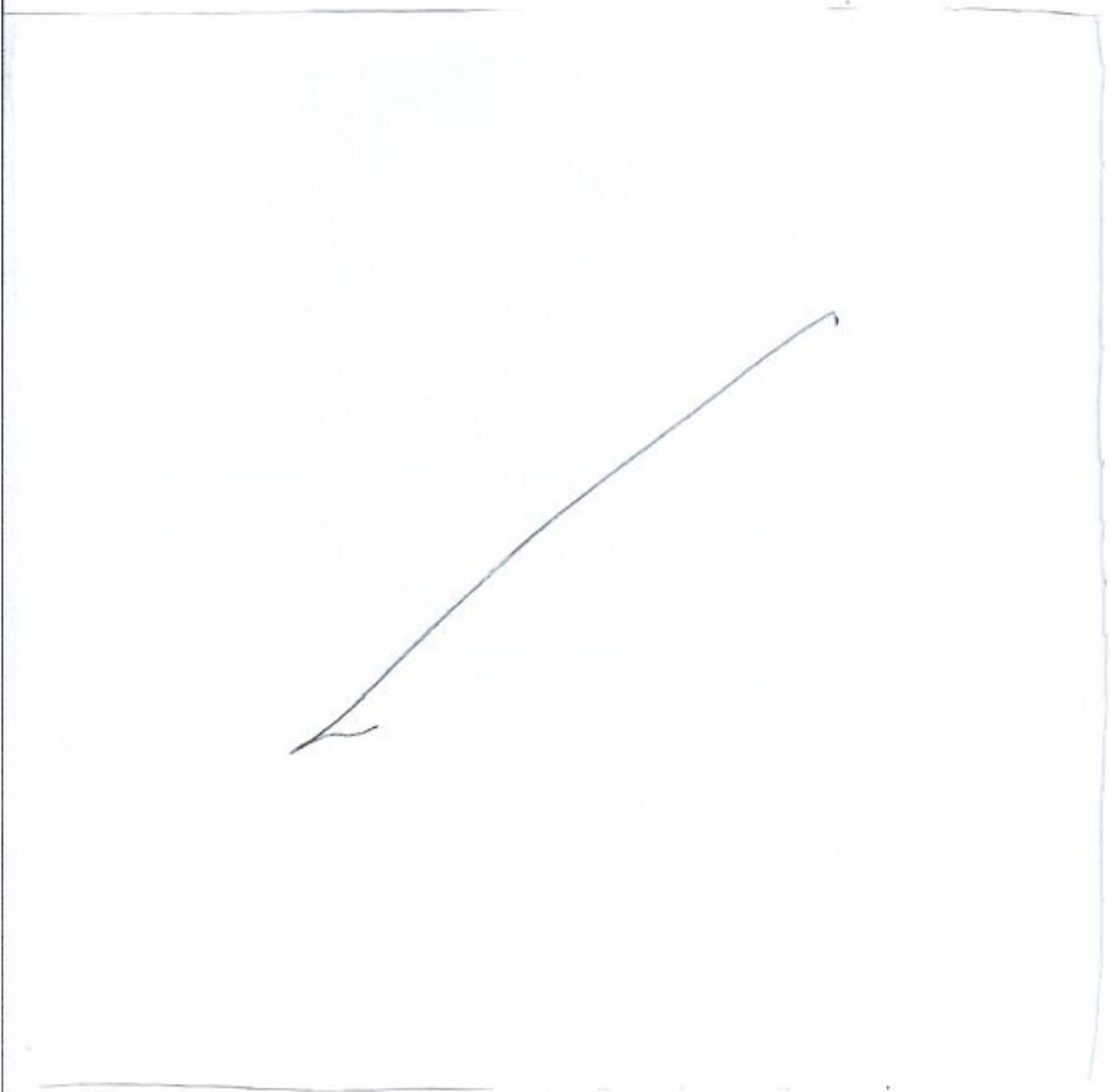
Questa dualità presente potenzialmente in ogni attività e relazione umana, è stata espressa chiaramente anche da Francesco Alberoni con la sua teoria dei due stati del sociale [16]: da un lato l'istituzione, che rappresenta la condizione di stabilità, d'ordine, d'amministrazione, di normalità, d'apoliticità, di *routine*; dall'altra il movimento, che rappresenta, al contrario, la condizione d'instabilità, di disordine, d'anormalità, d'eccezione, di politica.

