Filosofia

Lo spazio della politica

>>>> **Gianpiero Magnani**

La storia politica recente del nostro paese si è caratterizzata per la sostituzione dei vecchi partiti ideologici con nuovi partiti personali, nei quali l'unico collante risulta essere la fedeltà politica al capo carismatico. La prima Repubblica vedeva infatti la presenza di grandi partiti organizzati sul territorio nazionale, che avevano alle spalle ideologie storicamente radicate la cui natura era sovranazionale (il socialismo democratico, il cattolicesimo sociale, il comunismo, ecc.); questi partiti, con le loro organizzazioni territoriali stabili, con sedi ed apparati permanenti (e costosi), riuscivano a strutturare le carriere al loro interno in modo simile a grandi aziende: pur con tutti i limiti dei vincoli di appartenenza a gruppi e correnti (di cui peraltro non sono totalmente esenti neppure le organizzazioni gerarchiche delle grandi imprese economiche), nei vecchi partiti si poteva avviare una sorta di "carriera politica" che partiva dalla militanza nei movimenti giovanili e che, col trascorrere del tempo e col consolidarsi del rapporto fiduciario, pedagogico e di formazione, portava all'assunzione di ruoli ed incarichi pubblici di importanza via via crescente. Non mancavano, allora, gli outsider ed i *free-rider*, ma erano circoscritti a personalità dalle capacità intellettuali spesso indiscutibili; e faceva clamore l'eventuale passaggio di un esponente politico da un partito all'altro, un evento che era considerato eccezionale come pure lo erano le scissioni nei partiti stessi.

La prima Repubblica, pur con tutti i suoi difetti (a partire dall'elevato costo delle macchine organizzative dei partiti, sovente finanziato in modo illecito), negli incarichi parlamentari e di governo riusciva tuttavia a dare spazio a professori universitari ed esperti di elevata preparazione, uno spazio che facciamo fatica a trovare nella seconda Repubblica perché il sistema elettorale vigente sembra privilegiare altre categorie professionali ed altri generi di rappresentanza. Il nuovo policentrismo politico di quest'ultima si caratterizza quindi per la presenza di partiti "leggeri", partiti personali, partiti-azienda non nel senso meritocratico del termine, ma nel senso del "predellino", in cui un leader carismatico riesce in breve tempo a dare vita ad una struttura politica in qualche modo organizzata, con un proprio nome, un simbolo e soprattutto una rete di relazioni nel territorio.

Proprio questo aspetto, cioè il fondarsi dei nuovi partiti su legami personali, su conoscenze dirette, ha osservato Giuseppe De Rita su queste pagine, porta infine alla vittoria dei "cacicchi", dei "capi e capetti locali", una "rete relazionale di capi periferici" in costante rapporto di collaborazione ma anche di tensione con la leadership nazionale, che da essi tuttavia dipende per raccogliere il proprio consenso nel territorio: un consenso che pertanto sfugge alla macchina organizzativa dei partiti politici (che ormai non esiste quasi più, salvo che in campagna elettorale) per essere in qualche modo garantito o controllato da questi soggetti, peraltro ben remunerati in cariche e prestigio. Il quadro che sembra emergere da questa situazione è quello di un "gioco al ribasso", di uno scadimento qualitativo delle risorse umane impegnate in politica, sempre meno obbligate a seguire percorsi formativi e sempre più vincolate invece alle relazioni personali con il capo di turno. In un quadro generale che da un lato è caratterizzato dalla complessità crescente dei problemi da risolvere (che richiede conoscenza, esperienza, lavoro di gruppo e poca improvvisazione), e dall'altro vede la fine delle ideologie, buone o cattive che fossero, ed il sopraggiungere di un marcato populismo che utilizza il mezzo televisivo come principale strumento di propaganda. Conseguenza di tutto questo, l'apertura di un dibattito sempre più stringente sulla "fine della politica" e sulla delusione dell'opinione pubblica nei confronti di un sistema di rappresentanza che, di fronte alla complessità dei problemi, appare sempre più in crisi sia di struttura che di contenuti.

