

VACLAV BELOHRADSKY

Dispensa di sociologia politica

2010-2011

Questa è la *versione definitiva* della dispensa che riassume i temi che ho trattato nel corso di sociologia politica 2010-2011. Sarò grato a tutti gli studenti che vorranno segnalarmi ripetizioni, incongruenze, formulazioni poco chiare o errori di ogni genere. I paragrafi indicati come (**digressione**) e stampati a dimensione carattere 10 sono da considerarsi come letture non obbligatorie di approfondimento.

Nei giorni 15 e 16 novembre farò – al posto delle provette - un ripasso generale del primo modulo. Nei giorni 10 e 11 gennaio 2011 farò due seminari riassuntivi destinati principalmente agli studenti che debbono sostenere l'esame da 9 CFU.

esame di sociologia politica:

esame da 9 CFU: tutta la dispensa

esame da 6 CFU: la dispensa - del cap. V solamente i paragrafi 1,2,3 e 7, del cap. VI
solamente i paragrafi 3,4,5 e del cap. VIII solamente il par. 1

esame da 3 CFU : la dispensa - i capitoli 2,3,4 e del cap. 5 solamente i paragrafi 1,2,3, e 7

Belohrad@units.it

INDICE

Capitolo I

Egemonie / campi politici

1. L'egemonia: dissidi e disaccordi
2. Che cosa è un campo politico? Che cosa è una soluzione politica?
3. Tre esempi di campi politici distorti: Tangentopoli, *l'affaire Moro (digressione)* e la domanda di flessibilità del lavoro
4. La radice comune dei campi politici distorti: un deficit di cultura riformista
5. Per concludere: la legittimità è attualità

Capitolo II

Egemonie / governi

1. I costi dell'essere governati
2. Tre concetti-chiave: regole, spazio pubblico, scienze umane

Capitolo III

Il governo delle regole: dall'ordine dei vincitori al vantaggio reciproco

1. L'instaurazione di un ordine basato su regole: le condizioni politiche
2. Le cinque condizioni di efficienza dell'ordine basato su regole
3. Regole e privilegi: l'opportunismo in politica

Capitolo IV

Il governo delle opinioni: lo spazio pubblico

1. Le opinioni pubbliche
2. Come si è formato lo spazio pubblico in Occidente
3. L'ecologia dello spazio pubblico: opinioni ragionevoli
4. Verso la postdemocrazia
5. Tre distorsioni dello spazio pubblico globale
6. Il collasso degli spazi pubblici: la caccia alle streghe (Digressione)
Verso una realtà totalmente inscenata: da Citizen Cane a The Truman Show

Capitolo V

Il governo delle idee: le scienze umane e la ricostruzione razionale della società industriale

1. Sviluppo e modernizzazione
2. La modernità industriale: i sette processi costitutivi
3. Governare la grande trasformazione: le scienze umane
4. I catechismi e manifesti della modernità industriale
5. L'idea di comunità e i movimenti politici del Ventesimo secolo

6. Le contraddizioni della modernità
7. L'avvento della società postindustriale e del rischio

Capitolo VI

La concezione apologetica ed antiapologetica della modernità

1. La concezione apologetica della modernità
2. La concezione anti-apologetica della modernità
3. Tra il vapore e il ghiaccio: le soglie di sostenibilità
4. La democrazia e le antinomie
5. Tra il vapore e il ghiaccio: quattro antinomie

Capitolo VII

Globalizzazione: dieci parole per capirla, non per farne l'apologia

1. Le forme della globalizzazione
2. La globalizzazione: un minivocabolario
3. La globalizzazione è estremizzazione

Capitolo VIII

La globalizzazione tra il multiculturalismo e il neorazzismo

1. I paradossi del multiculturalismo
(digressione)
Sul nichilismo di Nietzsche: il re-incantamento del mondo
2. Le ragioni del nuovo razzismo in Europa: *iperdomanda* di azioni collettive e *deficit* di capitale sociale

Bibliografia

CAPITOLO I

EGEMONIE / CAMPI POLITICI

“Gli uomini esprimono idee che non sono loro.

Vuole scherzare?

Sono serissimo.

Come fanno a esprimere idee che non sono loro?

Diciamo che non sono *più* loro. Lo erano. Ma molto rapidamente gli scappano di mano e diventano creature artificiali che si sviluppano in modo quasi autonomo, e hanno un solo obiettivo: sopravvivere. L'uomo presta loro la sua intelligenza ed esse la usano per diventare sempre più solide e precise. In un *certo* senso, l'intelligenza umana lavora costantemente per dissipare il meraviglioso infinito caos delle idee originarie e sostituirlo con l'inossidabile compiutezza di idee artificiali. Erano apparizioni: adesso sono oggetti che l'uomo impugna, e conosce alla perfezione, ma non saprebbe dire da dove vengono e in definitiva che diavolo di rapporto abbiano ormai con la verità. In un certo senso non gliene frega nemmeno più tanto. Funzionano, resistono alle aggressioni, riescono a scardinare le debolezze altrui, non si rompono quasi mai: perché farsi tante domande? L'uomo guarda, scopre il piacere di impugnarle, di usarle, di vederle in azione. Prima o poi, è inevitabile, impara che le si può usare per combattere. ... Erano apparizioni: l'uomo ne ha fatto delle armi.”

Alessandro Baricco, *CITY*

1. L'egemonia: dissidi e disaccordi

Parole-chiave

Anzitutto brevi definizioni delle parole su cui fonderemo la nostra analisi della politica.

La prima parola-chiave è “egemonia discorsiva”. Con questo termine indico semplicemente il fatto che l’esercizio del potere deve essere inquadrato nel contesto di ciò che la gente considera “normale” o “naturale”, “dettato dal senso comune” o “ispirato ai valori universali”; *l’egemonia discorsiva* è questo quadro di normalità dell’esercizio del potere politico. Esso verte sul fatto che una classe dirigente, un’élite o un gruppo dirigente ed i suoi alleati riesce a presentare i propri interessi come rappresentativi di tutta la società.

Con i concetti e i valori egemonici, con ciò che la gente considera “normale”, con ciò che costituisce il quadro normale verso cui convergono le definizioni delle diverse situazioni che incontriamo nella vita, ci scontriamo molto spesso ed in un’infinità di modi, anche se partecipiamo solo raramente alle competizioni per il potere politico nelle sue forme istituzionali. Il tratto caratteristico delle *egemonie politiche* è appunto il fatto che esse si reggono sulle parole che non vengono percepite come politiche – sulle parole come bene, bellezza, verità, giustizia, igiene, la cura del corpo, le feste ecc. Se vogliamo sfidare un’egemonia politica, dobbiamo politicizzare anzitutto queste parole cosiddette neutrali; e questo vuol dire mostrare ad esempio che il nostro rapporto con il proprio corpo non è mai impolitico, ma imposto da una lunga egemonia politica, che il concetto di bene o di verità sono asserviti ai punti di vista e agli interessi delle classi dominanti.

L’egemonia è incarnata nei punti di vista, nelle norme morali, nei modi di socializzazione ecc. che controllano il confine tra quello che deve essere considerato come *non* politico, *soprapolitico*, normale, morale, naturale, oggettivo, bello ecc. e quello che invece deve essere considerato come politico. Con il pontificato di Ratzinger, volto a indebolire l’identità che la chiesa cattolica si è data al Concilio vaticano II, si è intensificata l’ingerenza della Chiesa cattolica nella politica italiana; e questo avveniva sotto lo slogan “i valori non sono politici” – come se non fossero in realtà fini sostenuti da certe collettività per conseguire privilegi nella società. Dichiarare i propri valori come “non politici” è un atto politico – i sostenitori dei valori alternativi sono di colpo ridotti a meri politicanti. Il punto di vista egemonico trasforma facilmente l’opposizione in malattia mentale, l’atto di protesta in crimine, l’anticonformismo in offesa del comune senso di pudore, i valori minoritari in peccato, la critica in tradimento, la previsione razionale in minaccia intollerabile per lo sviluppo della società.

E’ stato Gramsci a dare alla parola *egemonia* un senso specifico di “capacità di direzione della società” fondata sulla convinzione delle masse che i valori difesi da un gruppo egemonico siano valori universali. Il potere politico assieme a tutte le altre forme di potere e d’autorità nella società deve essere sempre sostenuto, per essere efficace, da un’egemonia. Naturalmente vi possono essere dei poteri senza egemonia – dittature o regimi imposti dall’occupante – o egemonie senza potere – ad esempio la presunta egemonia culturale dei comunisti in Italia negli anni Sessanta e Settanta. Nella lunga durata comunque prevale il potere che rappresenta una reale egemonia di un blocco storico di interessi.

La politica in tutte le sue espressioni è lotta per l’egemonia; e la storia politica di tutte le società consiste nel processo di svuotamento delle egemonie e dell’instaurarsi di egemonie nuove. Questa considerazione impone una metodologia: interpretare i pilastri su cui la società si regge, ovvero concetti come diritti umani, libertà, realtà, normalità, bellezza, bontà, eticità, verità, scientificità - come egemonie che sono state instaurate nel corso della storia dalle minoranze i cui interessi sono diventati valori dominanti di un’epoca. Interpretiamo per

comprendere e “comprendere” vuol dire riconoscere un’egemonia politica storicamente limitata dietro i concetti che ci sembrano “eterni”, “impolitici”, “naturali”, “ovvi”, “sovrapolitici” o anche “pre-politici”.

Le egemonie si svuotano quando cessano di essere attuali. La parola *attualità* è oggi banalizzata, significa “notizia del giorno”. In realtà questa è uno dei concetti fondanti della civiltà occidentale, indica infatti la forza che rende il futuro molto diverso dal passato. Il modello di questa visione del tempo è il vangelo – la buona novella, la rivelazione che il futuro degli uomini sarà diverso dal passato, nuovo. Oggi non è la rivelazione, ma la tecnoscienza a rendere il futuro radicalmente diverso dal passato costringendo la società nel suo insieme ad adattarsi a ritmi e possibilità nuove. Ogni egemonia è legata all’attualità, alla capacità dei gruppi dirigenti di far fronte all’attualità nel senso di controllare o governare quel fattore che di volta in volta rende il futuro radicalmente diverso dal passato – pensiamo ad esempio alla *new economy* resa possibile dall’espansione di *Internet* o alle biotecnologie. Diventa “portatore di un’egemonia alternativa” quel gruppo che riesce a rappresentare l’attualità, a convincere gli elettori di saper governare la minacciosa differenza tra il passato e il futuro che costringe la maggioranza dei cittadini a ridefinire i loro progetti di vita.

Distinguiamo ora i conflitti politici in *dissidi* e *disaccordi*. Più tardi definiremo meglio questi termini, per ora limitiamoci ad una definizione semplificata: il *dissidio* è una sfida alla vecchia *egemonia*, ovvero a ciò che la gente considera come normale, valido, universale, vero; si tratta di un conflitto che può essere risolto solamente dopo che un’egemonia alternativa si sarà affermata. Il *disaccordo* invece riguarda i problemi, per risolvere i quali non è necessaria sfidare i concetti e i valori egemonici, basta semplicemente applicarli meglio. I politici che propongono politiche pubbliche di sostegno alla crescita economica e i politici che propongono invece di limitarsi a tagliare le tasse per promuovere i consumi privati sono in *disaccordo*, non in *dissidio* – condividono il concetto egemonico della crescita economica. I Verdi nel proporre di opporsi radicalmente alle scelte politiche ispirate al mito della crescita economica come valore più alto della storia, aprono un dissidio politico - sfidano un’*egemonia* contribuendo così al suo progressivo svuotamento.

Il *dissidio* è un conflitto che non può essere risolto senza mettere in crisi l’egemonia di un blocco storico. Il dissidio tra i valori contrapposti riceve una soluzione politica, quando la proposta del gruppo che aspira all’egemonia politica riesce a ridefinire in senso più inclusivo il quadro istituzionale del conflitto politicizzando i concetti prima considerati apolitici o prepolitici. Il quadro istituzionale di un conflitto diventa più inclusivo nel momento in cui le parti in dissidio sono costrette dalla nuova egemonia culturale e politica a riconoscersi in semplice competizione l’una con l’altra ed obbligati a rispettare le regole condivise, anziché fronteggiarsi in una lotta “per la vita e la morte” o, in uno scontro “a somma zero” dove il vincitore prende tutto – ad esempio la democrazia diventa il quadro egemonico del *dissidio* tra il capitale e il lavoro che si riduce così a mero *disaccordo*.

Ogni egemonia implica l’esclusione dal dibattito pubblico delle domande che “nessuna persona normale fa”, delle domande considerate dalla maggioranza morale del paese come sintomi di devianza, di anormalità, di una scandalosa mancanza di riguardi ecc. L’egemonia di un blocco storico comincia, infatti, a svuotarsi quando la gente trova il coraggio e il modo di fare le domande censurate, quelle, cioè che non vengono poste fin tanto che un’egemonia politica tenga. Chiamo queste domande *questioni di (s)fondo*. La grafia che uso vuole ricordare la parola “sfondare” implicita nella parola “sfondo”: le questioni di (s)fondo *sfondano* non solamente il *quadro istituzionale* del conflitto che deve essere, di conseguenza, reso più inclusivo; sfondano anche le basi dell’egemonia, la svuotano, aprendo la via ad un’egemonia alternativa. Le proposte politiche formulate in risposta alle questioni di (s)fondo sollevate nello spazio pubblico trascendono la competizione tra i partiti politici imponendo una ri-definizione della relazione tra la società civile e il sistema politico.

In ogni società l'accesso alle *questioni di (s)fondo* è soggetto a restrizioni, autorizzazioni e censure da parte dei poteri egemonici; le occasioni di sollevare tali questioni sono riservate a certi gruppi o istituzioni, ammesse solamente in certi momenti, in certi luoghi e con modalità prescritte. In ogni società vi sono luoghi ed occasioni preposte alla sollevazione delle questioni di (s)fondo, ad esempio le università o le chiese, ma spesso mosse da un'urgenza particolare fuoriescono da questi luoghi controllabili provocando conflitti estesi e radicali, come ad esempio le rivolte giovanili negli anni Sessanta, la lotta per i diritti degli afro-americani negli anni Cinquanta in USA, gli antagonismi di classe in Italia negli anni Settanta sfociati nel terrorismo o le contestazioni culturali della società borghese come nel caso del movimento surrealista negli anni Venti e Trenta e l'esistenzialismo negli anni Cinquanta e Sessanta.

Lo strumento più efficace per impedire che certe questioni vengano poste è il controllo dell'*oggettività* che svolge un ruolo centrale nello spazio pubblico degli Stati industriali. L'oggettività è una norma che regola il diritto di rappresentare la realtà nella società; nelle società postindustriali significa semplicemente che alla "scienza" ed alle sue pratiche costitutive come ad esempio il calcolo, la misurazione, l'esperimento in laboratorio, la classificazione ecc. viene accordato un privilegio istituzionale nel definire la realtà (nel concetto "scienza" include anche le scienze umane, inquadrare nel sistema di produzione della conoscenza autorizzata). In questo senso possiamo dire che l'oggettività viene prodotta e controllata in ogni spazio pubblico da un apparato di potere che include la scienza, la scuola, il controllo dei processi di socializzazione ecc.

Dalla crescita degli investimenti nell'apparato che produce le rappresentazioni oggettive della realtà e nel controllo dei meccanismi di distribuzione sociale della conoscenza nella società, è condizionata la crescita economica che è l'unica fonte di legittimità politica negli stati industriali democratici – la promessa del benessere ulteriore come fondamento di legittimità di ogni progetto politico. Le grandi contestazioni delle egemonie politiche svuotate cominciano sempre con la rivolta collettiva contro l'oggettività. Questa viene vista ora "definizioni strategiche della realtà" che privilegiano gli interessi delle classi dominanti: l'oggettività comincia ad essere percepita come privilegio conferito nello spazio pubblico a quelle rappresentazioni della realtà che sono state costruite dagli specialisti nel quadro dei progetti politici – ad esempio la crescita economica che non è oggettiva ma è una strategia politica. L'egemonia tiene fin quando le rappresentazioni della realtà costruite e controllate dagli specialisti al servizio di certi progetti politici vengono considerati come premesse obbligatorie di ogni "discorso razionale".