Il modello propostoci con terminologia diversa da Easton, da Schmitt e da Alberoni è un importante contributo del nostro tempo alla comprensione del fenomeno sociale nelle sue manifestazioni più contraddittorie. E sono proprio queste manifestazioni, occorre aggiungere, che permettono l'esistenza di ciò che chiamiamo «civiltà»: l'esistenza d'una civiltà è strettamente connessa alla possibilità del suo mutamento; l'essenza di

[13] Salvatore Veca, cit., p. 21.
[14] Carl Schmitt, cit., p. 39.

[15] Sottolineo, a questo proposito, la distinzione fatta da Salvatore Veca fra regole costitutive e regole regolative, o regole d'efficienza; «una regola costitutiva – scrive Veca – non ci dice come fare bene qualcosa che è dato indipendentemente dalla regola stessa, ma ci dice piuttosto che cosa stiamo facendo quando ci conformiamo a essa» (*Interesse e identità. Osservazioni sui contrasti fra utilitarismo e contrattualismo*, in *Ricerche politiche due. Indentità, interessi e scelte collettive*, a cura di Michelangelo Bovero, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 171).

[16] Alla possibilità d'un simile progresso accenna anche Paul Davies, cit., pp. 286-287; l'azione politica della nostra specie sembra sempre più essere orientata a fini di sopravvivenza; oggi dobbiamo impedire che la nostra stessa capacità politica ci conduca all'apocalisse atomica; domani e postdomani dovremo affrontare chissà quali altri catastrofici problemi; alla fine dei tempi, dovremo preservare la nostra specie dalla morte dell'universo, costruendone un altro fatto su misura per noi. E' questa, credo, l'utopia assoluta che possiamo concepire ai nostri giorni: l'Uomo che diventa Dio.



questo mutamento, di questo suo «farsi» è la politica. Gli animali non costruiscono civiltà: le loro attività trasformatrici di cose e le loro relazioni sociali sono stabilite da modelli istintuali che le rendono necessarie; essi non conoscono altri mutamenti al di fuori di quelli biologici.

Si dice che l'uomo si distingue dagli altri animali perché dotato di libero arbitrio: ora possiamo specificare meglio, e sostenere che questo libero arbitrio coincide con (e presuppone la) capacità politica.

L'uomo è, fra tutti gli animali sociali, l'unico animale politico, perché è l'unico che può modificare le regole che ordinano la propria esistenza collettiva: l'uomo costruisce società, come tutti gli altri animali sociali, ma le sue società sono tutte diverse fra loro, e questo perché l'uomo è l'unico animale capace di stabilire egli stesso le regole cui dovrà poi sottomettersi, ed è l'unico capace di modificare potenzialmente tali regole in ogni momento, senza dovervi restare succube per sempre, come accade alle altre specie viventi.

Dopo aver descritto brevemente le proposizioni fondamentali che stanno alla base d'una teoria antropologica della politica come quella che è ricavabile dalla nostra precedente definizione «ristretta», possiamo ampliare l'ambito del discorso, considerando le implicazioni che derivano dalla definizione «allargata». Quest'ultima, lo ricordiamo, differisce dalla prima perché considera come politico ogni processo soggettivo di trasformazione delle regole che ordinano l'esistente, e non solo l'esistenza collettiva degli uomini.

La definizione allargata di politica ci conduce, perciò, all'elaborazione d'una teoria generale, generale sia negli oggetti dell'azione politica, sia nei suoi soggetti. Possiamo sintetizzare tale teoria in tre proposizioni fondamentali, che formuliamo come segue: è politico ogni processo soggettivo di trasformazione delle regole che ordinano l'esistente; il concetto di civiltà presuppone quello di politica (la civiltà più grande che conosciamo è l'universo); supponendo che non esistano civiltà extraterrestri, di cui non siamo a conoscenza, solo due enti possono agire politicamente: uno è l'Uomo, l'altro è Dio.

Da queste tre proposizioni fondamentali possiamo ricavare almeno due teorie dell'agire politico, una antropologica, l'altra teologica, e una teoria della conoscenza.