Ma cosa è, in realtà, la politica? La domanda non è banale, perché a seconda della risposta che diamo cambia il modo stesso di intendere l'intera vita collettiva di una comunità. Nel secolo scorso un filosofo che certo non si annovera tra i pensatori progressisti, Carl Schmitt, sollevò interrogativi ed osservazioni che ritengo siano fondamentali per chiunque

voglia avvicinarsi ai temi della "fine della politica" e del sentimento di delusione che ne è connesso. La domanda principale che Schmitt si poneva era la seguente: esiste un criterio per distinguere ciò che è politico da ciò che non lo è? Possiamo individuare un metodo che ci consenta di capire se un fenomeno è di tipo politico o se, viceversa, è qualcosa d'altro rispetto alla politica? La sua risposta era precisa, come precisa era del resto la domanda: nel XX secolo, e forse anche prima, lo Stato aveva perso il "monopolio"del politico e la politica era divenuta un'attività che poteva estendersi a vari settori della vita collettiva, esterni ed estranei alle istituzioni meramente pubbliche. L'economia, la religione, il diritto, l'educazione, ecc. potevano via via "caricarsi" di significato politico, potevano politicizzarsi, purché ricorressero determinate condizioni. Veniva così meno la contrapposizione fra politico e sociale, in quanto vari settori della vita collettiva – che in passato erano neutrali, perché non statali ed insieme non politici (lo Stato coincideva allora col politico) – potevano ora caricarsi di significato politico; ma quali erano le condizioni?

Schmitt e il conflitto

Il discrimine per distinguere ciò che è politico da ciò che non lo è, secondo Schmitt, è la distinzione "amico-nemico": laddove è massima la distinzione fra amici e nemici (amici e nemici *pubblici*, egli precisa), lì in quel momento un processo politico è in corso; se la contrapposizione fra amici e nemici (pubblici) riguarda l'economia, sarà l'economia a caricarsi di significato politico, se la contrapposizione riguarda la religione, sarà la religione a politicizzarsi, e così via. Come in morale la distinzione fondamentale è quella fra bene e male, come in estetica vale la distinzione fra bello e brutto, come in economia vale la distinzione fra utile e dannoso, così in politica è centrale la distinzione amico/nemico. La teoria politica di Carl Schmitt è interessante perché ci fornisce un criterio preciso, ed avalutativo, per distinguere ciò che è politico da ciò che non lo è. Il problema è che questo criterio non riesce a comprendere tutti i casi possibili di attività politica, perché presuppone sempre ed in ogni caso il conflitto, ed anzi maggiore è il conflitto, maggiore per Schmitt è l'intensità stessa del "politico" (la massima intensità possibile del "politico" è quella del massimo conflitto possibile, cioè la guerra).

Una visione alternativa e per molti aspetti contrapposta a quella di Schmitt risale addirittura ad Aristotele: il "modello aristotelico" della politica la interpreta come una sorta di attività naturale dell'uomo, orientata a costruire "polis"; al pari di altri animali sociali, come le api o le formiche, gli esseri umani edificano città (la "polis") ed in questa attività naturale di costruzione si esplica l'azione politica. Secondo il "modello aristotelico", l'attività politica coincide con la buona amministrazione della cosa pubblica: fare politica, secondo questa concezione, significa pertanto amministrare correttamente i beni pubblici, attenendosi alle regole e cercando di massimizzare i risultati. E' questa una concezione molto diffusa dell'attività politica, che però presta il fianco ad una serie di osservazioni critiche, al punto da essere del tutto non convincente come definizione di cosa voglia dire, in realtà, "fare politica".