Le *questioni di (s)fondo* creano i ***campi politici*** che sono delle tensioni che sorgono come conseguenza del fatto che un gruppo riesce a trovare le parole per porre "le questioni preventivamente censurate dal gruppo che esercitava l'egemonia politica", ovvero le "domande che non si hanno da fare se si vuole rimanere uno di noi". Le questioni di (s)fondo mettono in dubbio l'universalità degli interessi del gruppo dominante - "sono interessi particolari, egoistici, di classe", dicono i critici, la loro pretesa universalità non è che una copertura ideologica. Alla celebre frase di Marx secondo cui "le idee dominanti di un'epoca sono sempre soltanto le idee della classe dominante" bisogna aggiungere una piccola postilla: riconoscere *quali idee dominanti* sono le idee di *quale* classe dominante e perché *sono* dominanti è il risultato di un lungo e conflittuale processo di interpretazione e di lotta per l'emancipazione dalla falsa coscienza di un'epoca, non una verità evidente ed immediatamente accessibile per tutti.

Il concetto di egemonia è strettamente legato al concetto di *interpretazione* e di *comprensione*. Le egemonie emergono, si affermano, si impongono ed infine si svuotano, a volte repentinamente. Bisogna comprenderne le ragioni. Un politico deve cercare di comprendere le ragioni per le quali un'egemonia si è affermata ed anche le ragioni del suo improvviso esaurirsi per cui può essere sfidata per cercare di instaurarne un'alternativa.

Che cosa vuol dire "comprendere"?

“La gente vuole capire” dicono spesso i politici o i giornalisti e fanno circolare i propri discorsi per soddisfare quel bisogno. Che cosa significa realmente “il bisogno di capire” che i politici attribuiscono alla gente e che effettivamente diventa, in certe situazioni, impellente in tutta la società o in quella sua parte che soffre di un disagio particolare?

Esiste un’immagine ingenua, giornalistica del capire che è una specie di ideologia del capire, una sua superficie - ad esempio questa:

“Cercare di capire significa, innanzi tutto, osservare un fenomeno, spiegarlo, collegarne le variabili, organizzare le idee in proposito... Da David Hume a Raymond Aron, la cultura per capire raccomanda di tenere separati i giudizi di fatto, dimostrabili, da quelli di valore, che non lo sono” (Piero Ostellino, *Corriere della Sera*, 15/11/2001).

Siamo comunque capaci di tenere separati i giudizi di fatto da quelli di valore? Già questa separazione è in realtà un valore che richiede certe pratiche come ad esempio misurare, comparare, controllare gli effetti a lungo termine di un’azione, costituire le scale, gerarchie, distinzioni; queste pratiche dovrebbero essere “tenute distinte” da altre pratiche di cui consta la valutazione ovvero i “giudizi di valore”. L’autore parla nella sua riflessione delle ideologie e degli atteggiamenti della sinistra italiana - che cosa vuol dire “osservare,” in questo caso, da quali pratiche sono costituite “le osservazioni della sinistra italiana”, non si tratta forse di un fenomeno costruito già da osservazioni altrui? Le ideologie della sinistra italiana devono essere anzitutto riconosciute o imposte come un fenomeno che vale la pena di osservare, che è rilevante e la rilevanza è un giudizio di valore, non di fatto.

Chiamiamo “humanities” o “**scienze umane**” le discipline che cercano di comprendere in modo sistematico le ragioni per le quali le egemonie si svuotano o affermano. “Comprendere”, ha scritto Gadamer, “significa essere in grado di interpretare una frase o un comportamento come risposta ad una domanda”. Il senso di un’azione o di un’idea è dato dal fatto che l’abbiamo costituita in risposta alla domanda che ci rivolge una situazione problematica. Ogni tentativo di interpretare una situazione o un’azione per comprenderla presuppone che riusciamo ad esplicitare, o “rendere visibile,” la “domanda” da cui l’attore è investito e a cui cerca di rispondere mediante le sue idee e le azioni che ne conseguono. Rendere esplicita la domanda cui rispondiamo mediante le nostre azioni ed idee richiede il coraggio e la capacità di sfidare i punti di vista egemonici e gli stereotipi intensamente condivisi, il distacco ironico dall’ovvio. Richiede *spaesamento* nella propria cultura, che costituisce il fondamento di ogni critica mossa a se stesso, di quella “arte dell’interpretazione” che è una delle radici dell’Occidente.

“Essi sono diventati delle maschere”

Nel 1975 Pierpaolo Pasolini pubblica sul *Corriere della Sera* un articolo dal titolo “Il vuoto di potere in Italia”. La scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana, avvenuta nei primi anni Settanta a causa dell’inquinamento, è per Pasolini la metafora di una mutazione politico-economica epocale, che ha messo totalmente fuori gioco l’egemonia politica della borghesia nazionale, imperniata sulla “centralità della Democrazia cristiana”:

“Dopo la scomparsa delle lucciole i valori nazionalizzati ... del vecchio universo agricolo e paleocapitalistico, di colpo non contano più. Chiesa, patria, famiglia, obbedienza, ordine, risparmio, moralità non contano più... A sostituirli sono i valori di un nuovo tipo di civiltà, totalmente altra rispetto alla civiltà contadina e paleoindustriale... Tutti i miei lettori si saranno certamente accorti del cambiamento dei potenti democristiani: ..essi sono diventati delle maschere...sono certo che, a sollevare queste maschere... ci sarebbe il nulla, il vuoto. La spiegazione è semplice: oggi in realtà in Italia c’è un drammatico vuoto di potere. ...un vuoto di potere in sé...Essi si erano illusi di poter contare in eterno...e non vedevano che il potere, che essi stessi continuavano a detenere e gestire, già manovrava per gettare la base di eserciti nuovi in quanto transnazionali, quasi polizie tecnocratiche...Non si sono accorti che esso era

altro: incommensurabile non solo a loro ma a tutta una forma di civiltà” (*Corriera della Sera*, 1. 2. 1975).

Agli occhi di Pasolini la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana è un sintomo premonitore del processo di *tecnocratizzazione* planetaria della politica. Attraverso questo processo s’afferma un’egemonia politico-economica di tipo radicalmente nuovo: un *tecno-bio-potere* in totale rottura con i vecchi universi di valore, intrisi di nazionalismo e di valori religiosi, essenzialmente paternalisti e patriarcali. Questa mutazione “incommensurabile”, questa *ipermodernizzazione* guidata da un’*iperborghesia a-nazionale*, genera agli occhi di Pasolini un nuovo tipo di potere, fondato sulla conoscenza specializzata controllata da potenti *lobbies* finanziarie internazionali, sempre più capaci di determinare le politiche pubbliche; questo nuovo potere promuove una crescita industriale non più governabile dallo Stato *nazionale* democratico nelle sue differenti versioni e nemmeno da una borghesia nazionale, rappresentativa di un’egemonia culturale e politica, fondata ancora sulla fiducia illuminista nell’universalità della ragione e nei valori democratici.

Pasolini riconobbe allora, nel lontano 1975, i prodromi dell’incombente globalizzazione, di un processo che cominciava a provocare dappertutto, ma in Italia in modo più visibile, la crisi irreversibile degli Stati nazionali “come luoghi propri della politica”. Il blocco storico nazionale, formatosi nel secondo dopoguerra in continuità con i valori del fascismo, ha perso negli anni Settanta la direzione della società, la capacità di imporre i propri interessi come interessi universali della nazione. La sua egemonia si dissolve “nei fatti”, per sopravvivere solamente come un teatrino locale, senza alcuna rilevanza politica reale.

La parola “omologazione” che, assieme all’espressione “transumanar ed organizzar”, ha avuto una grande risonanza in Italia negli anni Settanta, esprime bene l’idea che è ora tutta la tradizione politica occidentale ad essere superata. La civiltà formatasi sull’eredità greca e romana, attraverso il Cristianesimo, l’Illuminismo borghese, la rivoluzione industriale, il mercato libero che alloca le risorse razionalmente mediante *voluntary exchange* tra un’infinità di partecipanti, la società del benessere basata sulla promozione dei consumi di massa, la democrazia sociale incarnata nello stato assistenziale, la società socialista e l’economia pianificata - tutto questo è ormai inattuale, irrimediabilmente svuotato.

Secondo la severa diagnosi di Pasolini, *questo* vuoto di direzione politica è un evento politico radicalmente nuovo, la cui novità consiste proprio nel fatto di non poter essere superato dall’imporsi, nel processo politico basato sull’alternanza, di un’egemonia *politica* alternativa, capace di rilevare il posto del vecchio blocco storico nella Città del Comando. E’ entrato, infatti, in crisi lo stesso processo socio-culturale in cui le proposte politiche alternative, legittime e razionali, potrebbero affatto formarsi. E’ entrata in crisi la politica come tale. La nuova classe alla direzione della Città del Comando è estranea alla tradizione politica dell’Occidente.

Pasolini s’ispira nelle sue considerazioni alla concezione gramsciana di egemonia. Il cambiamento rivoluzionario arriva sempre, secondo Gramsci, quando nella società, a un certo punto, si è creato un “intollerabile vuoto di direzione” – questa è una “legge della Storia”. Il vuoto di potere che si è creato dopo la scomparsa delle lucciole, è però incomparabile con i vuoti di potere che conosciamo dai manuali di storia; è più minaccioso perché non vi è alcuna egemonia politica e culturale alternativa in gestazione. La politica *come tale*, in tutte le sue espressioni storiche, è sorpassata da forze “incommensurabili”, foriere di un futuro “senza particolarismi e diversità di culture, perfettamente omologato” che agli ultimi depositari “di una visione molteplice, magmatica, religiosa e razionale della vita” appare come un “mondo di morte”.

Gramsci ha introdotto il concetto di “egemonia” per opporsi alla concezione marxista semplificata ed unilaterale di dominio di classe. La supremazia di una classe sulle altre non può essere ridotta a mera coercizione, esercitata mediante la conquista del potere statale. L’egemonia

presuppone una capacità di direzione della società (*egemonia* dal greco *hégemonía* 'comando' che deriva, a sua volta, dall'*egesthai* = "essere guida"), fondata sulla coincidenza effettiva degli interessi della classe dominante con i bisogni collettivi più importanti nella società. Ogni egemonia storicamente efficace deve essere sostenuta da un blocco storico, vale a dire da un sistema di alleanze sociali, unite da una cultura comune e da un'ideologia condivisa (cf. Pellicani (1976, 17). Ogni blocco storico è sempre un fenomeno insieme sociale, morale e politico.

La Città del comando: egemonie come supremazia culturale

Il mutamento rivoluzionario del sistema è possibile solamente a condizione che si sia creato un *vuoto di direzione* insopportabile: "c'è una classe che controlla la Città del Comando e le connesse risorse economiche, ma non sa dirigere e perciò ha perso il consenso e la fedeltà delle classi subalterne; e, contemporaneamente, c'è una classe che dirige di fatto la società, ma non ha gli strumenti del dominio poiché è esclusa dalla Città del Comando. Alla lunga, questa seconda classe prevarrà (cf. Pellicani, 1976, 18). Ogni rapporto egemonico è necessariamente un rapporto *pedagogico* che porta alla ri-socializzazione delle masse sotto la guida del partito (in senso vasto) che ha conquistato l'egemonia (cf. Pellicani 1976, 32). Nelle sue riflessioni su Machiavelli e machiavellismo Gramsci definisce il momento di passaggio dalla lotta di un gruppo per la difesa dei propri interessi economici corporativi alla lotta "schiettamente politica" in questo modo:

"(il momento è quello) in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano "partito", vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le questioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano universale e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati. Lo Stato è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso ma questo sviluppo e questa espansione sono concepiti e presentati come la forza motrice di un'espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie nazionali, cioè il gruppo dominante viene coordinato concretamente con gli interessi generali dei gruppi subordinati e la vita statale viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, equilibri in cui gli interessi del gruppo dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino al gretto interesse economico-corporativo ..." (Gramsci 1992, 39- 40).

Vi è comunque un punto essenziale che non deve sfuggirci: l'affermarsi di un'egemonia è sempre anche l'affermazione di una supremazia culturale, l'imporsi di un nuovo capitale simbolico, di una nuova versione del mondo che ridefinisce le nostre mete e i nostri valori. Questo presuppone il formarsi di una coscienza collettiva che impone un mutamento generale della società sfondando il quadro "normale" della situazione e rendendo inattuali le formazioni discorsive cui attingeva la sua legittimità il blocco storico su cui reggeva la vecchia egemonia. Nascono i movimenti collettivi rivoluzionari "o di rinascita morale" (nel periodo elettorale tutti i partiti promettono di cambiare l'Italia, di rifonderla ecc., ma si tratta di meri slogan, i partiti non sono movimenti, sono delle istituzioni strutturate e burocratizzate) che trasformano i valori di riferimento di un'epoca.

Il sociologo F. Alberoni usa la formula *stato nascente* per indicare l'esperienza collettiva di "liberazione" che costituisce il nucleo dei movimenti di rinnovamento.

“Lo stato nascente, riferito alla struttura sociale, costituisce una fase di destrutturazione e di ristrutturazione. L’esperienza di liberazione corrisponde al fatto che nello stato nascente vengono abbattuti, tolti dei divieti – divenute ormai gravi o intollerabili e fonti, sempre a livello psicologico, di ambivalenza... Nella liberazione vi è implicito un valore superiore che si realizza negando qualcosa d’altro. Essa è in ogni caso non solo opposizione... ma essenzialmente espressione, manifestazione e realizzazione di qualcosa...Lo stato nascente scaturisce da una situazione in cui le relazioni sociali...restano tenute insieme in modo precario. E nello stato nascente si rivela tale precarietà ... come sforzo ossessivo di falsificare il reale. E’ questa relazione che nello stato nascente va in pezzi” (Alberoni, 1977, 70-72).

Il legame tra lo stato nascente e l’egemonia politica è essenziale: le interpretazioni che modificano il comune senso della realtà, del normale, del vero e del morale imponendosi nello spazio pubblico devono essere intensamente condivise, provocare un entusiasmo collettivo per dissolvere la vecchia egemonia.

Le passioni politiche

Il cantautore Giorgio Gaber, il cittadino G. giustamente celebre per il suo impegno civico, ha dato ad una delle sue canzoni più coinvolgenti il titolo “La mia generazione ha perso”. Vi troviamo questi versi:

La mia generazione ha visto/le strade, le piazze gremite/di gente appassionata/sicura di ridare un senso alla propria vita/ ma ormai son tutte cose del secolo scorso la mia generazione ha perso./La mia generazione ha visto migliaia di ragazzi pronti a tutto/ che stavano cercando/magari con un po' di presunzione di cambiare il mondo/possiamo raccontarlo ai figli senza alcun rimorso/ma la mia generazione ha perso.

E nella „Canzone dell’appartenenza” aggiunge:

L'appartenenza/è assai di più della salvezza personale/è la speranza di ogni uomo che sta male e non gli basta esser civile./È quel vigore che si sente/se fai parte di qualcosa/che in sé travolge ogni egoismo personale con quell'aria più vitale/che è davvero contagiosa./... L'appartenenza/è un'esigenza che si avverte a poco a poco/si fa più forte alla presenza di un nemico di un obiettivo o di uno scopo./È quella forza che prepara/al grande salto decisivo/che ferma i fiumi, sposta i monti/con lo slancio di quei magici momenti/in cui ti senti ancora vivo./Sarei certo di cambiare la mia vita/se potessi cominciare/a dire noi.

Giorgio Gaber coglie in questa canzone-riflessione un momento importante della politica: l’entusiasmo, la passione, la solidarietà, le idee intensamente condivise, pubblicamente proclamate e difese. Questo è il lato più spettacolare della politica, la coscienza collettiva si mette in scena, se possiamo dire così, si fa spettacolo trascinate per fondere gli individui in un attore collettivo unico, in una massa critica, senza la quale non sarebbe possibile un’azione politica efficace; infatti, è questo momento al limite dell’irrazionalità che rende efficaci le rivendicazioni di un mutamento profondo della società.

Che rapporto vi è tra la politica istituzionalizzata, quella fatta di partiti e di loro segreterie, di raccomandazioni e di trattative sotterranee, di ricatti e di alleanze strategiche, da cui la gente - stando ai sondaggi d’opinione - si ritrae disgustata e questa politica fatta d’entusiasmo, di estasi collettiva, di “girotondismo” come si suole dire in Italia da diversi anni? E’ l’entusiasmo collettivo una dimensione impropria della politica, destinata inesorabilmente ad esaurirsi non appena si consolida al potere il gruppo dirigente che trae la sua legittimità da quest’entusiasmo lasciandosi dietro delusioni, tradimenti e risentimenti?