Della teoria antropologica della politica ci siamo già occupati; ciò che ci resta da aggiungere, utilizzando la definizione allargata di politica, è che l'uomo può, almeno potenzialmente, agire politicamente in ogni ambito dell'esistente, e non già soltanto, com'è finora avvenuto, nell'organizzazione della sua esistenza collettiva. La nostra specie, attraverso un affinamento della propria conoscenza, può cioè giungere ad accumulare tanto sapere da riuscire a modificare non solo le regole della propria esistenza, ma addirittura le regole dell'esistente in senso lato, le regole che ordinano la vita e l'universo. Già oggi questa possibilità s'è realizzata in taluni campi della scienza, e particolarmente nell'ingegneria genetica: mediante quest'ultima, l'uomo può intervenire nella casualità della teleonomia, orientando i mutamenti genetici delle specie viventi, e così sostituendo la propria azione politica alla casualità delle trasformazioni.

L'uomo, tuttavia, opera in un universo determinato non soltanto dal caso, ma anche, e soprattutto, dalla necessità: l'entropia, le quattro grandi leggi del macrocosmo, le costanti universali, ecc., gli impediscono, almeno per il momento, di riuscire a modificare le regole che strutturano l'universo. In quest'orizzonte, estremamente allargato, dell'azione politica, il concetto di potere appare strettamente associato, come già affermava Bacone, a quello di sapere: soltanto un immenso sviluppo della conoscenza umana, quale oggi non è neppure immaginabile, potrà fornirci il potere necessario per modificare le regole di fondo di quest'universo, e impedire così che esso possa morire, secondo quanto sembrano prevedere le più moderne teorie cosmologiche [16].

Il problema di fondo della teoria generale si sposta, perciò, dal piano più propriamente politico, di volontà soggettiva e di potere, a quello conoscitivo e creativo. La teoria generale della politica implica una teoria della conoscenza. Ma una teoria di che tipo?

Possiamo rispondere a questa domanda formulandone un'altra, cioè chiedendoci cos'è che fa sì che l'uomo possa agire politicamente. Perché l'uomo è l'unico animale politico? Per quale motivo egli è l'unico essere vivente del nostro pianeta che è dotato di libero arbitrio?

Alla base del libero arbitrio, alla base della capacità specificamente umana di riconoscere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto, ecc., sta la capacità, anch'essa specifica dell'uomo, di creare nuove forme di conoscenza. L'uomo è l'unico essere vivente che, attraverso l'arte, la filosofia, la religione e ora, con l'ingegneria genetica, anche attraverso la scienza, è capace di creare egli stesso l'oggetto del proprio conoscere, è in grado di sviluppare conoscenza prescrittiva. La conoscenza prescrittiva si differenzia da quella che potremmo genericamente chiamare conoscenza descrittiva (comprensiva, interpreta-

tiva, ecc.) perché non presuppone, come quest'ultima, l'esistenza dell'oggetto del proprio conoscere, ma è in grado di creare essa stessa, dal nulla, il proprio oggetto di conoscenza.

La conoscenza prescrittiva può essere analizzata su tre piani diversi, in ciascuno dei quali essa assume significati e importanza particolari. A un primo livello, essa si configura come conoscenza puramente astratta, separata dalla realtà di ciò che esiste, si configura come immaginazione; a un secondo livello, essa si presenta come capacità di modificare le cose, gli oggetti di cui si compone l'esistente, si presenta come creatività; a un terzo livello, il più profondo di tutti, ma anche il più difficile da sviluppare e da comprendere, la conoscenza prescrittiva si manifesta come trasformazione di regole, come politica. Nell'ambito dell'agire umano, l'immaginazione produce fantasia, la creatività produce arte, la politica produce rivoluzioni.

Come la teoria antropologica della politica si rivela una teoria particolare, applicata al «caso umano», d'una più generale teoria della politica, allo stesso modo quest'ultima si configura come una teoria particolare all'interno d'una più generale teoria della conoscenza, teoria che appare biforcuta: conoscenza di ciò che esiste da una parte, conoscenza di ciò che non esiste ancora dall'altra; conoscenza di ciò che è, dei fatti, da un lato, conoscenza del poter-essere, del Non-ancora [17], del nuovo, dall'altro; conoscenza oggettiva la prima, conoscenza soggettiva (qui è il soggetto che crea l'oggetto) la seconda; conoscenza scientifica la prima, conoscenza filosofica la seconda.