Una critica di questa posizione la troviamo in un celebre passaggio del *Capitale* di Karl Marx: "Quello che sin dall'inizio distingue il peggiore architetto dalla migliore delle api è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di averla costruita nella cera" (Marx, 1970, p. 212). La teoria aristotelica soffre infatti di un vizio naturalistico: paragona l'attività sociale umana a quella di altri animali sociali, dimenticando la peculiarità fondamentale della nostra specie rispetto a tutti gli altri esseri viventi conosciuti: gli uomini non sono governati dagli istinti, ma sono dotati di libertà e ragione, e possono così darsi autonomamente le regole dei comportamenti collettivi che dovranno poi seguire; *l'uomo è l'unico animale politico*, non vi sono altri animali od esseri viventi a noi noti che abbiano questa caratteristica, che sviluppino tale capacità. Da questa affermazione deriva una conseguenza non irrilevante: se l'uomo è l'unico animale politico, se è la politica che ci permette di stabilire le regole della nostra vita collettiva (regole che in tutte le altre specie viventi conosciute sono invece determinate dagli istinti), ne consegue che la politica stessa non è un'attività secondaria per l'uomo, ma anzi è l'attività fondamentale, primaria, necessaria ed imprescindibile per la sua stessa esistenza. Non può dunque esistere una "fine della politica" perché questa verrebbe a coincidere con la fine dell'umanità stessa; in quanto esseri umani, siamo essenzialmente – e necessariamente – animali politici.

Una lettura più precisa del fenomeno politico la suggerisce peraltro lo stesso Carl Schmitt, quando scrive che "sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione" (Schmitt, 1972, p. 33): il sovrano, che in questo caso viene a coincidere col politico, è il soggetto umano (che può essere un singolo individuo o un gruppo sociale) che riesce a stabilire condizioni di normalità nella vita collettiva a partire da una situazione di anormalità, a partire da uno "stato d'emergenza"; il sovrano è chi riesce –

con la forza o col consenso – a stabilire le regole cui dovrà attenersi d'ora in avanti l'azione collettiva del gruppo o dei gruppi cui appartiene: il caso d'eccezione è "il caso non descritto nell'ordinamento giuridico vigente", quando "dal punto di vista dello Stato di diritto non sussiste qui nessuna competenza" (Schmitt, 1972, p. 34). Il politico, secondo questa concezione, non è pertanto il buon amministratore, colui che gestisce in modo ordinario la cosa pubblica, come viene descritto dal "modello aristotelico", ma è al contrario chi affronta situazioni prive di regole, ovvero chi rompe le regole del gioco per trasformarle e sostituirle con nuove regole: non l'amministrazione *ordinaria*, bensì l'amministrazione *straordinaria* è alla base, a fondamento di ogni attività di tipo politico.

Il teorico che meglio ha illustrato in tempi più recenti una posizione di questo genere è stato David Easton, secondo il quale una linea politica si può definire come una rete di decisioni e di azioni che *distribuiscono i valori*; una singola decisione isolata non è una linea politica, la quale oltre alle decisioni (un insieme di decisioni) richiede anche le azioni per attuarle. L'attività di distribuzione imperativa dei valori altro non è che l'attività politica del sovrano che decide sullo stato d'eccezione, che stabilisce le regole del gioco cui poi il sistema collettivo dovrà attenersi. Secondo questa prospettiva, quindi, l'attività costituente appare come attività ad alta intensità politica. Ma non solo; potremmo dire che un criterio oggettivo, ed avalutativo, per stabilire cosa è politico e cosa non lo è, consiste proprio nell'attività compiuta da esseri umani (singoli individui o gruppi) che riesce a modificare le regole del gioco collettivo: non soltanto le regole che ordinano lo Stato sovrano, ma anche quelle che riguardano altri campi della vita sociale, dall'economia alla religione, ai costumi. Qualsiasi ambito di attività collettiva umana, pertanto, può caricarsi di significato politico se vi è in corso un processo di trasformazione delle regole di base che ordinano

quel tipo di attività collettiva; e tanto più grande sarà la trasformazione, tanto maggiore sarà l'intensità del processo politico in corso. I giusnaturalisti inventarono la "parabola" del contratto sociale, che doveva rappresentare il momento ed il punto di intesa fra gruppi di esseri umani che abbandonavano lo stato di anarchia per passare allo stato civile, nel quale tutti gli aspetti fondamentali dell'esistenza collettiva venivano regolati. In tempi più recenti, John Rawls ha utilizzato la medesima "parabola", affinandola col meccanismo del "velo d'ignoranza", non per spiegare il passaggio dall'anarchia alla civiltà, dallo stato di natura allo stato civile, bensì per individuare i principi di una società giusta.