Si tratta al contrario di un momento fondativo della politica che possiamo indicare con la formula “afferinarsi di un’egemonia” il che significa sempre anche l’afferinarsi della supremazia dei valori sulle istituzioni, delle idee sulle strutture, dei fini sui mezzi, dell’originale sul riprodotto, della comunità unita dagli ideali sulla società unita dagli interessi, lo straordinario sull’ordinario, l’eccezionale sul quotidiano ecc. Questo momento però si deve strutturare, diventare una rete di istituzioni, *quotidianizzarsi* e banalizzarsi. Ciò che nel momento dell’entusiasmo in piazza sembrava “l’inizio di una vita nuova”, si riduce ora alla prassi quotidiana, alla ripetitività, al potere del partito, alla difesa degli interessi del gruppo vincente, alla lotta per il controllo dei mezzi di produzione ecc. Vi è dunque una tensione insuperabile tra la legittimità e la legalità, tra le idee e le istituzioni; l’egemonia può ridurla, inquadrarla, conciliarla ma ogni soluzione è transitoria.

La parola “egemonia” indica anzitutto il fatto che le nostre azioni e la nostra identità, le nostre relazioni sociali e le nostre aspirazioni, la comunicazione e il suo senso, sono sempre inquadrati in un “noi”. Questo “noi” si è originariamente formato come un movimento di protesta, come una volontà collettiva di cambiare la propria situazione; progressivamente diventa “normalità” - egemonia. E quelli che si sentono da quest’egemonia “disconfermati ed oppressi” cominceranno a interpretarla per delegittimarla.

Per riassumere: La politica è una lotta per rappresentare la propria condizione particolare – quella di un gruppo, di una minoranza, di una classe, di una nazione – come una condizione dotata di un senso universale destinato a prevalere nel futuro; di conseguenza, chi si trova in questa condizione ha la coscienza di rappresentare *legittimamente* la società intera, ovvero aspira *all’egemonia*. La liberazione di questa classe (gruppo) sarà la liberazione di tutti, perché liberando se stessi dalla condizione particolare cui sono costretti, liberano tutta la società. E questo, dice Marx, non è possibile senza suscitare un entusiasmo, riempire le piazze, fondere gli individui in un nuovo attore collettivo che dice “noi” per cambiare il mondo.

(Digressione)

Nella sua *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* del 1843 Marx presenta questo momento di entusiasmo in politica come assieme reale ed illusorio:

“Non la rivoluzione radicale è per la Germania un sogno utopistico, non l’universale emancipazione umana, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa. Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che una parte della società civile si emancipa e perviene al dominio generale, sul fatto che una determinata classe intraprende l’emancipazione generale della società partendo dalla propria situazione particolare. Questa classe libera l’intera società, ma soltanto a condizione che l’intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda denaro e cultura, ovvero possa a suo piacere acquistarli. Nessuna classe della società civile può sostenere questa parte, senza provocare un momento di entusiasmo in sé e nella massa, un momento nel quale essa fraternizza e confluisce nella società in generale, si scambia con essa e viene intesa e riconosciuta come sua rappresentante universale, un momento nel quale le sue esigenze e i suoi diritti sono diritti ed esigenze della società stessa, un momento nel quale essa è realmente la testa e il cuore della società. Soltanto nel nome dei diritti universali della società, una classe particolare può rivendicare a se stessa il dominio universale. Per espugnare questa posizione emancipatrice e quindi per sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell’interesse della propria sfera, non sono sufficienti soltanto energia rivoluzionaria e autocoscienza spirituale. Affinché la rivoluzione di un popolo e l’emancipazione di una classe particolare della società civile coincidano, affinché uno stato sociale valga come lo stato dell’intera società, bisogna al contrario che tutti i difetti della società siano concentrati in un’altra classe, bisogna che un determinato stato sia lo stato dello scandalo universale, impersoni le barriere universali, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga alla manifesta criminalità dell’intera società, cosicché la liberazione

da questa sfera appaia come l'universale autoliberazione. Affinché uno stato divenga lo stato della liberazione par excellence, bisogna al contrario che un altro stato diventi manifestamente lo stato dell'assoggettamento. L'importanza negativa universale della nobiltà francese e del clero francese condizionò l'importanza positiva universale della classe immediatamente confinante e contrapposta, della borghesia. ... Ad ogni stato mancano parimenti quell'ampiezza dell'anima che si identifica, sia pure momentaneamente, con l'anima del popolo, quella genialità che ispira la forza materiale fino al potere politico, quell'ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: io non sono nulla e dovrei essere tutto."

Il discorso appassionato: la politica e la retorica

Questo legame della politica alla passione, lungi dall'essere un supplemento illusorio ed improprio della politica, ne costituisce la dimensione più autentica, anche se transitoria; il fatto che una parte vuole rappresentare il tutto, una particolarità vuole "significare" l'universalità, il fatto che un gruppo si mette ad urlare sotto le finestre dei potenti "noi siamo il popolo" per rivendicare per sé il diritto di rappresentare la società intera – questo è il cuore della politica. Certe istanze o rivendicazioni si politicizzano nella società nella misura in cui pretendono di rappresentare la società intera – il proletariato, nella mitologia politica marxista o la razza oppressa nelle mitologie di destra ha il diritto di gridare con passione "*io non sono nulla e dovrei essere tutto.*" Senza questa passione, condivisa e trasformata in istituzione e senso comune, non può affermarsi nessuna "egemonia".

La politica è strettamente legata ai "grandi discorsi", ovvero alla retorica che convince rendendo credibile agli occhi dei più la pretesa all'universalità avanzata dai movimenti politici. Pensiamo, ad esempio, alla potenza retorica del preambolo della Costituzione americana (*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed*), la grande retorica di Churchill (*la democrazia è il peggior sistema di governo con l'eccezione di tutti gli altri*), del Manifesto comunista (*Tremino pure le classi dominanti davanti a una rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da perdere in essa fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare. Proletari di tutti i paesi, unitevi!*) o di Che Guevara o, purtroppo, anche di Hitler o di Mussolini.

Quattro considerazioni conclusive sulle lotte per le egemonie discorsive.

In primo luogo, l'aspirazione all'egemonia contesta sempre una distribuzione del potere considerata illegittima, ingiusta, perché fondata sulla negazione della voce di coloro che trovano nella loro condizione particolare il senso universale non riconosciuto dalla classe dominante – e per questo si sentono oppressi dal potere. La politica è dunque anzitutto questa lotta per essere sentiti e riconosciuti nel proprio senso universale, per rappresentare le proprie istanze e rivendicazioni come universalmente valide.

In secondo luogo, l'universalismo o la validità "universale" rivendicata per le proprie istanze è sempre incarnata da una classe particolare che sovverte le aspirazioni di altre classi a rappresentare la società intera delegittimandole ed irradiando su tutta la società "universalizing effects" della propria versione del mondo (cf. Leclau, 2000, 56). Questa rivendicazione del senso universale della propria posizione nella società è impossibile senza la passione politica, anzi essa è la forma che la passione politica prende su di sé.

In terzo luogo, i simboli e i linguaggi che usiamo per dare un senso universalistico alle nostre aspirazioni provengono dalle culture del passato, fanno parte della storia dell'oppressione e della lotta contro di essa, appartengono alle tradizioni storiche. Ad esempio le storie bibliche possono diventare allegorie della lotta contro l'oppressione di una nazione da parte di un'altra, le narrazioni degli storici risorgimentali sono ad esempio costruite retoricamente per avere questi effetti – la canzone "Va pensiero" che narra la storia appartenente alla tradizione storica ebraica

può avere effetti di emancipazione in contesti molto diversi. Le storie del passato vengono riproposte come liberatorie e questa trasfigurazione dei simboli è un aspetto essenziale della politica – è questo che risveglia le passioni.

In quarto luogo, l'ordine sociale, ovvero le gerarchie e le autorità riconosciute all'interno della società, sono anche le forme di rappresentazione legittima della "società all'interno della società". L'ordine sociale è sempre fondato su rapporti di rappresentanza che strutturano la società al suo interno: la politica è prima di tutto una lotta per rappresentare la società intera davanti a tutte le parti che aspirano a formare *una* società.

Egemonie: tra dissidi e disaccordi

Possiamo ora definire il concetto di *egemonia* discorsiva come *capacità di una classe, di un gruppo o di un movimento di rendere più inclusivo il quadro istituzionale di un conflitto in modo tale che le parti confliggenti siano costrette a riconoscersi come solidali all'interno di un'istituzione come può essere, ad esempio, lo Stato nazionale democratico, la sua Costituzione ed i valori su cui si fonda.*

La formula "il quadro istituzionale più inclusivo" indica dunque la capacità della *leadership* politica di ridefinire il conflitto tra gli attori sociali in termini utilitaristici, non assoluti; un conflitto è ridefinito in termini utilitaristici quando produce vincitori e perdenti marginali, non totali, ovvero "i vincitori non prendono tutto". In questo modo i *dissidi* sui valori ultimi "non negoziabili" si trasformano in meri *disaccordi* sulle misure "più o meno utili" da prendere rendendo così i conflitti sui valori risolvibili mediante compromessi utilitaristici; dalla visione rivoluzionaria della politica, dalla lotta per la vita e la morte, si passa così al riformismo, alla ricerca del compromesso razionale tra le parti in conflitto. E' questo che significa la formula "far valere i propri interessi come interessi di tutti" che è il nucleo di ogni egemonia discorsiva, ovvero della "capacità di direzione della società" di una classe.

Felipe Gonzales, ex-presidente del Consiglio spagnolo, scrive nella sua riflessione sul passaggio dalla dittatura franchista alla democrazia: "Le famose questioni fondamentali – quella sociale, quella militare, quella religiosa e quella territoriale – hanno avuto risposte soddisfacenti abbastanza da essere utili a tutti, senza che nessuno si sia sentito radicalmente escluso oppure padrone della situazione" (*La Repubblica* 23/11/2005). La capacità di tenere le "questioni fondamentali" in questo quadro in cui "nessuno si sente escluso oppure padrone della situazione" riassume perfettamente ciò che indichiamo con la formula "egemonia discorsiva", ovvero "la capacità di direzione della società" di una classe.

Ora una pretesa all'universalità, alla validità vincolante oggettiva delle proprie versioni del mondo è implicita in ogni versione del mondo espressa nello spazio pubblico. Il cardinale Ruini dice ad esempio (*Corriere della Sera*, 4/3/2007): "Se noi cristiani ci rassegniamo ad essere una subcultura, in un mondo che guarda dai tetti in giù, niente potrà salvarci." Questa formulazione equivale ad un'esplicita incitazione ad imporre alla cultura italiana i propri dogmi come valori universali, ovvero a combattere per conquistare l'egemonia discorsiva.

L'egemonia discorsiva significa essenzialmente essere in grado di controllare il confine tra l'universalismo e il particolarismo, tra l'oggettività e la soggettività, tra la neutralità e la parzialità, tra l'eticità e l'utilità. Su queste grandi differenze sono impennate le differenze subordinate come ad esempio quella tra la descrizione e la valutazione, tra l'etica e l'economia, tra i valori e gli interessi. L'egemonia significa che un gruppo incarna e rappresenta il polo legittimante di queste dicotomie ovvero incarna l'universalismo, l'oggettività, la neutralità, la descrizione, i valori, l'etica.

I conflitti all'interno di un'egemonia sono "meri disaccordi"; si tratta di conflitti che implicitamente contengono in sé un accordo sulla soluzione – attraverso un'osservazione più

oggettiva, un atteggiamento più neutrale, l'introduzione delle leggi più universali. I *disaccordi* sono conflitti sul "più o meno", non sul "sì o no" per cui possono essere risolti:

(i) attraverso il ricorso alla documentazione più precisa sulla cui metodologia le parti in conflitto concordano (*più oggettività*);

(ii) attraverso giudizi più imparziali e disinteressati (*più neutralità*);

(iii) attraverso il riferimento a valori più inclusivi (*più universalità*).

Supponiamo, ad esempio, che la posta in gioco del disaccordo siano gli effetti della diminuzione delle tasse o della diminuzione dell'età pensionabile sul bilancio statale. Se le parti in disaccordo concordano sulla definizione della parola "tasse" o "età pensionabile" e sui metodi di misurazione delle quantità in gioco, se sono in grado di quantificare i vantaggi ricavabili da questi provvedimenti, sono pure capaci di risolvere questo conflitto mediante una disamina più attenta dei fatti e una misurazione più precisa delle quantità in gioco.

Ogni problema può in qualsiasi momento *ridiventare* un dissidio, questa possibilità forma uno sfondo ineliminabile della politica. Ritrasformare alcuni disaccordi in dissidi sui valori assoluti ed incompatibili è la sostanza di quella strategia politica che chiamiamo "estremizzazione di un problema". I problemi come disoccupazione, stato sociale, articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori, aborto, uguaglianza tra le razze ed molti altri ancora possono essere in alcune circostanze intenzionalmente estremizzati da alcune forze politiche (ad esempio sindacati) e trasformati in dissidi o "controversie" nel senso di non ammettere più soluzioni basate sul "più o meno", ma solamente sul "sì o no".

I valori non valgono mai universalmente, nessuna descrizione del mondo è priva dell'elemento di valutazione, nessun valore è del tutto emancipato dagli interessi. Ciò che in una società consideriamo oggettivo o etico è in realtà l'effetto di egemonia di una classe. Quando l'opposizione vuole una diminuzione forte delle tasse e il governo una diminuzione moderata, il conflitto consiste nel cercare un compromesso tra le parti incentrato sul "più o meno"; se invece il disaccordo cresce fino a diventare un dissidio sui valori fondamentali - come è la dignità dei cittadini, la libertà d'opinione, i diritti costituzionali, i diritti umani, la discriminazione razziale o religiosa - non è più possibile alcun compromesso. La soluzione può essere solamente un "sì" o un "no".

Uno spazio pubblico è produttivo nella misura in cui attraverso la contrapposizione utile tra le opinioni diverse riesce a ridurre i dissidi sui valori a meri disaccordi sulle soluzioni "più o meno utili".

Per conseguire l'egemonia negli Stati nazionali industriali bisogna riuscire a governare le fratture dell'industrializzazione

Le egemonie politiche negli stati nazionali *moderni*, ovvero industriali e democratici, sono diventate forti e stabili nella misura in cui le classi che aspiravano alla direzione della società - ad essere "la forza motrice di un'espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie nazionali" come ha scritto Gramsci - si sono mostrate efficienti nel dare soluzioni durature e condivise a queste cinque crisi:

Le classi che aspirano alla direzione della società debbono essere in grado di sanare all'interno dello Stato nazionale industriale i dissidi più gravi che l'industrializzazione e la modernizzazione ha prodotto. Rokkan (1982, 166-229) ha definito l'orizzonte conflittuale di dissidi storici della modernità industriale attraverso le cinque fratture che ogni Stato nazionale industriale deve in qualche modo risolvere. Si tratta di fratture tra *centro-periferia*, *stato-Chiesa*, *urbano-rurale*, *operai-proprietari*, *internazionale-nazionale*; queste fratture non furono

solamente le poste in gioco delle competizioni tra i partiti politici principali ma hanno anche costituito grandi temi della letteratura nazionale, dei grandi movimenti d'opinione costitutivi di una nazione, del suo profilo storico e morale.

Il conflitto scoppiato nell'ottobre 2003 attorno all'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle scuole pubbliche italiane, imposta dal concordato compreso nei Patti Lateranensi firmati nel 1929 da Mussolini e dal cardinale Gasparri, ma abolita esplicitamente dal nuovo concordato firmato tra il primo ministro Craxi e il cardinale Casaroli nel 1984, dimostra quale deficit di modernità dello Stato condiziona tuttora il sistema politico italiano, visto che lo scontro sull'esposizione obbligatoria del Crocifisso è uno scontro sull'uso privilegiato dello Stato da parte di una minoranza religiosa come tempo fa il cardinale Ruini definì i "veri cattolici" nell'Italia consumistica di oggi.

In un senso più generale si può dire che l'industrializzazione apre una frattura radicale tra l'individuo libero di scegliere tra un numero crescente di alternative secondo la propria volontà arbitraria ed i vincoli di solidarietà che legandolo alla comunità d'appartenenza limitano la sua libertà di scelta.

Le soluzioni stabili delle fratture prodotte nella società dalla modernizzazione instaurano le egemonie storiche. Possiamo definire quattro condizioni delle egemonie storiche.