Di fronte ai fatti, la filosofia arretra e cede il proprio posto alla scienza; ma di fronte al Non-ancora, di fronte al possibile, è la scienza a cedere onore e gloria alla filosofia, una filosofia che diventa politica, e cioè teoria prescrittiva sul piano delle regole e delle cose, e utopia sul piano dell'immaginazione.

Non è un caso che accenniamo ai rapporti tra scienza e filosofia. Infatti, abbiamo detto, l'uomo è l'unico animale politico; tuttavia, finora noi abbiamo concentrato la nostra attenzione sulla seconda parte di tale definizione, sull'uomo animale politico, ma non abbiamo dato sufficiente importanza alla prima parte di quest'affermazione, all'uomo animale politico. Se concentrassimo la nostra attenzione su questa prima sfumatura, dovremmo constatare che la capacità politica dell'uomo, che pure esiste, è fortemente limitata dal regno della necessità nel quale l'uomo è inserito: necessità fisica, legata ai vincoli e alle leggi di quest'universo; necessità ecologica, legata all'ambiente in cui l'uomo vive; necessità biologica, legata alla stessa natura dell'uomo, che è un animale prima d'essere un politico.

Il regno della necessità limita dunque il regno della libertà [18], la capacità specificamente umana di fantasticare, creare, rivoluzionare. L'uomo non può vivere senza immaginazione, arte, politica, ma non può neppure vivere solo d'immaginazione, arte e politica.

La natura dell'uomo lo spinge continuamente a cercare di modificare le proprie condizioni d'esistenza, a creare, innovare, rivoluzionare, trasformare, mutare, cambiare, riformare; fa parte della natura umana, che è politica, tendere costantemente verso il Non-ancora, verso il possibile. Tuttavia, l'universo di necessità e casualità nel quale egli vive, lo costringe a cercare la stabilità, l'ordine, la normalità, la totalità, l'autorità, l'istituzione, la sovranità. L'uomo è un politico imperfetto, e lo è in un duplice senso.

Limitata com'è dal regno della necessità, la sua libertà politica è obbligata a scendere a patti con il mondo degli oggetti, delle cose, dei fatti e degli eventi, e a confondersi con esso; la politica non appare più nella sua forma più pura, che è essenzialmente progettuale e costruttiva, creatrice di nuove regole [19]: essa si presenta in modo ambivalente, come costruzione d'un nuovo ordine e distruzione di quello precedente, come edificazione e destrutturazione, come progettazione e demolizione. Inoltre, priva della trasparenza che le può venire soltanto da una condizione d'assoluta libertà e d'assoluto potere, d'onniscienza, onnipotenza e onnipresenza, la capacità politica dell'uomo produce antinomie: è il conflitto fra gruppi, fra popoli, fra individui, ciascuno dei quali combatte, e uccide, nel nome della propria ideologia.

L'animale politico Uomo crea e distrugge, si presenta ora come amico, ora come nemico; costruisce civiltà, sviluppa la scienza per meglio comprendere il regno della necessità e la filosofia per addentrarsi nel regno della libertà, ma produce anche strumenti di morte, bombe atomiche, camere a gas, mezzi di tortura. La sua efferatezza è l'altra faccia della sua genialità, la sua violenza distruttiva è l'altra faccia della sua creatività, il suo potere di costruire la vita è anche il potere d'uccidere, ovunque e per sempre.

Nel XX secolo l'uomo ha avuto il «privilegio» d'entrare a pieno titolo nel regno della politica; il suo ingresso, però, non è avvenuto dalla porta principale; egli possiede oggi, infatti, solo «l'altra faccia» della politica, il potere d'autodistruggersi, ma non ha ancora acquisito la vera capacità politica che s'addice a un ente politico perfetto, quale noi immaginiamo possa essere solo Dio: la capacità di trasformare le regole di fondo della propria esistenza, e di tutto quanto l'universo, in senso esclusivamente positivo e costruttivo, tutto creando senza nulla distruggere, sulla base del principio dell'amore per la vita invece che su quello della violenza e della morte.

[17] Cfr. Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

[18] Cfr. Karl Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1970, vol. III, pp. 1093-1094.

[19] E' questa l'essenza della teoria teologica della politica, la cui analisi ci porterebbe troppo lontano, e comunque ben al di là dei limiti ristretti di questo scritto.