Il cambiamento consensuale

La riformulazione qui proposta del modello schmittiano presenta un vantaggio incontestabile rispetto alla originaria distinzione amico/nemico: vi possono essere processi ad alta, anzi altissima intensità politica, che si svolgono senza contrapposizioni in qualche modo fatali ovvero decisive per l'esito del processo politico stesso. La rivoluzione del 1989, che in breve tempo ed in modo quasi del tutto incruento ha spazzato via i regimi comunisti nell'Europa orientale, secondo la visione di Carl Schmitt non sarebbe un processo ad alta intensità politica (o lo sarebbe di meno rispetto, ad esempio, alle guerre del Golfo o all'attacco terroristico dell'11 settembre 2001), mentre secondo il "modello aristotelico" non sarebbe proprio politica se non nell'attività ricostruttiva che verrà svolta in quei paesi negli anni successivi al crollo del comunismo. Il cambiamento può avvenire infatti secondo modalità conflittuali, ma anche seguendo schemi cooperativistici e consensuali; *lo stato nascente dei movimenti collettivi* è una delle modalità possibili di trasformazione sociale: "Creando una *solidarietà alternativa*, unisce protagonisti in precedenza separati e si contrappone all'ordine esistente. I nuclei che si formano nello stato nascente vivono un'esperienza *sui generis* che li porta ad elaborare una interpretazione alternativa dell'esistente e, a partire da questa, essi operano nel tentativo di ricomporre l'insieme" (Alberoni, 1977, p. 37).

La distinzione fra *politique politisante* e *politique politisèe* (Elster, 1979) diventa perciò centrale se vogliamo trovare un criterio che ci aiuti a capire cosa è politica e cosa non lo è: la *politique politisèe* non pone in discussione le regole del gioco ma chiede di giocare al meglio *quel* gioco, è la visione aristotelica del buon amministratore pubblico che gestisce nel miglior modo possibile le risorse disponibili in un contesto statico di ordinaria amministrazione; la *politique politisante* è, al contrario, l'attività dinamica dell'amministratore straordinario, del "liquidatore" che chiude un ciclo e pone le condizioni per avviare una nuova fase, che porta i giocatori a giocare un gioco diverso, dove le regole stesse del gioco sono cambiate. L'attività costituente, abbiamo detto, in quest'ultima visione è un esempio di attività ad alta intensità politica: ma non è l'unica attività politica ipotizzabile, perché, come ha dimostrato lo stesso Schmitt, sono tanti gli ambiti della vita collettiva degli esseri umani che possono caricarsi di significato politico, in quanto non esiste un'attività politica privilegiata, o politica in quanto tale (al contrario di quanto afferma invece il modello aristotelico).

Lo Stato ha perso definitivamente il monopolio del politico ed altri ambiti della nostra esistenza possono via via caricarsi di significato politico: le scoperte scientifiche e le innovazioni tecnologiche, in questo campo, hanno giocato e stanno giocando tuttora un ruolo fondamentale nel modificare le regole della nostra vita collettiva. Due, nel secolo scorso, hanno contribuito più di altre a cambiare tali regole per l'intera specie umana: prima, la scoperta dell'energia nucleare e la costruzione della bomba atomica; poi, la rete del *world wide web* e la distribuzione di massa dei personal computer. Potremmo identificare in Albert Einstein e Bill Gates i rispettivi simboli di queste due innovazioni fondamentali, i cui riflessi politici sono tuttora sotto i gli occhi di tutti.