In primo luogo, la classe egemonica deve riuscire a promuovere la formazione di uno spazio pubblico produttivo, dove produttività indica, anzitutto, la capacità di mediare tra le istanze "apocalittiche" (sì o no, la vita o la morte) e le istanze "utilitaristiche" (più o meno, meglio - peggio), ovvero capace di trasformare i *dissidi* (conflitti sui valori ultimi, le visioni del mondo) in *disaccordi* (conflitti sulle soluzioni relative a problemi specifici). In uno spazio pubblico produttivo, i dissidi si trasformano in misura rilevante in meri disaccordi in virtù delle soluzioni politiche proposte a suo tempo dei protagonisti della scienza politica (pensiamo ad esempio alla Costituzione in Italia, al referendum sulla repubblica ecc.). Una soluzione è *politica* nella misura in cui ridefinisce il quadro della lotta politica in senso più inclusivo di modo che i dissidenti debbano riconoscere di condividere qualcosa: ad esempio il conflitto tra il lavoro e il capitale è mero disaccordo rispetto al valore superiore che è la democrazia che le parti confliggenti ora condividono.

La memoria collettiva dei dissidi è una fonte essenziale della legittimità del potere politico; la possibilità che il potere politico moderno venga esercitato con il consenso razionale e volontario di coloro che ne sono destinatari dipende dalla dialettica tra i dissidi e i disaccordi, tra la memoria della lotta tra le istanze inconciliabili e l'accettazione della soluzione politica che invece conciliava le istanze in lotta all'interno di un quadro istituzionale più inclusivo come era ad esempio la democrazia sociale rappresentata dallo Stato sociale, dalla solidarietà sociale, dai diritti sociali.

La produttività dello spazio pubblico include nelle società industriali di massa anche la capacità di mediare tra la cultura di elite e quella di massa, che è garantita dai processi di volgarizzazione, divulgazione e traduzione.

In secondo luogo, la classe che aspira all'egemonia politica deve riuscire a costruire uno stato sociale sufficientemente efficace da conciliare l'orientamento predominante all'innovazione, con la ricerca della stabilità che caratterizza la vita individuale ed associata; i processi di mutamento promossi dal mercato delle merci ma anche dallo spazio pubblico in generale e dalle istituzioni culturali – università, arte, mode – in particolare sono una dimensione fondante della società moderna ma debbono essere compensati dallo Stato sociale altrimenti diventano distruttivi per la società nel suo complesso. L'espressione "Stato sociale" non indica solamente l'insieme di istituzioni di sostegno ai deboli, ma tutte le questioni legate alla qualità della vita nella società tecnologica ad alto tasso di mutamento; Germani (1971) definisce il mutamento istituzionalizzato – ovvero razionalmente governato – come uno degli aspetti costitutivi della modernità, ma fino a che punto è il mutamento continuo promosso dal mercato e

da istituzioni simili compatibile con la struttura dell'esistenza, con l'orientamento alla stabilità che appartiene alla vita associata? In ogni caso se consideriamo l'innovazione un bene collettivo, dobbiamo considerare anche come un dovere morale garantire la sopravvivenza di coloro i cui progetti sono falliti perché, senza la loro partecipazione al gioco, l'innovazione non si sarebbe realizzata.

In terzo luogo, i gruppi che aspirano all'egemonia debbono riuscire a governare la postindustrializzazione della società, cioè, la transizione della società dallo Stato industriale verso un sistema postindustriale (postfordista, postmoderno) basato sulla produzione delle conoscenze e la loro accessibilità di massa, sulla flessibilità a tutti i livelli e su investimenti massicci nel capitale umano. Il problema centrale per il potere politico moderno è in questa fase la resistenza delle istituzioni obsolete, basate sulla gerarchia e controllate dalle forze interessate alla rigidità delle preferenze, proprie dello Stato industriale della vecchia (o prima) modernità: la globalizzazione come espansione del mercato e la diffusione delle innovazioni è ancora una fase della postindustrializzazione.

In quarto luogo, i governi debbono riuscire a risolvere le tensioni, contraddizioni e crisi di incompatibilità, tipiche delle società ad alta differenziazione funzionale. La crescente autonomizzazione dei codici di riferimento dei diversi settori differenziati e, anzitutto, la loro competizione per acquisire l'egemonia nella società, deve essere "governata", ovvero limitata attraverso l'imposizione di un modello culturale, rappresentativo delle opinioni della maggioranza rilevante dei cittadini. La formula "società del rischio" si riferisce alla società il cui problema più urgente è quello di controllare l'incertezza, generata dalla complessità dell'ambiente tecnologico e dai costi nascosti della crescita economica - i rischi ambientali e la crisi ecologica in generale.

Possiamo riassumere la storia delle egemonie moderne in questa formula: esse traggono la loro legittimità dal successo che le loro proposte hanno avuto, agli occhi della maggioranza, nel processo di ricostruzione dell'ordine sociale, messo in crisi dal processo di industrializzazione. Le egemonie delle classi incapaci di dare una risposta a questa questione si svuotano, diventano *inattuali*.

Le parole per non dirlo: come si nasconde il vuoto di potere

Il sintomo più evidente dello svuotamento della vecchia egemonia democristiana cui abbiamo assistito in Italia degli anni Settanta, il segno chiaro del suo "essere ormai campato in aria", era la crescente ambiguità del lessico politico: la parola troppo univoca "potere" veniva ad esempio sostituita, a tutti i livelli e in tutti i luoghi, dalla parola neutrale "gestione" ("l'utero è mio e lo gestisco io" – gridavano, ad esempio, le femministe di allora nelle strade di Milano, ma prevalevano gli usi meno radicali di questa parola, ad esempio, "gestire le contraddizioni del sistema").

Prepotentemente entravano nel lessico politico le parole sgrammaticate come "agibilità", non nel senso corretto di "autorizzazione a funzionare rilasciata dalle autorità competenti ai gestori di un edificio pubblico", ma in quello nuovo di "possibilità da realizzare". Le parole come "struttura", "valenza", "esigibilità" ecc., che tutte manifestano, seppur a livello di superficie, il bisogno di rinnovare la politica rendendola più scientifica, più consona "all'agibilità delle strutture", invadono rapidamente lo spazio pubblico.

F. D. Marengo (1975, 111 -146) ha analizzato i discorsi politici degli anni Settanta, per individuare gli artifici verbali usati più spesso "dai giocatori politici" per costruire la "sfera della finzione", ovvero la copertura ideologica della vera posta in gioco nelle competizioni politiche. Ha trovato le seguenti parole-chiave: *cartello*: indica un accordo tra i *leaders* e diversi gruppi che mira a regolare, nell'interesse reciproco, la competizione tra loro; *copertura*: ad esempio *a destra* indica una operazione effettuata a fini di difesa preventiva contro le accuse di aver alleati pericolosi e destabilizzanti; *equilibrio*: studiare e formare *equilibri* sono operazioni che sembrano richiedere grande abilità nobilitando gli accordi sulle spartizioni d'influenza su cui

invece si basa quest'attività in realtà – ad esempio la frase “raggiungere un nuovo e più soddisfacente equilibrio senza mettere in crisi i capisaldi del vecchio equilibrio” indica il passaggio dall'equilibrio centrista a quello di centro-sinistra; *formula*: ad esempio “formula di maggioranza” oppure “di centro-sinistra” per nobilitare la più realistica espressione “piano di divisione del potere”; *gestione*: la parola indica implicitamente che vi è un limite al potere dovuto al fatto che si agisce in rappresentanza degli interessi altrui e sulla base di competenze specifiche; *involuzione*: il comportamento dei partiti politici miope ed in aperto contrasto con i principi da questi professati, lesivo inoltre della funzionalità del sistema politico nel suo complesso – “involuzione di certi partiti causa le crisi governative”; *organico*: indica un equilibrio o una formula di governo tra i partiti, tenuti insieme non da interessi opportunistici e utilitaristici, ma da convergenze durature sul piano storico e su quello dei valori; *polivalenza*: associato spesso alla parola *genericità* viene esecrato da molti come peccato capitale della politica – ad esempio: “è necessario non creare confusione con formule polivalenti” oppure “prevale non solo incertezza sui nomi, ma indeterminazione e polivalenza sul significato politico delle designazioni”; *strutture*: la parola nobilita, in quanto garanzia di stabilità della formula di governo, la distribuzione degli incarichi, per cui questi possono essere eventualmente ridistribuiti, ma sempre nel rispetto delle strutture e soprattutto “limitando la diversità di strutture tra partito e governo”.

Quante parole oggi in circolazione hanno la stessa funzione di nascondere il vuoto di potere, di camuffare l'assenza di un programma politico, di mascherare la scarsa trasparenza delle scelte politiche gravi – ad esempio l'uso della parola “diritti umani” per giustificare l'invasione dei paesi stranieri e guerre preventive!

Analizzando l'uso di queste parole, i loro intrecci ed il loro valore nella costruzione delle sfere della finzione capaci di coprire efficacemente il vuoto di potere manifestatosi in Italia in quegli anni, in particolare gli accordi sotterranei tra gli attori politici che soppiantavano dappertutto la competizione politica trasparente, comprendiamo le tensioni e le polarizzazioni politiche di allora. L'egemonia politica del blocco storico postbellico si dissolveva, si rendeva necessario ridefinire in senso più inclusivo il quadro della politica italiana per passare definitivamente dal centrismo al centro-sinistra, al compromesso storico e, infine, alla democrazia compiuta dell'alternanza.

E le parole per dirlo: “la Terra è malata”

Per dare una fondazione politica alle cause verdi nasce un lessico ecologico e questo è un buon esempio del processo contrario. La crisi ecologica genera nuove questioni di (s)fondo e apre nuove possibilità d'azione politica; si crea un campo politico nuovo cui la vecchia egemonia politica fatica ad adattarsi. Nuovi settori della vita, prima considerati apolitici, ora si politicizzano prepotentemente trasformando “normali disaccordi” di ieri in “dissidi politici” di oggi.

“La rapida mutazione culturale ecologico-ambientalista segnala senza dubbio l'emergenza di una “questione” nuova. Nuova, occorrerà non dimenticare, per la coscienza di noi appartenenti alla benestante *tribù occidentale*, poiché per quanti abitano le altre tribù del mondo la questione, per lo più, non si pone, ovvero si pone prevalentemente di riflesso, come conseguenza, nel bene e nel male, delle contagiose inquietudini “occidentali”. Si tratta di una “questione” - un affollarsi inatteso di domande nuove - avvertita più o meno oscuramente attraverso gli esigenti sensori del nostro immaginario, ma che i nostri linguaggi “parlati” non riuscivano, verosimilmente, ad esprimere con le parole di cui disponevano in precedenza... Non avevamo *le parole per dirlo*: le *parole-guida*. Ed ecco allora prender corpo ... le nuove parole-guida, fino ad allora custodite da pochi, le parole alle quali abbiamo socialmente affidato il compito di rendere “sensato”, potremmo dire meno insostenibile, il disagio di quel nostro esigente immaginario: *ambiente*, *ecosistema*, appunto, sopra tutte. Nel pronunciarle, proviamo quel sentimento di ampia consensualità che conferisce stabilità alle nostre percezioni e alle nostre conversazioni quotidiane” (Manghi, 2000, 30-31).

Questa citazione mette in luce il fatto che tutte le scoperte scientifiche e tutte le competenze prodotte nell'ambito delle società a differenziazione funzionale avanzata, sono le poste in gioco di una negoziazione sociale, guidata dal senso d'attualità. Il regime di negoziazione ristretto come è quello della scienza, tende a ripulire la "conoscenza" da questo vincolo all'attualità, per poter presentarla come "oggettiva", indipendente dalle questioni di (s)fondo attuali che s'impongono nello spazio pubblico. La pretesa di essere in possesso di conoscenze oggettive svincolate dall'attualità è naturalmente una pretesa ideologica: ogni concetto è necessariamente vincolato all'attualità, deriva il suo peso politico dalla funzione che assume nel governo della differenza tra il futuro e il passato.

Nello spazio pubblico delle società industriali avanzate emerge ad esempio questa questione di (s)fondo: come conciliare la crescente *fattibilità* tecnica di tante scelte possibili con la sempre più incerta *sostenibilità* morale, biologica, esistenziale, sociale di queste scelte? Il numero sempre crescente di scelte è tecnicamente realizzabile, ma non sostenibile dal punto di vista ambientale, biosociale, psicologico. Questo è il campo politico più urgente, dove si politicizzano radicalmente parole, immagini, discorsi, riferimenti che prima appartenevano ad una sfera considerata *apolitica* o meglio *prepolitica*.

Dal momento che le *metanarrazioni* della modernità (o ciò che possiamo chiamare "tradizione moderna", ad esempio il mito del progresso) non offrono più alcun criterio efficace per orientare il potere di scelta degli individui nell'ambiente tecnologico complesso, la tensione tra la *fattibilità* e la *sostenibilità* non è risolvibile attraverso modelli di razionalità della prima modernità. La prima modernità aspirava infatti a controllare l'ambiente in base a previsioni certe, noi dobbiamo limitarci invece a definire, mediante delibere consensuali e negoziate, le probabili soglie di sostenibilità delle scelte rischiose, foriere di conseguenze imprevedibili.

I rischi di una crescita insostenibile coinvolgono miliardi di persone - pensiamo ad esempio all'inquinamento delle risorse primarie come acqua o alle conseguenze ingovernabili dei cambiamenti climatici antropogeni come sono ad esempio le desertificazioni di molte regioni della Terra. Ecco ad esempio la prima pagina del *Corriere della Sera* (14/10/04), di un giornale sicuramente conformista verso il modello di crescita economica, attualmente egemonico nelle società industriali. Sotto la fotografia dell'inquinamento del nostro pianeta troviamo questo commento:

"In un'immagine sola tutto l'inquinamento del pianeta. Una foto impressionante. Tante macchie rosso fuoco: è lì che la Terra è malata. E la malattia coincide con le regioni più industrializzate del mondo. C'è anche la Pianura Padana. Non è una sorpresa, lo sapevamo da tempo.

Lo sviluppo industriale, la crescita della popolazione, il sempre più intenso uso dei mezzi di trasporto, generano gas che finiscono nell'atmosfera, deteriorandola inesorabilmente. La fotografia raccolta dal satellite Envisat dell'Agenzia spaziale europea ci mostra la distribuzione e la concentrazione del biossido di azoto secondo un valore medio uscito dalla continua osservazione condotta nelle ultime due stagioni invernali e durante l'estate. Questo gas è generato dai processi di combustione e quindi scaturisce dalle attività industriali, dai motori delle automobili, dalle centrali che producono energia.

Le maggiori concentrazioni di biossido di carbonio si trovano nella Pianura padana, nell'Europa settentrionale, sulla costa est degli Stati Uniti, in Sudafrica e nella estesa regione asiatica che comprende, oltre la Cina anche il Giappone e la Corea. Tutte zone dove lo sviluppo dell'attività umana è sempre più intenso ... Intanto per contrastare il problema bisogna agire sul controllo delle emissioni nocive riducendole. Non c'è altra via. La mappa compilata con l'osservazione spaziale dimostra chiaramente che le aree più evolute della Terra soffrono tutte dello stesso male ambientale. E insieme devono convincersi della necessità di trovare un rimedio efficace, al di là delle molte parole spese inutilmente nelle periodiche assemblee mondiali."

Questa informazione apre una questione di (s)fondo che investe tutto il modello culturale, cui attinge la sua legittimità l'egemonia politica fondata sulla promozione della

crescita della produzione e della consumazione delle merci, considerata oggi da tutti i governi come l'unico fine politico realistico nel senso elementare di "procurare voti ai partiti politici nella competizione elettorale". Una volta entrata nello spazio pubblico, questa questione di (s)fondo mette in crisi la religione della crescita economica che è l'ultimo grande monoteismo occidentale; per sfidare l'egemonia dei profeti della crescita i movimenti verdi devono riuscire a dare nuova attualità ed urgenza al concetto di "bene collettivo".

Le mobilitazioni ispirate a questo nuovo senso d'attualità sono le forme più importanti di ciò che Luhmann chiama "riflessione protestataria".

"... la riflessione protestataria produce qualcosa che altrimenti non verrebbe prodotto in nessun luogo. Riprende dei temi che nessun sistema parziale (né la politica, né l'economia, né la religione, né l'educazione, né la scienza, né il diritto) riconoscerebbero come propri. Si pone trasversalmente rispetto a ciò che sulla base di un primato della differenziazione funzionale si presenta come autodescrizione all'interno dei sistemi di funzione. Non dipende nemmeno dal fatto che questa società possa essere descritta da qualche parte in modo rappresentativo e vincolante. Essa compensa dei chiari deficit di riflessione della società moderna non facendolo meglio, ma facendolo diversamente. La rapida affermazione dell'attenzione alle questioni ecologiche è dovuta a tali movimenti, come a loro si deve anche la crescente messa in discussione della fiducia nella tecnica. Si sa che oggi, in un modo o nell'altro, bisogna vivere senza molta fiducia nelle prospettive future. Una società che si descrive nella protesta di se stessa contro se stessa potrà sempre confermarlo... la sensibilità che così si produce per le conseguenze delle decisioni strutturali della società moderna e per i costi sociali di ogni legame temporale è un guadagno che non bisogna per forza giudicare in modo negativo" (Luhmann, 1996, 163).

Le informazioni sulla crescente devastazione del pianeta Terra acquistano una rilevanza politica solamente nel contesto di una "riflessione protestataria" che delegittima l'egemonia dell'*iperborghesia* multinazionale del Primo mondo e del Secondo mondo che controlla le risorse mondiali e dirige il processo di globalizzazione: nel contesto della riflessione protestataria dei movimenti verdi i loro interessi vengono ora visti non come universali, ma come egoistici, particolaristici e in qualche modo criminali.

L'egemonia di un blocco storico alternativo, più inclusivo e capace di esprimere interessi più universali, non ha ancora cominciato a formarsi. Questa è la tensione che determina il campo politico decisivo del nuovo Millennio. Come esempio di un lessico nascente che annuncia l'emergere di un'egemonia alternativa a quella propria degli stati nazionali industriali può servirci la conclusione del libro *Cosmopolis* di S. Toulmin. L'autore vi sostiene che la conseguenza principale della globalizzazione è la consapevolezza crescente del fatto che non possiamo risolvere alcun problema al di fuori del contesto storico "antropocentrico" cui rimanda.

"Within a humanized modernity, the decontextualizing of problems so typical of High Modernity is no longer a serious option... We may temporarily.. shelve the contexts of our problems for the purposes of calculations, but, eventually, their complete resolution obliges us to put these calculations back into their larger human frame, with all its concrete features and complexities."

La globalizzazione sta trasformando il mondo in una *cosmopolis planetaria*, i cui problemi possono essere risolti solo a condizione che rendiamo visibile il quadro in cui si pongono. La difesa dell'ambiente ad esempio richiede, per opporsi alla "antropizzazione predatrice" del pianeta Terra, una problematizzazione radicale dei valori fondativi della civiltà occidentale. Per "antropizzazione predatrice" intendiamo una forma d'occupazione dell'ambiente recente, che non considera più l'ambiente come un patrimonio della specie, un ambiente dove vivere, ma come una risorsa da sfruttare a scopo finanziario. Questa forma di sfruttamento della natura si è dispiegata con la rivoluzione industriale, dapprima nelle terre lontane e vergini (o disabitate): l'America, poco popolata al tempo dell'arrivo degli europei, è

stata il laboratorio di questa forma di occupazione che poi si è estesa a tutto il pianeta, ed ha ispirato l'ondata colonizzatrice dei paesi europei in Africa e nel Sud-est asiatico. L'aborigeno, il popolo originario è stato espropriato della sua terra e subordinato brutalmente alla strategia predatrice globale.

La possibilità di fermare questa predazione presuppone che si formi nello spazio pubblico delle società industriali una nuova Grande Verità Antiantropocentrica opposta alla Grande Verità Antropocentrica d'origine greco-cristiana. La formazione di questo nuovo "frame" o "un quadro istituzionale della situazione" è già in corso e comincia a dar luogo ai dissidi più produttivi di quelli legati alla storia della prima modernità industriale.

Curzio Maltese cita (*la Repubblica* 9/4/2006) questa riflessione sulla città di Los Angeles dello scrittore italo-americano John Fante:

"Davanti a me c'era la muta tranquillità della natura, indifferente alla grande città; oltre queste strade, attorno a queste strade, c'era il deserto che attendeva che la città morisse per ricoprirla di nuovo con la sua sabbia senza tempo. Fui sopraffatto dalla consapevolezza del patetico destino dell'uomo, del terribile significato della sua presenza. Il deserto era lì come un bianco animale paziente, in attesa che gli uomini morissero e le civiltà vacillassero come fiammelle, prima di spegnersi del tutto. Intuivi allora il coraggio dell'umanità e fui contento di farne parte. Il male del mondo non era più tale ma diventava ai miei occhi un mezzo indispensabile per tenere lontano il deserto".

Questo sentimento di orgoglio dei costruttori delle città, che si sentono vincitori dei deserti, è scomparso; al contrario, le città consumano la natura, minacciano la vita, è attraverso la loro crescita che il deserto si espande. Il rapporto tra la natura e il destino umano è cambiato radicalmente: gli uomini non sono più gli eroici vincitori sui deserti dalla cui indifferenza verso la vita umana si sentivano in passato mortalmente minacciati; oggi sono questi costruttori a "desertificare il mondo" asservendo la natura completamente alla fame di crescita delle grandi metropoli.

2. Dal campo politico alla soluzione politica

L'essenza della politica: il cortocircuito tra l'Universale e il Particolare

Il nucleo di un "evento politico" è dunque, abbiamo detto, la pretesa di una parte della società, priva di posto riconosciuto e stabile nella struttura sociale ("una parte senza parte" nella società, dice Slavoj Žižek 2003, 23-29) a rappresentare la società intera. Questa aspirazione ad interpretare la propria condizione sociale come una condizione dotata di un significato universale, questa volontà di rappresentare la società intera, anima da sempre la parola *demos* - popolo. Il grido "noi siamo il popolo" significa "la società la rappresentiamo noi, non coloro che vi sono preposti dall'ordine poliziesco-istituzionale" - la nostra voce è la voce della società intera, della vera universalità nazionale o addirittura "umana"! La politica "implica sempre un cortocircuito tra l'Universale e il Particolare" (cf. Žižek 2003, 23-29) che destabilizza l'ordine istituzionale legittimato dalla vecchia egemonia.

"Detto in breve: il conflitto politico definisce la tensione tra il corpo sociale strutturato, nel quale ogni parte ha un proprio posto fisso, e la parte senza parte, che stravolge quest'ordine in nome di un vuoto principio di universalità, sulla base della ... uguaglianza di principio di tutti gli uomini in quanto esseri dotati di parola. La politica, dunque, implica sempre ... questa identificazione della *non-parte* con il Tutto, della parte della società senza un posto precisamente stabilito (o che non accetta il posto subordinato che le è stato assegnato) con l'Universale, è il gesto elementare della

politicizzazione, quello che si può discernere in ogni grande evento democratico, alla Rivoluzione francese (nella quale il *Terzo Stato* si proclamò identico alla nazione in quanto tale contro l'aristocrazia e il clero), allo spodestamento dell'ex-socialismo europeo (nel quale ogni *forum* della dissidenza si proclamava rappresentante dell'intera società contro la *nomenklatura* del partito). Proprio in questo senso politica e democrazia sono sinonimi: lo scopo primario di una politica antidemocratica è ed è sempre stato per definizione la politicizzazione, cioè la pretesa senza condizioni che le cose ritornino alla normalità." (Žižek 2003, 24 – 25)

La politica è un fenomeno che si manifestò per la prima volta in Grecia, quando gli appartenenti alla parte esclusa del *demos* pretendevano di essere riconosciuti all'interno della sfera pubblica a pari livello dell'oligarchia di governo e dell'aristocrazia. La politicizzazione può avere forme diverse ed investire temi diversi, il suo contenuto è comunque sempre lo stesso: gli esclusi e gli offesi si presentano come i portavoce del Tutto, dell'Umanità, dell'"Universale" contrapponendosi ai governanti come ai rappresentanti del loro "Particolare", degli interessi limitati ed egoistici. La concezione marxista della condizione operaia è un esempio storico della politicizzazione radicale di una condizione umana, in virtù della quale "la causa proletaria" diventò la più importante forma di lotta per l'emancipazione di tutto il secolo scorso.

Chiameremo "campo politico" la tensione tra l'ordine istituzionale - poliziesco e la rivendicazione di una parte della società di rappresentarla nella sua interezza. I sostenitori dello status quo, ovvero quelli che occupano un posto riconosciuto, istituzionalizzato e stabile nella struttura sociale – hanno in essa "una parte", un significato da difendere, cercano di spoliticizzare le istanze aspiranti a rappresentare il Tutto, la società intera. Le strategie di *spoliticizzazione* sono tante: finanziare ad esempio una campagna denigratoria *ad personam* (Al Gore difende la causa verde ma a casa sua spreca l'energia, ha molte case e le auto potenti ecc.), presentare certe istanze come frutto di ossessioni minoritarie o di delusioni personali, accusare i gruppi che pretendono di dare un significato universale alla loro situazione esistenziale di "narcisismo intellettuale" ecc.

Il campo politico è il campo di lotta tra le retoriche di *spoliticizzazione* e quelle di *politicizzazione*; esso nasce dal fatto che le parole su cui si fondava l'egemonia di un blocco storico si politicizzano, ovvero vengono ora sentite come l'espressione di un ordine istituzionale poliziesco che privilegia gli interessi di una classe; le parole come "normalità, oggettività, etica" sono ora considerate non universali ma particolari, riconducibili agli interessi economici e politici di un gruppo particolare.

L'oggettività, l'universalità e l'eticità sono forme decisive delle egemonie discorsive: ciascuno di questi tre significati deve essere incarnato in un gruppo particolare che fonda su di essi il proprio dominio egemonico sulla società. I gruppi che vogliono sovvertire questo dominio debbono prima creare un campo politico, ovvero politicizzare ciò che si impone come oggettivo, universale ed etico. E questo è possibile solamente attraverso una critica radicale dello status quo, attraverso un "lavoro intellettuale" che consiste nel porre le questioni di (s)fondo.

Le "grandi cause" che dominano lo spazio pubblico per decenni e che si risolvono politicamente solamente dopo un periodo di grande conflittualità (pensiamo agli anni Settanta in Italia!), indicano in genere l'irruzione nello spazio pubblico delle questioni di (s)fondo che impongono un re-inquadramento (*re-framing*) delle situazioni in cui gli attori sociali agiscono. Così comincia ad imporsi una nuova egemonia ed a formarsi un nuovo blocco storico.

Le questioni di (s)fondo assumono la forma di denuncia, di scandalo, di contestazione etica, di "affaire" o di delegittimazione radicale dei comportamenti maggioritari. La narrazione in cui si inquadra la rappresentazione della società nella sua interezza cambia radicalmente:

nasce un nuovo “singolare universale” nel senso di Žižek. Finita la stagione delle denunce la competizione per il potere politico si inquadra in una nuova egemonia.

Un campo politico è creato dalle *questioni di (s)fondo*

Un “*campo politico*” si crea ogni volta che un gruppo trova il modo di porre le questioni preventivamente censurate dal gruppo che esercitava l’egemonia politica. E le domande preventivamente censurate sono quelle che mettono in dubbio l’universalità degli interessi del gruppo dominante: “sono interessi di classe”, dicono i critici, “interessi egoistici che avvantaggiano un gruppo particolare”. Abbiamo chiamato le questioni di questo genere “questioni di (s)fondo” perché (s)fondano il quadro istituzionalizzato della situazione in cui gli attori agiscono. Le questioni di (s)fondo trasformano in dissidi i problemi prima considerati “meri disaccordi”, ovvero risolvibili entro il quadro istituzionale della situazione mediante le proposte più utili e razionali avanzate dalle parti confliggenti. Esse impongono un cambiamento radicale nel modo di rappresentare la società intera introducendo nella società pretese all’universalità fondate su basi nuove.

Cercare di comprendere un campo politico significa andare a caccia di domande di cui la maggioranza crede che siano “domande che gente normale non fa”, cercare di scovarle nei frammenti dei discorsi, nei comportamenti inconsapevoli, negli atteggiamenti camuffati e nelle osservazioni periferiche rispetto “ai temi centrali”. In ogni società opera anche una “polizia discorsiva” che discrimina, esclude o mette in quarantena chi tenta di sollevare le “domande da non fare”.

I campi politici sono creati dalle *questioni di (s)fondo* che, entrate nello spazio pubblico, contestano l’identificazione degli interessi del gruppo dominante con gli interessi universali delegittimando così, con più o meno successo, l’egemonia politica su cui questo gruppo fonda il suo dominio.

Vale in generale che l’ordine interno di un gruppo e la solidarietà che ne consegue sono determinate anzitutto dal rispetto da parte di tutti gli *insiders* del divieto di fare le domande che le “persone normali non fanno”. Queste non possono essere naturalmente annullate dalla censura preventiva, esse continuano ad essere presenti alla nostra coscienza come un orizzonte rimosso, con cui tuttavia tutti i membri del gruppo hanno qualche relazione - in certe circostanze esplicita, nella maggioranza dei casi implicita. La parola nobile per indicare il nostro rapporto con l’orizzonte delle domande da non fare (rimosse e censurate) è quella di “coscienza critica” o “coscienza delle alternative”. Quest’orizzonte più o meno mobile di “temi da discutere” è utile: rende possibile al gruppo di cambiare i propri fini a contatto con esso, le questioni di (s)fondo vi si presentano attenuate come batteri in un vaccino, rendendo così possibile che il gruppo impari a rispondere in modo produttivo alle critiche che vengono dall’esterno.

Una parola *si politicizza*, si carica di rilevanza politica, quando diventa parola-chiave per aprire una questione di (s)fondo – il Crocifisso (la definizione politica deficitaria della nazione), un incidente sul lavoro (i diritti dei lavoratori), l’incidente di Chernobyl (l’inquinamento senza confini, ma non la responsabilità senza confini), la malattia mentale (la maggioranza è malata), un suicidio (sintomo del degrado sociale), un delitto (la criminalità come conseguenza dell’ingiustizia sociale), la diffusione delle droghe (la crisi dei valori, l’incapacità della società di proteggere il senso della vita), la pena di morte o certi comportamenti dei giovani - tutti questi sono “fatti” che possono *politicizzarsi* facilmente secondo le linee di argomentazione cui alludiamo tra le parentesi.

Tutto può politicizzarsi

Il potere politico non ha nella società democratica un luogo fisso, un suo posto riservato, una sua dimora privilegiata, una sua gabbia; e questa assenza di un luogo fisso del potere nella società è un aspetto essenziale delle democrazie. In questo senso ha scritto il filosofo

politico francese Claude Lefort che la società democratica è “la société historique par excellence” che s’istituisce e si mantiene “dans la dissolution des repères de la certitude”. Il programma politico della modernità è, da una parte, la dissoluzione dei punti di certezza, della legittimità data per scontata del cosmo e delle gerarchie sociali all’interno della società e, dall’altra, il tentativo continuo di ricostruire questi punti di certezza. Questa ricostruzione si accompagna comunque “alla consapevolezza dell’esistenza di una molteplicità di concezioni e di modelli al riguardo, così come della possibilità che tali concezioni potessero essere di fatto messe in discussione e continuamente rifondate” (cf. Eisenstadt 2007). Per quanto siano diverse le concezioni moderne della vita, tutte hanno in comune un punto: si collocano all’interno dell’incertezza, della pluralità, della legittimità “non data per scontata del cosmo”, dell’identità continuamente “messa in discussione”. In questo senso la “dissoluzione dei punti di certezza” costituisce il quadro di tutte le visioni moderne del mondo.

Da questo consegue che le questioni di (s)fondo capaci di creare campi politici di grande impatto nella società, possono venire da qualsiasi parte: qualsiasi questione può trasformarsi improvvisamente in una questione di (s)fondo e creare un “campo politico”. Una conversazione col nostro medico di famiglia può diventare una lotta politica per il diritto di avere l’informazione sul proprio corpo, sul vero stato di salute dei nostri parenti, o per il diritto di preferire la morte a certe cure (ricordiamoci il caso di una paziente diabetica che rifiuta l’amputazione di una gamba rischiando di essere dichiarata dai suoi parenti “incapace di intendere e volere”). La relazione tra un uomo e una donna o tra i genitori e i figli può diventare campo politico, quando vengono poste alcune questioni di (s)fondo che presentano come abusi camuffati di potere certe pratiche ritenute “normali” ecc.

Un’importante associazione dei consumatori ha proposto recentemente di esporre sempre nei mercati alimentari due cartellini con il prezzo: un cartellino dovrebbe indicare il prezzo pagato all’agricoltore, l’altro quello praticato al consumatore. Una simile “trasparenza” apre un campo politico perché diventa visibile l’enorme potere delle grandi catene di distribuzione che impongono ai contadini prezzi insostenibilmente bassi rispetto a quelli al consumatore. E’ questa politica dei prezzi bassi imposti ai produttori che è stata accusata più volte di essere la vera ragione delle tragedie come ad esempio era quella di BSE.