Se, dunque, la politica consiste nell'attività di modifica delle regole del gioco collettivo, se la politica ha a che fare col cambiamento, con la trasformazione dinamica della nostra vita collettiva, viene spontaneo chiedersi quali possono essere i metodi di queste trasformazioni. Una risposta possibile, li raggruppa in due grandi categorie: *riforme* e *rivoluzioni*. Le riforme e le rivoluzioni sono le due categorie fondamentali della politica, se per politica intendiamo, come abbiamo detto, ogni processo di cambiamento delle regole che ordinano la nostra vita collettiva (quindi la vita del gruppo sociale volta per volta considerato, non quella del singolo individuo che ne fa parte ed i cui cambiamenti possono rispondere a logiche diverse). Maggiore sarà l'intensità dell'azione riformatrice o rivoluzionaria, maggiore sarà l'intensità del processo politico in corso. Quanto potrà essere intenso il processo politico non è dato saperlo nel corso del suo svolgimento: la reale intensità politica di ogni riforma o rivoluzione potrà essere stabilita (potremmo azzardarci a dire: misurata) solo *ex post*, a processo politico concluso. *Ex ante* non è possibile valutare con esattezza l'intensità di un processo politico

perché, come ci ha spiegato anche Karl Popper, le riforme e le rivoluzioni si possono forse *prescrivere* prima che accadano, ma in nessun caso si possono *prevedere*.

L'imprevedibilità della politica

La imprevedibilità dei processi politici è una caratteristica fondamentale degli stessi, ed è del tutto coerente con le premesse antropologiche che ci siamo dati fin dall'inizio: se l'essere umano non è un semplice animale politico, come le api o le formiche, ma è al contrario l'*unico* animale politico perché è privo di istinti, perché è libero e dotato di ragione sufficiente per costruirsi da sé le regole della propria vita sociale, allora non riusciremo mai a prevedere con esattezza i cambiamenti delle regole che potrà darsi in futuro; ogni tentativo riuscito in questo senso altro non sarebbe in realtà che la classica profezia che si autoadempie, una teoria prescrittiva spacciata (falsamente) per previsiva. Tale è stata, a tutti gli effetti, la teoria marxista della politica, che prescriveva il comunismo profetizzandone nel contempo l'avvento come un evento storico inevitabile, fondato su basi "scientifiche". Corollario di questa osservazione è che pertanto non si può costruire una scienza esatta della politica: l'attività politica può essere oggetto al massimo di analisi filosofica, perché l'unica scienza esatta della politica è la *Storia*, cioè l'analisi *ex post* dei processi politici, una volta che questi sono avvenuti e sono terminati. Possiamo così rispondere al quesito implicito che poneva già dal titolo il *Corriere della Sera* in un articolo del 27 febbraio 2011 di Edoardo Segantini che faceva seguito alle recenti rivoluzioni nei paesi arabi: "Le sorprese della storia. Dal 1989 all'Africa: impreparati al futuro".

Ma cosa ci può dire, invece, sulla politica la filosofia? Può dirci, come abbiamo visto, che le categorie possibili della politica sono essenzialmente due, le riforme e le rivoluzioni; e può aiutarci ad intraprendere il giusto cammino nel processo di cambiamento delle regole del nostro gioco collettivo. Può dirci, per esempio, che se fossimo nelle condizioni adeguate, cioè in circostanze tali da poterci permettere di scegliere se avviare riforme oppure rivoluzioni (e non sempre è così: si vedano proprio i recenti avvenimenti nel mondo arabo), la scelta riformista sarebbe – sempre e comunque – preferibile a quella rivoluzionaria. Ma l'opzione riformista non è sempre possibile: non lo è quasi mai laddove vi sono dittatori e regimi autoritari o totalitari: una eccezione rilevante fu, in questo contesto, la *Perestroijka* di Gorbaciov, il tentativo cioè di riformare dall'interno (e dall'alto) il sistema comunista sovietico, un tentativo non riuscito e che non poteva riuscire viste le caratteristiche stesse del sistema che si voleva riformare.