Un esempio: per o contro il Crocifisso

Per illustrare il processo di *politicizzazione* attraverso cui si creano i campi politici, riflettiamo su alcuni aspetti del conflitto scatenato qualche anno fa in Italia dalla questione dell’esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle aule scolastiche. Perché la questione dell’esposizione del Crocifisso si è politicizzata in modo tale da investire tutto il sistema politico italiano, la cultura politica del paese, i diritti costituzionali dei cittadini e il rapporto tra il potere giudiziario e quello politico?

I fatti sono questi: il cittadino italiano di religione musulmana Adel Smith chiede al tribunale di togliere il Crocifisso dalla parete di un’aula scolastica. Il tribunale gli dà ragione, in coerenza con la Costituzione che dal 1984 definisce esplicitamente lo Stato italiano *laico*. I cattolici protestano, i politologi discutono, l’esecutore giudiziario incaricato di togliere il Crocifisso oppone l’obiezione di coscienza, la sentenza è stata sospesa.

Il disaccordo s’ inserisce progressivamente – nonostante l’opposizione di principio dei più autorevoli filosofi della politica italiani come Gian Enrico Rusconi o Angelo Panebianco – in un quadro distorto: l’esposizione del Crocifisso simbolizzerebbe l’identità nazionale italiana, per cui la richiesta di Smith offenderebbe la Nazione. In questa prospettiva distorta, la sentenza del tribunale non viene accettata come una riconferma della neutralità dello Stato italiano nei confronti delle religioni stabilita dal dettato costituzionale, ma come una mancanza di rispetto

per la storia e l'identità della Nazione, per i costumi degli italiani. Persino Umberto Eco nel suo libro "A passo di gambero" riduce il problema dell'esposizione obbligatoria del Crocifisso ad una questione di costume: in Italia questo è semplicemente un'usanza!

Il conflitto sull'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle aule scolastiche si è *politicizzato* diventando una questione di (s)fondo. La Lega Nord e la Chiesa cattolica hanno interpretato la domanda legittima di Smith come "attacco all'identità storica della nazione italiana" (di cui in altre occasioni, tutti e due, sono comunque stati critici accaniti). Definita in questo modo la situazione è senza una soluzione *politica* possibile - le istanze di una parte non hanno un senso legittimo nel linguaggio dell'altra. La *politicizzazione* della situazione e la sua progressiva trasformazione in un dissidio viene organizzata, per fini elettorali, anzitutto dalla Lega Nord e da' Alleanza nazionale. La sua politicizzazione è comunque in contraddizione con il quadro istituzionale della situazione - il cittadino italiano di religione musulmana chiede semplicemente che venga rispettata la laicità dello Stato garantita dalla Costituzione.

La *politicizzazione* della rivendicazione del cittadino Smith distorce radicalmente il quadro istituzionale del conflitto. Il 18 febbraio 1984 il presidente del consiglio italiano Bettino Craxi e il segretario di Stato cardinale Agostino Casaroli hanno infatti sottoscritto in Roma, a Villa Madama, l'accordo (comunemente denominato "nuovo concordato") con cui si apportano modifiche al concordato tra l'Italia e la Santa Sede facente parte dei cosiddetti Patti Lateranensi. Formalmente si parla di "revisione" o di "modificazione", ma si tratta di una vera e propria "rinnovazione" del concordato del 1929, sia nelle motivazioni di fondo sia nei principi ispiratori. L'aspetto nuovo è anzitutto l'abrogazione del principio della "religione di Stato" (o del confessionismo statale) e la dichiarata "neutralità" dello Stato stesso in materia religiosa (e, più precisamente, il carattere laico della Repubblica italiana, che costituisce uno dei principi fondamentali del suo ordinamento, come ha riconosciuto la corte costituzionale con la sentenza n. 203 del 19 aprile 1989).

La distorsione del quadro istituzionale del conflitto rispetto a quanto stabilito dalla Costituzione è evidente, eppure non viene riconosciuta come tale, se non da una minoranza esigua di intellettuali. Invece di interrogarsi sulle ragioni per le quali la norma contenuta nel nuovo concordato sulla neutralità dello Stato in materia di religione *non è stata attuata* (l'esposizione del Crocifisso nelle aule scolastiche infatti privilegia, in contraddizione con la Costituzione italiana, i cittadini cattolici rispetto ai cittadini atei o di altre religioni), la maggioranza degli italiani accetta l'idea che l'esposizione obbligatoria del Crocifisso nelle aule scolastiche sia la difesa simbolica della loro identità nazionale contro gli "stranieri religiosi" - i musulmani.

I diritti degli ebrei o degli atei sono nella definizione della situazione politicizzata in questo modo messi fuori gioco come politicamente irrilevanti. Ecco come la *politicizzazione* di un tema originariamente tecnico-giuridico, crea un campo politico dove sorgono questioni che sfondano, diventando dissidi, il quadro istituzionale della situazione.

Perché la Chiesa cattolica conduce da diversi anni un attacco così radicale alla libertà del Parlamento di votare le leggi nel contesto della società civile e delle sue trasformazioni? Vi è una ragione politica: lo Stato ha appaltato alla Chiesa la difesa dell'identità nazionale nel confronto con gli islamici visto che - a differenza dalla Francia o Danimarca - l'identità nazionale italiana è deficitaria, non è basata sul "patriottismo costituzionale" ovvero sulla intensamente condivisa adesione ai valori e diritti fondativi della Costituzione, sulla cittadinanza ovvero sulla comune appartenenza allo Stato e sulla difesa condivisa dell'apertura dello spazio pubblico. Il fatto che sia lo Stato sia la società civile hanno affidato alla Chiesa cattolica questo compito, ha incoraggiato i vescovi ad assumere un atteggiamento prevaricante sia verso il Parlamento sia verso lo Stato: "No a leggi contro natura" proclama Papa Ratzinger come se fosse lui il padrone della differenza tra le leggi umane e quelle della natura. Del resto il confine che

divide la natura dalla tecnica o dalla cultura, il naturale dall'artificiale, è diventato oltremodo fragile in questo ultimo decennio caratterizzato dalle biotecnologie e dalla commistione tra il corpo e i diversi chip; ed è appunto questa commistione che costituisce una risorsa più specifica della società postindustriale avanzata.

Il tentativo di rimediare a questo deficit facendo coincidere la (debolmente organizzata) comunità civica dei cittadini con la (fortemente organizzata) comunità religiosa ha conseguenze deleterie per il sistema politico italiano. La Chiesa, infatti, diventando un attore politico diretto introduce nella società istanze non negoziabili che generano dissidi che sono però nella loro sostanza arretrati rispetto alla crescita della società civile – si tratta in sostanza di censure tardive della modernità.

Il sociologo israeliano S. N. Eisenstadt considera l'indebolimento del ruolo centrale dello Stato nazionale come una delle caratteristiche costitutive della globalizzazione.

“(si è indebolita) la centralità ideologica e simbolica della Nazione degli Stati rivoluzionari, il loro essere percepiti come portatori principali del programma culturale della modernità, come strutture fondamentali dell'identità collettiva, e come principale regolatore delle varie identità secondarie. E tutto questo è accaduto anche per quanto riguarda la legittimazione degli Stati nazionali e rivoluzionari in termini del programma originale della modernità. Per tanto essi non sono stati più strettamente legati ad un processo culturale e civilizzatore distinto. Tutti questi sviluppi hanno disaccoppiato le componenti basilari dello Stato nazionale classico e dello Stato rivoluzionario – cittadinanza, identità collettive, la costruzione degli spazi pubblici e le modalità della partecipazione politica ... Contemporaneamente, uno degli sviluppi più importanti nella formazione delle arene politiche e delle identità collettive nel panorama attuale – quello che riguarda l'indebolimento ... della Nazione e degli Stati rivoluzionari – è stato la resurrezione – per quanto sotto le nuove forme – delle componenti religiose, e il loro muoversi, per così dire, all'interno dei centri dell'attività politica nazionale e internazionale e nella costituzione delle identità collettive. La religione, infatti, ha acquisito un ruolo preminente, in qualche caso forse centrale, sulla scena pubblica nazionale ed internazionale contemporanea.” (Eisenstadt 2007, 78-79)

La religione cattolica diventa in Italia, nel confronto con gli immigrati, un simbolo identitario più coerente e unitario dell'identità nazionale o “cittadina”.

Con la parola “cittadinanza” indico il grado di autonomia politica e di indipendenza culturale della *comunità dei cittadini* nei confronti di tutte le altre comunità, particolarmente quelle etniche, quelle tradizionali (determinate dall'identità dei genitori) e quelle dei credenti. L'aspetto più grave della confusione tra la comunità dei cittadini e le altre comunità è, in questo caso, l'esclusione dei figli degli immigrati dalla comunità per “colpa” dei genitori - una situazione illegittima, illegale, immorale e diseducativa che pregiudica i diritti umani dei figli degli immigrati. La scuola pubblica non dovrebbe diventare “un bazar multireligioso”, ma uno spazio secolare, laico, dove i cittadini italiani, di diverse convinzioni religiose, possono chiedere sempre la *comprensione* per la loro identità confessionale, mai però l'esposizione obbligatoria dei suoi simboli. Assunto a garanzia dell'identità nazionale contro la pressione dei musulmani d'Italia, l'esposizione obbligatoria del Crocifisso si *politicizza* imponendosi come una questione di (s)fondo che crea un campo politico particolarmente teso. L'immigrazione dal Terzo mondo non è più un problema temporaneo, transitorio o “passeggero” da affrontare con provvedimenti d'emergenza; al contrario esso è destinato a diventare in tutti i paesi europei un problema strutturale. L'unica soluzione realistica è infatti quella di facilitare l'integrazione degli immigrati nella nazione italiana. L'identità nazionale italiana soffre però di un *deficit* di civismo, di definizione *politica* che sarebbe basata sulla Costituzione e fortemente condivisa; al *deficit* di civismo è strettamente connesso il *deficit* di cultura della legalità, denunciato anni fa in una lettera pastorale dei vescovi.

La soluzione politica: includere gli stranieri culturali nella comunità dei cittadini

Questa definizione politicizzata del conflitto, che è in contraddizione profonda con il quadro storico ed istituzionale della situazione, pretende che l'identità più inclusiva ed universalistica in Europa, quella cattolica, serva per puntellare un'identità deficitaria, poco universalistica, e in ogni caso molto meno inclusiva di quella cattolica - l'identità nazionale italiana. Il Cristianesimo, nella sua versione cattolica, non coincide con il potere di nessuno Stato, con nessuna identità nazionale, *ab initio* aspira ad includere tutti coloro che "credono nel Dio dei cristiani"; l'identità nazionale italiana è un fatto politico, strettamente limitato dall'appartenenza, in qualità di cittadino, ad uno Stato e ad una competenza linguistica.

L'integrazione effettiva delle masse multireligiose di immigrati nello Stato italiano e nella cultura nazionale italiana, è possibile solamente a condizione che l'identità nazionale non venga definita né etnicamente né religiosamente, ma in riferimento alla Costituzione. Definire politicamente l'identità italiana significa in primo luogo prendere a suo fondamento il rispetto condiviso della Costituzione. In secondo luogo, tutti i cittadini debbono avere (i) l'accesso effettivo ad uno spazio pubblico determinato linguisticamente, (ii) condividere una cultura civica e (iii) avere una competenza civilizzazionale.

Gian Enrico Rusconi (*La Stampa* 1/11/2003) commenta questo conflitto distorto sostenendo che la stragrande maggioranza dei politici italiani si dichiara esplicitamente cristiana "preoccupandosi di precisare che non si tratta di una dichiarazione di fede in senso dottrinario, ma di un'identità storica, di un'appartenenza nazionale ...*(invece)* avrebbero dovuto protestare contro un uso etno-nazionale della religione, avrebbero dovuto dire chiaramente che nella questione del Crocifisso in un'aula della scuola pubblica non sono in gioco né l'identità nazionale né l'ultimo baluardo contro l'incombente invasione dell'Islam". Il fatto che questi due fattori sono invece permanentemente in gioco, distorce gravemente questo campo politico.

Giovanni Sartori pone la questione del rapporto tra l'universalismo democratico e le politiche d'integrazione degli "stranieri culturali" immigrati in questi termini:

"la domanda è: fino a che punto una tolleranza pluralistica si deve piegare non solo a stranieri culturali ma anche ad aperti e aggressivi nemici culturali? Insomma, può il pluralismo accettare la propria frantumazione, la rottura della comunità pluralistica? (1997, 492).

La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i "diversi" - le linee di divisione s'irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante, chi è italiano deve essere cattolico, chi è padano deve parlare il dialetto ecc.).

La trasformazione dell'EU da un'alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una Costituzione europea e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente e universalistica, è la preconditione della capacità dei paesi europei di integrare gli "extra-comunitari".

La maggioranza deviante: il dissidio sulla malattia mentale negli anni Sessanta

L'esempio importante di una questione che politicizza le situazioni considerate prima tecniche, è l'enorme impatto che ha avuto su tutta la società la concezione antipsichiatrica e "anti-manicomiale" della malattia mentale. "Le parole per dirlo" sono state trovate da Basaglia e da altri psichiatri sul finire degli anni Sessanta: la "follia" veniva interpretata come una risposta "disperata" dell'individuo alla condizione "umanamente insopportabile", cui è costretto dal "sistema capitalista", basato sull'efficientismo, consumismo e privo totalmente di senso umano – "solo una persona non mentalmente sana, può essere normale in questo sistema", ha scritto Erich Fromm. Il "sistema" impone il conformismo totale, ogni ribellione deve essere curata mediante l'istituzionalizzazione del ribelle. Alla base del disagio mentale è la comunicazione distorta, la censura ideologica e l'uni-dimensionalità della vita nella società industriale di massa. Ecco una formulazione tipica:

"Il malato è vittima dell'oppressione sociale e la sua incapacità di conformarsi ai canoni della società viene repressa come reazione antisociale. D'altra parte, la pazzia viene interpretata non solamente come anormalità, ma anche come originalità e genialità che trasgredisce la norma ma che, contemporaneamente, può esprimere lo spirito umano in modo più spontaneo, al di fuori di ogni schematismo convenzionale" (cf. Pavesi 1997, <http://users.iol.it/idis>.)

Lo scrittore Mario Tobino, di professione psichiatra, riassume nel suo libro *Per le antiche scale*, una raccolta di racconti che hanno per protagonisti i malati di mente, il concetto di follia dominante in quegli anni con queste ironiche parole:

"... oggi è di moda, un andazzo, specie presso i medici giovani, psichiatri innovatori, di sdrammatizzare la pazzia, dichiararla non pericolosa, affermare che non esiste; e non la vogliono riconoscere neppure quando tragicamente si presenta. E se delle volte la pazzia li colpisce proprio sul muso, che è impossibile dire di no, allora ripiegano sulla società, incolpano questa, che è malformata, la società la profonda causa delle malattie mentali."

Come ha testimoniato a suo tempo l'immenso successo di massa del film di Milos Forman "Qualcuno volò sul nido di cuculo" e l'eccezionale risonanza filosofica e politica che la concezione "de-istituzionalizzata" della malattia mentale ha avuto tra gli intellettuali negli anni Sessanta e Settanta, la maggioranza dei giovani ha vissuto la storia della "liberazione dei matti coatti", dei "matti da slegare" per citare uno slogan celebre di quegli anni, come la storia del loro disagio, come la metafora della loro rivolta contro la maggioranza deviante. Il disagio psichico, la follia, la mente turbata, divennero così l'allegoria dell'irrequietezza intellettuale e morale di massa che ha pervaso tutte le società industriali in quegli anni, innescando una stagione storica di eccezionale effervescenza collettiva.

Anche il film di Marco Tullio Giordana *La meglio gioventù*, che aspira ad essere, a giusto titolo, una cronaca delle lotte politiche e culturali in Italia del dopoguerra, conferma la centralità del tema del disagio mentale. Il filo conduttore delle molte storie che il film racconta è appunto la lotta per restituire la parola ai malati di mente, cui è stata negata dalla logica dei manicomi. Marco Tullio Giordana dice in un'intervista sul suo film che "la malattia mentale è un disagio profondo che dipende molto da come gli altri entrano in relazione con la persona malata". Questa concezione forte della *relazione sociale*, dell'effetto terapeutico della comunicazione consapevole con gli altri e libera dalle censure autoritarie, è la chiave per capire le ragioni della così forte *politicizzazione* di questo tema negli anni Sessanta, negli anni in cui si formava il "villaggio globale" o la "società della comunicazione".

3. Tre esempi di campi politici distorti: Tangentopoli, l'affaire Moro (digressione) e la domanda di flessibilità del lavoro

In seguito presento tre esempi di campi politici che hanno avuto un impatto drammatico sulla società italiana; li lega insieme il fatto che sono stati creati – e per questo li chiamo distorti – non dalle questioni di (s)fondo ma dall’elusione della questione di (s)fondo cui rimandano. Non hanno trovato, di conseguenza, una soluzione politica e come tali continuano a generare “fratture insanabili” nel sistema politico italiano.

Il primo riguarda Tangentopoli, ovvero l’illegalità legittima nel sistema politico italiano e nella società italiana; il secondo riguarda la prigionia e l’assassinio di Aldo Moro nell’interpretazione di Leonardo Sciascia, ovvero il peso della concezione famiglio-centrica e “a-statale” della politica in Italia; e il terzo riguarda infine la riforma del mercato del lavoro in Italia, ovvero la visione anti-riformista, moralista e dogmatica dei progetti politici di cambiamento.

Tangentopoli è un esempio di *spoliticizzazione impropria*, ovvero di trasformazione di una questione politica in una questione morale; la retorica della ragion di Stato democristiana durante il rapimento Moro è un esempio del quadro falso della situazione, fabbricato dalla classe politica in stretta alleanza con i media, mentre la lotta per o contro l’articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori è viceversa l’esempio di *politicizzazione impropria e moralista* di una questione utilitaristica.

Il suicidio di un socialista: un evento minore del 1992

L’onorevole Sergio Moroni, deputato socialista, si è suicidato il 2 settembre 1992, nei giorni in cui Tangentopoli irrompeva nella storia politica italiana. Prima di morire ha scritto una lettera all’on. Giorgio Napolitano, Presidente della Camera, in cui ha posto, a giustificazione morale dell’estremo gesto, una questione di (s)fondo che la maggioranza dei cittadini voleva evitare: la criminalizzazione dei comportamenti politici che erano di tutti, è una grande ipocrisia. In questo modo i giudici, invece di giudicare, operano delle *decimazioni simboliche*, scegliendo le sue vittime tra la classe politica, tutta egualmente colpevole, secondo un disegno politico.

Ecco i passi più significativi della lettera dell’onorevole Sergio Moroni:

“Egregio Signor Presidente, ho deciso di indirizzare a Lei alcune brevi considerazioni prima di lasciare il mio seggio in Parlamento compiendo l’atto conclusivo di porre fine alla mia vita. E’ indubbio che stiamo vivendo mesi che segneranno un cambiamento radicale sul modo d’essere nel nostro paese, della sua democrazia, delle istituzioni che ne sono espressione. Al centro sta la crisi dei partiti (di tutti i partiti) che devono modificare sostanza e natura del loro ruolo. Eppure non è giusto che ciò avvenga attraverso un processo sommario e violento, per cui la ruota della fortuna assegna a singoli il compito di vittime sacrificali. Ricordo l’agghiacciante procedura delle decimazioni in uso presso alcuni eserciti, e per alcuni versi mi pare di ritrovarvi dei collegamenti (...) Un grande velo di ipocrisia (condivisa da tutti) ha coperto per lunghi anni i modi di vita dei partiti e il loro sistema di finanziamento. C’è una cultura tutta italiana nel definire regole e leggi che si sa non potranno essere rispettate, movendo dalla tacita intesa che insieme si definiranno solidarietà nel costruire le procedure e i comportamenti che violano queste stesse regole.

Mi rendo conto che spesso non è facile la distinzione tra quanti hanno accettato di adeguarsi a procedure legalmente scorrette in una logica di partito e quanti invece ne hanno fatto strumento di interessi personali. Rimane comunque la necessità di distinguere, ancora prima sul piano morale che su quello legale. Né mi pare giusto che una vicenda tanto importante e delicata si consumi quotidianamente sulla base di cronache giornalistiche e televisive, a cui è consentito di distruggere immagine e dignità personale di uomini solo riportando dichiarazioni e affermazioni di altri. Mi rendo conto

che esiste un diritto all'informazione, ma esistono anche i diritti delle persone e delle loro famiglie. A ciò si aggiunge la propensione allo sciacallaggio di soggetti politici che, ricercando un utile meschino, dimenticano di essere stati per molti versi protagonisti di un sistema rispetto al quale oggi si ergono a censori. Non credo che questo nostro Paese costruirà il futuro che si merita coltivando un clima da pogrom nei confronti della classe politica, i cui limiti sono noti, ma che pure ha fatto dell'Italia uno dei Paesi più liberi dove i cittadini hanno potuto (...) operare per realizzare positivamente le proprie capacità... Io ho iniziato giovanissimo, a soli 17 anni, la mia militanza politica nel PSI. Ricordo ancora con passione tante battaglie politiche e ideali, ma ho commesso un errore accettando il sistema, ritenendo che ricevere contributi e sostegni per il Partito si giustificasse in un contesto dove questo era prassi comune, ne mi è accaduto di chiedere e tanto meno pretendere. Mai e poi mai ho pattuito tangenti, né ho operato direttamente o indirettamente perché procedure amministrative seguissero percorsi impropri e scorretti, che risultassero in contraddizione con l'interesse collettivo. Eppure oggi vengo coinvolto nel cosiddetto scandalo tangenti, accomunato nella definizione ladro oggi tanto diffusa. Non lo accetto nella serena coscienza di non avere mai personalmente approfittato di una lira. Ma quando la parola è flessibile, non resta che il gesto" (in Bettino Craxi, 1994, 163-164).

Aggiungiamo ancora alcuni passi dalla lettera di un altro suicida di Tangentopoli, l'ingegner Gabriele Cagliari, ucciso in carcere il 20 luglio 1993:

"La criminalizzazione di comportamenti che sono stati di tutti, degli stessi magistrati, anche a Milano, ha messo fuori gioco soltanto alcuni di noi, abbandonandoci alla gogna e al rancore dell'opinione pubblica. La mano pesante, squilibrata e ingiusta dei giudici ha fatto il resto. Ci trattano veramente come non persone, come cani ricacciati ogni volta al canile ... Quei pochi di noi caduti nelle mani di questa giustizia rischiano di essere i capri espiatori della tragedia nazionale generata da questa rivoluzione. Io sono convinto di dover rifiutare questo ruolo" (in Bettino Craxi 1994, 157-159).

Sergio Moroni spera di porre, attraverso l'atto estremo del suicidio, una questione di (s)fondo che politicizzerebbe la questione del finanziamento della politica in Italia: essa non è un problema di alcuni attori devianti, ma di tutta la società. La politicizzazione di Tangentopoli ne limiterebbe l'uso politico partigiano - tutti i partiti sono stati finanziati allo stesso modo, i comportamenti ora criminalizzati "erano di tutti". Perché, e soprattutto a favore di chi e in difesa di quali interessi particolari, viene ora mascherata questa verità storica sul sistema politico italiano? Perché la questione è stata *spoliticizzata* - trattata come comportamento deviante di alcuni attori politici?

La "criminalizzazione dei comportamenti che erano di tutti", imposta dai media in alleanza con alcuni partiti politici, equivale a disdire "la tacita intesa" grazie alla quale il sistema funzionava. Le espressioni come "grande velo di ipocrisia condivisa da tutti" oppure "una cultura tutta italiana" indicano comportamenti legittimati dall'egemonia politica democristiana accettata negli anni Sessanta e Settanta da tutti gli attori politici che si fondavano su un *deficit* di cultura civica in generale e di cultura della legalità in particolare che caratterizzava il sistema politico italiano *ab initio*.

Don Sturzo ad esempio ha parlato nel lontano 1959 (cf. *Orizzonti*, 21/6/1959) di "tre male bestie" della democrazia in generale e di quella italiana in particolare. Le tre bestie sono - lo statalismo, la partitocrazia, l'abuso del denaro pubblico. Per "statalismo" egli intende "intervento sistematico ed abusivo dello stato che viola i relativi diritti ed autonomie dei cittadini". Lo statalismo è favorito e promosso in Italia dai partiti perché rende possibile conquistare numerosi posti per i propri dirigenti, garantirsi larghe remunerazioni attraverso promozione degli affari che sfuggono ai meccanismi di selezione corretta ed efficiente ecc. Suona come premonizione la sua tesi che "la mancata approvazione del mio disegno di legge sul finanziamento di partiti, le debolezze verso Mattei, il suo *Giorno* e le sue speculazioni politiche ed economiche, la sua lotta ad oltranza.. contro l'economia di mercato è fatta con il più audace e palese sperpero di denaro pubblico, sono indici di una situazione della DC di sbandamento e di incertezza". Di Enrico

Mattei si cita la frase “prendo i partiti politici come i taxi”. Non so giudicare fino a che punto è apocrifa, in ogni caso riassume il rapporto tra l’IRI e la classe politica in modo particolarmente presagio di catastrofi future. Nonostante questo, Mattei viene presentato dalla mitologia pubblica maggioritaria come grande condottiero che è stato avversato da nemici dell’Italia proprio perché grande anticipatore dei tempi.

L’abuso del denaro pubblico è la conseguenza necessaria dello statalismo e della partitocrazia che distorce i meccanismi selettivi a tutti i livelli. Tre male bestie della democrazia italiana, individuate da Don Sturzo già nel 1959, hanno distrutto la prima repubblica italiana trentatré anni dopo, nel 1992. Alla domanda che egli allora sollevò - “C’è stato forse fin oggi un uomo politico portato alla sbarra del magistrato penale e un solo funzionario di alto livello, pur responsabile dei deficit clamorosi di conti pubblici e del noto sperpero di denaro degli enti IRI, ENI, Poligrafico, Cinematografia e simili che sia stato dichiarato responsabile delle malefatte?” – possiamo oggi rispondere “sì”, ma sappiamo anche quali conflitti e contraddizioni questa “messa in stato d’accusa della classe politica della prima repubblica” ha provocato nel sistema politico italiano. In particolare ha fatto scoppiare una lunga guerra di delegittimazione reciproca tra il potere giuridico e quello politico che continua ancora oggi e che a volte rasenta l’eversione.

Per renderci conto dell’esorbitante prezzo politico pagato per Tangentopoli citiamo questi passi dall’editoriale di Curzio Maltese pubblicato su *La Repubblica* il 7 aprile 2006:

“E’ il destino dei demagoghi assomigliare nel finale alle loro caricature. L’ultimo Berlusconi *non ricorda* ma è il Caimano. Un uomo di potere messo all’angolo, stravolto dalla rabbia, deciso a trasformare la sua probabile sconfitta in una tragedia nazionale. Un personaggio dunque molto pericoloso. Senza saperlo, senza neppure averlo visto, il premier ripercorre l’ultima scena del film di Moretti, incita all’eversione e fugge inseguito dai fuochi di un incendio sociale da lui evocato. La differenza non è nel copione ma nei sentimenti che suscita nel pubblico. Il Berlusconi vero è assai più inquietante di quello rappresentato nelle sale. Una parte crescente di opinione pubblica, non soltanto a sinistra, comincia piuttosto ad aver paura di un Berlusconi sconfitto. Timore di come un personaggio in questo stato psicologico, dotato di un grande potere e abituato ormai a farne un uso eversivo, potrà reagire la sera dell’11 aprile. Sarà disposto a farsi «licenziare» dagli italiani, come *l’Economist* ci suggerisce di fare? Accetterà di abbandonare il potere come un normale politico democratico? E’ l’inquietudine che percorre il film di Moretti e soprattutto la fosca conclusione. Può darsi che sia anche questo un sentimento eccessivo ma non è infondato. Di tanti sogni, dell’avventura berlusconiana rimane alla fine questo piccolo incubo: il colpo di coda del caimano.”

Che in un paese fondatore dell’Unione Europea può uscire sulle pagine di uno dei più importanti giornali nazionali una simile “messa in guardia” contro il pericolo che il premier uscente possa “stravolto dalla rabbia ... trasformare la sua probabile sconfitta in una tragedia nazionale”, ovvero tentare una rivolta (*forse armata???*) contro il risultato delle elezioni, è stato un fatto senza precedenti nell’Europa del dopoguerra.

Perché i cittadini italiani debbono pagare questo prezzo, perché debbono assistere ad una involuzione così rapida della democrazia? La risposta è semplice: non è che una conseguenza dell’elusione populistica e legittimata dai media della questione di (s)fondo che investirebbe tutto il sistema politico italiano. Negli anni di Tangentopoli, invece di porre la questione dell’illegalità del *finanziamento del sistema dei partiti* come problema che riguardava in Italia tutto il sistema e tutti i suoi attori, si è preferito di criminalizzare pochi politici specifici per le colpe che però erano di tutti – è per questo che Gabriele Cagliari scrive, prima di suicidarsi in prigione, che “la criminalizzazione di comportamenti che sono stati di tutti ... ha messo fuori gioco soltanto alcuni di noi, abbandonandoci alla gogna e al rancore dell’opinione pubblica. La mano pesante, squilibrata e ingiusta dei giudici ha fatto il resto. ..quei pochi di noi caduti nelle mani di questa giustizia rischiano di essere i capri espiatori della tragedia nazionale generata da questa rivoluzione”. Invece di presentare il finanziamento illegale della politica come una

caratteristica *normale* di tutto il sistema, dell'ambiente cui la politica apparteneva, è stato ridotto dai media e dalla Magistratura a fenomeno anomalo dovuto ai comportamenti devianti di alcuni politici "fuori della norma".

L'evasione delle questioni di (s)fondo è una caratteristica strutturale della cultura politica italiana e *in quanto* tale caratterizza anche l'egemonia democristiana. Quando lo storico Renzo De Felice intitolava uno dei volumi della sua monumentale biografia di Mussolini *Gli anni del consenso* ha sollevato un'ondata di proteste, come se non ci fosse mai stato in Italia alcun consenso al fascismo. Al problema torna lo storico Oliva con il volume *La resistenza come alibi* dove sostiene che l'argomento della resistenza è stato usato per evitare la responsabilità degli italiani per il disastro della guerra fascista. Lo stesso silenzio, fatto di stereotipi banali sul buon italiano – emigrato - zappatore di terra, ha coperto la vera storia del colonialismo italiano.

Un esempio della tendenza di evadere le questioni di (s)fondo nello spazio pubblico italiano, sono gli eccidi italiani in Grecia nel 1943, largamente occultati all'opinione pubblica. La rivista *Espresso* (6/3/2008, pp.92-94) riferisce del rifiuto di RaiTre di mettere in onda il documentario "La guerra sporca di Mussolini" proposto ad essa nell'autunno 2005. Ecco il commento del giornalista Enrico Arosio: "La Rai non è nuova a stupefacenti distrazioni sul tema dei crimini di guerra italiani. *Fascist Legacy*, il famoso documentario della BBC del 1989, fu comprato dalla Rai e mai trasmesso."

Un altro esempio di questa volontà di evadere le questioni di (s)fondo è il modo di celebrare la Giornata della Memoria (il 10 febbraio) che fu introdotta dal Parlamento, per ricordare le sofferenze degli italiani durante l'occupazione jugoslava delle città di Trieste e di Gorizia e degli italiani fuggiti ("esodati" è il termine usato dalle vittime) dai territori assegnati, dopo la seconda guerra mondiale, alla Jugoslavia. Nei discorsi ufficiali si tende a non ricordare la concatenazione di *causa ed effetto* che lega la violenza, subita dagli italiani, alla repressione feroce del governo fascista contro le minoranze di lingua slovena a Trieste e Gorizia, e la politica di conquista dello Stato fascista nei Balcani. La catena di causalità viene interrotta, la memoria collettiva depurata, le domande dissociate dalle risposte: la sofferenza degli uni non viene vista come conseguenza della politica degli altri – ad esempio la sofferenza dei sloveni nei campi di concentramento italiani non è vissuta come una domanda cui bisogna rispondere per comprendere gli avvenimenti della fine della guerra. La vera questione infatti non è la "memoria della violenza" ma la "storia della violenza", ovvero il senso della sua concatenazione storica, la sua "direzione" - per usare una metafora- altrimenti non esisterebbe nella storia se non la violenza degli uni sugli altri completamente priva di senso.

Il rifiuto di vedere le *questioni di (s)fondo*, ovvero il quadro storico delle situazioni che bisogna prendere in esame per comprendere il limite strutturale delle loro diverse definizioni individuali o collettive (delle loro diverse "memorie"), riscontriamo in qualche misura in ogni coscienza collettiva - si tratta di una forma di difesa della propria identità contro "totalmente altro" che la minaccia. Tangentopoli non può, infatti, essere definita come opera di singoli malfattori, il quadro storico di questa situazione è il *deficit* di cultura civica (cultura della legalità) nella società italiana, è per questo che non è possibile superarla semplicemente con la prigione, imposta a quei pochi malfattori che sono stati scoperti. Essi non sono criminali, ma attori normali che operano in un ambiente deviante (corruzione ambientale).