Laddove però l'opzione riformista è possibile e praticabile, i risultati che ne derivano spesso sono di gran lunga preferibili a qualsiasi altro metodo di trasformazione politica. L'azione riformista produce risultati apprezzabili nel lungo periodo, ed anche in questo si discosta dall'opzione rivoluzionaria, che invece si conclude in tempi rapidi, nel periodo breve, ma sovente al prezzo di risultati non accettabili; le *conseguenze* delle due categorie della politica sono infatti profondamente diverse fra di loro: la rivoluzione è immediata, istantanea, risponde ad impulsi emotivi e spesso produce risultati difformi da quelli inizialmente voluti; l'azione riformista segue schemi di razionalità, richiede tempi lunghi, ma produce risultati assai più positivi tanto che possiamo affermare che, *nel lungo periodo, il riformismo è rivoluzionario*. Il riformismo è, nel lungo periodo, il processo politico autenticamente rivoluzionario, capace di modificare anche radicalmente le regole del gioco collettivo; soprattutto capace di modificarle in senso costruttivo e progressivo: se possiamo trovare un senso positivo nel lungo procedere della storia umana, questo

progresso lo possiamo individuare, anzitutto, nelle condizioni di accresciuto benessere economico collettivo e di ampliamento della sfera dei diritti e delle libertà individuali, due conseguenze che derivano in modo fondamentale dall'azione riformista, che peraltro è possibile ed efficace solo in un contesto democratico.

La voce e l'uscita

Cosa hanno a che fare, in questa concezione della politica, i "cacicchi", i "capi e capetti locali" ? In una concezione che individua il criterio discriminante dell'agire politico nelle *discontinuità* (le discontinuità dell'agire collettivo), nell'instabilità creatrice di nuove regole del gioco, nelle cesure storiche, dove le categorie fondamentali della politica sono, appunto, le riforme o le rivoluzioni, il ruolo politico esercitato dai "capi locali" è in pratica, per intensità, quasi uguale a zero. Dove il "quasi" lascia aperta in effetti una piccola porta, stretta e difficile da raggiungere: il ruolo dei capi locali di norma non è, infatti, un ruolo di cambiamento ma, al contrario, di conservazione, di amministrazione corrente, ordinaria e pertanto non-politica; soltanto quando l'organizzazione o l'istituzione di appartenenza si deteriora al punto da mettere seriamente a rischio la sopravvivenza dei suoi componenti, ci spiega Albert O. Hirschman, un fondamentale meccanismo politico che egli chiama *voce* cercherà di cambiare lo stato di cose: riferendosi alla "legge ferrea dell'oligarchia" di Michels, secondo la quale "tutti i partiti (e altre grandi organizzazioni) sono immancabilmente dominati da oligarchie al servizio di se stesse"(Hirschman, 1982, p. 70), egli individua nella base stessa delle strutture oligarchiche, nei militanti, negli attivisti del partito in crisi un elemento potenziale di cambiamento di quest'ultimo, laddove l'alternativa alla protesta interna può essere solo la defezione, la rinuncia, l'*uscita*. Scrive Hirschman: "E' forse più realistico presumere che ogni 'animale politico' sia in parte ideologo e in parte orientato ai premi e che, perciò, sia disposto a 'barattare' un certo grado di opportunismo da parte del partito con il potere e il successo elettorale di quest'ultimo. La scelta di defezionare o di farsi sentire avverrà in funzione di questi 'baratti' (ibidem, p.137). Scelta non semplice, peraltro, perché in molti casi domina la *trappola-del-membro-di-squadra* che, di fatto, impedisce di prendere quelle decisioni che sarebbero viceversa di grande aiuto per arginare la crisi dell'organizzazione o del partito di appartenenza, e quando vengono prese è ormai troppo tardi (ibidem, p. 94).

In un contesto di crisi di sistema, come sembra essere quello attuale della seconda Repubblica, i "capi locali" potrebbero non essere in grado di promuovere alcun cambiamento, salvo esserne poi travolti, semplicemente perché non sono in grado di identificare obiettivi e priorità: "Le autorità pubbliche si agitano molto, ma non sempre esse sanno in partenza perché si muovono, e qual è il problema di cui si discute. Spesso è alla fine del percorso che esse si rendono veramente conto di cosa stanno cercando" (Meny e Thoenig, 1991, p.163). Ciascun essere umano, infatti, è dotato di capacità politica, ma anche di *razionalità limitata*; i suoi comportamenti non discendono da un *modello olimpico* di razionalità, ma piuttosto da modelli intuitivi che portano a raggiungere massimi locali: "Gli esseri umani non hanno una visione completa del mondo intero, ne vedono solo la piccolissima parte in cui vivono e sono capaci di ideare ogni sorta di razionalizzazione di quella parte del mondo, per lo più nel senso di esagerarne l'importanza" (Simon, 1984, p. 139).

La presenza attiva degli esperti non è perciò secondaria per il funzionamento di un grande sistema organizzato come può essere uno Stato moderno, ed è assolutamente necessaria per governare i grandi processi di riforma, specie nella complessità del mondo di oggi. Herbert A. Simon, riferendosi ai grandi artisti e scienziati, scrive che "dieci anni è il numero magico: quasi nessuno, nelle discipline citate, ha raggiunto una prestazione a livello mondiale senza avere prima trascorso almeno dieci anni di studio intensivo e di strenua applicazione" (Ibidem, p. 61). John F. Kennedy fu un grande utilizzatore di esperti: "L'intellettuale non era più semplicemente un consulente o un consigliere ma un funzionario responsabile (…) il capovolgimento del sistema nazionale, fermo da un decennio, difficilmente sarebbe potuto essere più spettacolare. Nessun presidente aveva mai fatto un impiego così sistematico delle risorse intellettuali del paese; e, sotto la sua tutela, sia gli uomini con una formazione accademica sia gli uomini 'pratici' scoprirono di aver qualcosa da imparare gli uni dagli altri" (Schlesinger, 1998, p. 712). È il rovesciamento totale della posizione leninista secondo cui anche la cuoca, che nulla sa, può diventare capo di Stato.

Uscita e *Voce*, abbiamo visto, sono due strategie fondamentali del cambiamento politico, ma le conseguenze delle due diverse strategie sono fra loro profondamente diverse. L'uscita, in particolare, è talvolta responsabile di risultati negativi, dal degrado delle città alla volatilità dei capitali e della "ricchezza mobile", dalla fuga dei cervelli alla defezione di manager ed azionisti dalle grandi aziende in crisi. In qualche

caso l'uscita è stata fondamentale per creare condizioni di progresso nei territori interessati dai flussi migratori; è la teoria della "valvola di sicurezza": "Se non fosse stato possibile per milioni di persone emigrare negli Stati Uniti o altrove, la storia dell'Europa nell'Ottocento sarebbe stata probabilmente molto più turbolenta o repressiva e la marcia verso le democrazie rappresentative molto più incerta" (Hirschman, 1982, p. 132). Esiste, per Hirschman, anche una *ineguaglianza nell'accesso all'uscita,* in particolare nelle situazioni di discriminazione razziale, di ghettizzazione e di degrado metropolitano; e già nel 1969, anno di pubblicazione del libro, egli osservava che "oggi, la valvola di sicurezza, o lo sbocco per la voce in eccesso rappresentato dall'emigrazione, è quasi completamente inesistente, tranne per le nazioni mediterranee verso l'Europa occidentale" (Ibidem, p. 133).

Fromm e la libertà

Un'affermazione, questa, che assume ora una parvenza predittiva, in un contesto – quello politico – dove peraltro le previsioni non sono possibili. Nessuno infatti avrebbe potuto prevedere i recenti moti rivoluzionari in Nord Africa ed in Medio Oriente, piuttosto che le rivoluzioni pacifiche che nel 1989 rovesciarono i regimi comunisti in Europa Orientale, o lo stesso Risorgimento italiano nel modo in cui si è svolto: l'imprevedibilità della storia umana, dei suoi esiti, è la conseguenza dell'agire politico che nel bene come nel male contraddistingue la nostra specie.

La descrizione migliore di questa condizione, a mio avviso, è stata sviluppata nel secolo scorso da Erich Fromm con la sua *teoria dell'alternativismo*: "La libertà non è un attributo costante che 'abbiamo' o 'non abbiamo'. In realtà, non esiste nulla di simile alla 'libertà' tranne come parola e come concetto astratto. C'è soltanto una realtà: l'*atto* di liberarci nel processo di operare delle scelte. (…) La libertà dell'uomo consiste nella sua possibilità di scegliere tra le possibilità concrete esistenti (alternative)". (Fromm, 1971, p. 187). L'alternativismo di Fromm riguarda in primo luogo l'individuo, i processi psicologici di scelta della singola persona umana; i processi politici si caratterizzano invece, nel contesto della razionalità limitata cui abbiamo già accennato, per un *alternativismo collettivo*, sono assimilabili, come evidenzia lo stesso Fromm, a tante "partite di scacchi" dove però non solo l'esito di ciascuna di esse è indeterminato e indeterminabile a priori, ma dove anche le regole stesse della partita sono in gioco (riforme o rivoluzioni?): "Supponiamo che due giocatori egualmente bravi inizino una partita, ambedue hanno la stessa chance di vincere (…). Dopo, diciamo, cinque mosse, il quadro è già diverso. Ambedue *possono* ancora vincere, ma A, che ha fatto una mossa migliore, ha già una chance maggiore di vincere (…). Dopo qualche altra mossa il gioco è deciso. B, sebbene sia un bravo giocatore, riconosce di non avere più libertà di vincere (…) Solo il povero giocatore che non può adeguatamente analizzare i fattori determinanti, vive con l'illusione di poter ancora vincere dopo aver perduto la libertà di farlo; a causa di questa illusione egli deve andare avanti fino all'amara fine, e subire il suo scacco matto". E' quanto accadde nel 1917 e nel 1943, osserva Fromm, quando i generali tedeschi continuarono una guerra ormai persa, portando così alla morte altri milioni di esseri umani (Ibidem, p. 178); è quanto accade oggi con i dittatori che insistono nel restare al potere anche quando la misura è ormai colma, incuranti delle vittime che causano.

L'attività politica è quindi il vero motore della storia, che rimane un processo aperto i cui sviluppi, è vero, non si possono prevedere ma si possono (razionalità limitata permettendo) *prescrivere*; è qui che il riformismo, in un contesto democratico, di crescita intellettuale e di discussione pubblica aperta alla *voce* degli esperti (dove gli esperti contano più dei "capi locali"), gioca il suo ruolo fondamentale. Graduale e progettuale, costruttivo e progressivo, il riformismo si rivela come l'unico metodo politico "intelligente", capace cioè di governare efficacemente il cambiamento per raggiungere l'unico obiettivo che ha veramente senso perseguire, e cioè che la persona umana (ogni persona umana) non sia mezzo di alcun fine ma divenga fine in sé.

BIBLIOGRAFIA

- C. SCHMITT, *Le Categorie del Politico*, Il Mulino, 1972.
- K. MARX, *Il Capitale*, Editori riuniti, 1970.
- D. EASTON, *Il Sistema Politico*, Feltrinelli, 1973.
- J. RAWLS, *Una Teoria della Giustizia*, Feltrinelli.
- F. ALBERONI, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, 1977.
- J. ELSTER, *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità,* Il Mulino, 1979.
- K. POPPER, *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, 1975.
- A.O. HIRSCHMAN, *Lealtà, Defezione, Protesta*, Bompiani, 1982.
- Y. MENY, J.C. THOENIG, *Le Politiche Pubbliche*, Il Mulino, 1991.
- H.A. SIMON, *La Ragione nelle Vicende Umane*, Il Mulino, 1984.
- A.M. SCHLESINGER Jr., *I Mille Giorni di John F. Kennedy*, Rizzoli, 1998.
- E. FROMM, *Psicoanalisi dell'Amore*, Armando, 1971.