Non voler riconoscere questa questione di (s)fondo lega il caso Moroni alla lunga crisi di tutta la cultura politica italiana e alla conseguente gravissima crisi dell'efficienza dello Stato. Accettare la politicizzazione proposta da Moroni costringerebbe infatti gli attori del sistema politico a sollevare alcune questioni drammatiche riguardanti in generale tutta la cultura politica italiana, in particolare poi l'incompiuta modernizzazione dello Stato e del sistema politico. Queste interrogazioni avrebbero necessariamente dimostrato che nella società italiana era una forte domanda endogena di privilegi cui la rappresentanza politica semplicemente rispondeva mediante i propri comportamenti politici che nel loro insieme formavano un'*illegalità legittima* su cui la DC fondava la sua strategia politica. Ungaro (1997) usa il termine "legittimità illegale"

per indicare ciò che nella sua tragica lettera Moroni coglie con la frase “c’è una cultura tutta italiana nel definire regole e leggi che si sa non potranno essere rispettate, movendo dalla *tacita intesa* che insieme si definiranno solidarietà nel costruire le procedure e i comportamenti che violano queste stesse regole”. La formula “l’illegalità *legittima*” politicizza immediatamente Tangentopoli aprendo una questione di (s)fondo, quella, cioè, dell’egemonia dei valori democristiani in Italia: con i quali si identificava la maggioranza degli italiani.

L’accreditare l’immagine di un’opinione pubblica italiana che si rivolta contro i partiti politici corrotti, era una strategia mediatica *spoliticizzante* che mirava a travolgere la DC e il PSI, non a scoprire le dimensioni reali del finanziamento occulto dei partiti politici in Italia e del suo contesto culturale; mirava anche ad evitare le questioni di (s)fondo del sistema politico italiano, del suo legame con gli atteggiamenti della maggioranza.

Su questo punto insiste Leonardo Sciascia nel suo libro “Affare Moro” di cui parleremo più avanti. La sua tesi centrale è questa: il grande successo elettorale della Democrazia Cristiana era sempre dovuto al fatto che si trattava di un partito alla cui cultura politica era da sempre estranea la cultura della legalità, il rispetto delle regole astratte vincolanti per tutti e il senso dello Stato neutrale che sono elementi propri della tradizione liberale, non di quella democristiana. La DC affondava le sue radici in una cultura basata sul senso della famiglia, degli amici, della Chiesa, delle diverse corporazioni di interesse, della solidarietà nazionale, ma non su quella della legalità e della ragione di Stato.

Uno sguardo anche frettoloso sulle prime pagine dei giornali italiani nell’autunno 2002, dieci anni dopo la morte di Moroni, ci convince che la politica italiana è ancora lacerata dalla forte tensione tra il potere giudiziario e quello politico. Ecco il commento dell’Associazione Nazionale dei Magistrati sulla “legge Cirami” (che riguarda la possibilità di trasferire i processi da una sede all’altra), riportato da *La Stampa*: “Adesso per i boss di mafia e per chi ha soldi c’è la possibilità di paralizzare i processi”. Il procuratore di Milano Gerardo D’Ambrosio dice in un’intervista (*Corriere della Sera*, 6 novembre 2002): “Quella che era la bandiera di Mani pulite – il rispetto del principio di legalità – sta per subire un duro colpo. Si premia chi la legalità non l’ha rispettata... (*le legge Cirami*) costituirà un altro sistema per arrivare all’impunità. Permetterà il trasferimento dei processi all’infinito. Previti ha già chiesto che i processi che lo riguardano siano trasferiti a Brescia e poi a Perugia...”.

Tangentopoli definita dal premier Berlusconi “guerra civile”, le continue allusioni ad una parte “comunista” della Magistratura, le espressioni come “fanatismo politico in salsa giudiziaria” a commento del processo contro Berlusconi da parte dei politici di FI, le dichiarazioni come quelle di Bobo Craxi (“è vero che ieri come oggi c’è un uso politico della giustizia e questo è un male che va estirpato”), gli appelli al presidente Ciampi di non firmare la legge Cirami impedendone la promulgazione, i commenti di Rutelli (“è una pagina veramente buia, una pagina nera ... non si migliora la macchina della giustizia, anzi si peggiora, e si fa una legge per l’interesse di pochi”) sono stati tutti sintomi della lacerazione profonda della cultura politica italiana provocata dal modo ipocrita di trattare il problema del finanziamento della politica negli anni di Tangentopoli.

Negli anni successivi la situazione non migliora. Il direttore de *La Repubblica* Ezio Mauro (14/1/2004) pubblica un editoriale in cui definisce le iniziative legislative del governo di Berlusconi “minacce gravi al sistema democratico nel suo complesso che discendono da una concezione quasi - totalitaria di potere politico”.

“COSTRUIRE con le proprie mani una legge su misura per poter scappare davanti al giudizio di un tribunale della Repubblica, non è consentito dalla Costituzione: perché viola il principio fondamentale di uguaglianza dei cittadini e il diritto di ognuno a difendere davanti a un giudice i propri interessi legittimi contro chiunque, nessuno escluso ... Abbiamo assistito a qualcosa di inconcepibile in Occidente. Un imputato per reati gravissimi compiuti prima della sua stagione politica, mentre il processo è alla vigilia della sentenza, usa strumentalmente la maggioranza parlamentare che guida

come premier, e si crea un salvacondotto ad effetto immediato per sfuggire ai suoi giudici.”

Il segretario dell'ANM (Associazione nazionale magistrati) Carlo Fucci dichiarò nella sua prolusione introduttiva al congresso di Venezia nel febbraio 2004:

“Questi dati incontestabili (*tre pagine sull'azione di governo citate da Fucci in precedenza*) riportano facilmente alla mente la deriva istituzionale del 1923 rappresentata dall'emanazione dell'ordinamento giudiziario “Oviglio” che ricostituì in piano la struttura gerarchica dell'ordine giudiziario e pose le premesse per tentare la fascistizzazione della magistratura italiana.”

Si è rivolto ai politici con la frase “i signori della politica che sbagliano sapendo di sbagliare”. E le reazioni alle contestazioni della Magistratura da parte del governo sono altrettanto radicali. Il deputato FI Schifani denuncia “l'incredibile violenza delle parole di Fucci che fa rabbrivire, nello Stato c'è chi vuole prevaricare il Parlamento” e il deputato Fanfani della Margherita parla “del rischio di una guerra tra i poteri dello stato”.

Nel film di Nanni Moretti “Il caimano” è rappresentata la figura di Ilde Boccassini, il pubblico ministero nel processo di Milano che vede coinvolto Silvio Berlusconi. G. D'Avanzo le rivolge alcune domande e scrive:

“Da un certo punto in poi, ricorda la Boccassini, apparve chiaro che, in quel processo, era in gioco la possibilità stessa di celebrare un processo, la legittimità stessa della magistratura a svolgere la sua funzione al servizio dello Stato. Il fatto stesso che, dopo anni, un tribunale abbia potuto leggere una sentenza è, al di là del merito della decisione e ancora oggi, la sola soddisfazione della Boccassini. Perché, dice, s'era trovata non solo a dover dimostrare la colpevolezza dell'imputato, ma a dover difendere, in molta solitudine, il diritto stesso della magistratura a raccogliere fonti di prova e a promuovere un processo. Il giorno della sentenza, ricorda, era come stordita da quel pensiero fisso: pensava soltanto che chi aveva voluto schiacciare un'essenziale funzione dello Stato, aveva perduto.” (*La Repubblica* 26/3/2006)

Una simile “estremizzazione” della lotta politica è la conseguenza della *spoliticizzazione* ipocrita della crisi di Tangentopoli. Il finanziamento illecito dei partiti, che era un fenomeno sistemico - tutti i partiti venivano finanziati allo stesso modo, la corruzione era “ambientale” - fu ridefinito in termini di *comportamenti devianti individuali*. La *spoliticizzazione* di Tangentopoli, la sua riduzione surrettizia alla questione di colpa morale dei singoli attori della politica, era una mistificazione, orchestrata dai media a vantaggio di certe forze politiche.

Questa mistificazione ha offerto alla maggioranza degli italiani la possibilità di evitare la questione di (s)fondo che era quella della collusione consolidata tra il potere economico, politico ed amministrativo in Italia (gli imprenditori italiani chiedevano al potere politico la protezione e pagavano le tangenti per averla) che investirebbe il sistema politico nella sua totalità. Le conseguenze della mancanza del coraggio di strappare il “grande velo di ipocrisia (condivisa da tutti) ha coperto per lunghi anni i modi di vita dei partiti e il loro sistema di finanziamento” di cui scrive, con grande acume sociologico e grande dignità morale, Sergio Moroni nella sua tragica lettera, determinano ancora oggi, in tutto e per tutto, la situazione politica italiana. Il presidente del consiglio Berlusconi presenta infatti il suo scontro con il potere giudiziario come un'eredità della distorsione dell'equilibrio tra i poteri dello Stato introdotta nel sistema di Tangentopoli.

Un'altra cocca di questo “grande velo di ipocrisia non strappato”, è la copertura internazionale di cui il finanziamento illecito della politica in Italia godeva nel periodo del bipolarismo, del mondo diviso in blocchi contrapposti. Durante la guerra fredda infatti i valori fondamentali della democrazia - e la trasparenza del finanziamento della politica è uno di questi - furono parzialmente sospesi nell'interesse supremo della resistenza alla minaccia comunista. Il pericolo rappresentato dall'espansionismo sovietico generava un *surplus* di legittimità politica

nel senso che faceva tollerare i complotti americani contro i governi democraticamente eletti (in Cile ad esempio) per impedire l'installazione di un governo ostile agli interessi strategici del blocco occidentale. I finanziamenti illeciti dei partiti che garantivano la continuità in politica estera e l'adesione sicura al blocco occidentale rientravano tra le pratiche legittime in questo quadro internazionale. La fine della guerra fredda ha anche significato la fine della logica *emergenziale* che faceva tollerare alla maggioranza dei cittadini nei paesi democratici un aumentato livello di corruzione politica in cambio di stabilità del blocco internazionale di appartenenza.

Tangentopoli italiana è un esempio di *spoliticizzazione* strategica di una questione di (s)fondo, di quella della copertura nazionale ed internazionale dei sistemi di finanziamento della politica in Italia. E questa *spoliticizzazione*, ricordiamo, era una forma paradossale di politicizzazione, di lotta politica contro la DC e il PSI. La divisione dei poteri, ovvero l'autonomia e l'efficienza dell'azione della Magistratura, continua a essere minacciata. Il giudice Gherardo Colombo, un protagonista di quella stagione politica in Italia dichiarò nel momento in cui decise di lasciare il suo incarico:

“Vogliamo essere spietati? Sono magistrato dal 1974, per 3 anni giudice, poi da inquirente mi è capitato di occuparmi della loggia P2, dei fondi neri dell'Iri, di tangentopoli, della corruzione di qualche magistrato. Alla fine... i risultati complessivi di questo lavoro quali sono stati? Tra prescrizioni, leggi modificate o abrogate, si è sostanzialmente arrivati a una riabilitazione complessiva di tutti coloro che avevano commesso quei reati. Con un livello di corruzione percepita che non si è modificato. E, soprattutto, con una rinnovata diffusione del senso di impunità prima imperante” (C.d.S., 17 marzo 2007).

E' un triste epilogo di una vicenda che, se affrontata come una questione di (s)fondo, poteva segnare l'inizio della fine della corruzione ambientale in Italia concludendo così l'era dell'illegalità legittima nella democrazia italiana.

Commentando l'indagine giudiziaria che ha coinvolto nel gennaio 2008 il ministro della giustizia Clemente Mastella che tende nelle sue dichiarazioni a presentare la raccomandazione come strumento legittimo di politica (“E io cosa ho fatto per gli ospedali? Segnalato qualche primario? Può essere. Ma sempre bravo.”)

A conclusione della nostra riflessione sulle conseguenze gravi che questa elusione di una questione di (s)fondo ha avuto in tutta la società italiana riporto le dichiarazioni di Di Pietro che politicizzano radicalmente la questione della corruzione in Italia (*La Repubblica*, 18/1/2008):

Ma non ha detto lei stesso che l'indagine può finire in una bolla di sapone?

In termini di fatto, quei magistrati hanno scoperto l'acqua calda soprattutto conoscendo i metodi del Sud.

Il familismo, il nepotismo, la lottizzazione a ragnatela rappresentano la malattia della politica, da curare a prescindere da possibili reati penali. Anche perché, se tutto finisse con un'assoluzione, questo si tradurrebbe in una sorta di autorizzazione indiscriminata a comportarsi così».

Insomma: la magistratura fa bene e deve indagare su questi fatti oppure no?

«La difficoltà di individuare un reato per contestare comportamenti lottizzatori e clientelari esiste, ma non è affatto detto che tutto debba essere risolto per via giudiziaria. Al contrario, esiste una grossa responsabilità della politica che, se volesse, potrebbe prendere di petto certe pratiche clientelari e cambiarle di netto. Già nella bozza Bianco si dovrebbe inserire che non si può candidare chi è stato condannato. Ma sono sicuro che non ce lo metteranno».

Ancora scettico come dopo Mani pulite?

“Allora i partiti si facevano dare i soldi, e c'era un reato specifico che ci permetteva di sanzionarli. Poi via via il sistema è cambiato. Adesso si pigliano posti chiave e li si piazzano uomini utili nel mercato del voto... Ma se la tangente era facile da individuare questi comportamenti sfuggono la rilevanza penale. Se piazzassi un tuo uomo nella Asl dov'è il reato? Per questo la politica deve riformarsi. Se non lo fa rischia di veder spuntare inchieste giudiziarie come funghi”.

(digressione)

L'affaire Moro nell'interpretazione di Leonardo Sciascia: l'egemonia democristiana e il deficit storico di senso dello Stato

Leonardo Sciascia (1978) ha dato un'interpretazione profonda delle lettere che Aldo Moro ha scritto come prigioniero delle Brigate rosse decostruendo il quadro che di quell'evento di rottura nella storia politica dell'Italia moderna hanno fabbricato i media ed i partiti politici. L'autore prende le mosse nella sua interpretazione dell'*affaire* Moro dal saggio di Pasolini sul vuoto di potere in Italia che abbiamo citato nel capitolo sul concetto di egemonia: il linguaggio di Moro è incomprensibile, e quest'incomprensibilità è il segno premonitore del vuoto verso cui corre l'egemonia democristiana dalla fine degli anni Sessanta. Il “linguaggio completamente nuovo” inventato da Moro risuona in quel vuoto come il “nuovo latino” dei tempi postindustriali e la classe politica democristiana per sopravvivere “sia pure come automi, come maschere, dovevano avvolgersi”. Questo linguaggio “del dire e del non dire, delle celebri “convergenze parallele” è stato messo ad una prova fatale: prima che le BR lo assassinassero è stato costretto a vivere per circa due mesi un atroce contrappasso diretto: “ha dovuto tentare di *dire* col linguaggio del *non dire*, di *farsi capire* adoperando gli stessi strumenti che aveva adottato e sperimentato per *non farsi capire*. Doveva comunicare usando il linguaggio dell'incomunicabilità. Per necessità: e cioè per censura e per autocensura. Da prigioniero. Da spia in territorio nemico e dal nemico vigilata”(cf. Sciascia 1978, 16).

Di fronte all'atteggiamento inflessibile della DC che rifiuta di trattare con le BR in nome del senso dello Stato, Sciascia sostiene che il grande successo elettorale della Democrazia Cristiana è, al contrario, dovuto al fatto che si trattava di un partito che non aveva alcun senso dello Stato ed alcuna cultura della legalità; anzi la fredda ed inesorabile ragion di Stato era da sempre estranea alla sua cultura politica. La DC era dall'inizio un partito basato sul senso della famiglia, degli amici, della Chiesa, delle diverse corporazioni di interesse, della solidarietà nazionale, ma non su quello dello Stato. Aldo Moro scrive dalla prigione ai suoi amici democristiani lettere in cui chiede loro di trattare, di essere flessibili, di non anteporre l'interesse astratto dello Stato all'interesse concreto degli individui e delle famiglie, come dovrebbe essere sempre naturale e consono alla DC. Ma il caso Moro segna una svolta radicale nella storia della DC, la quale, sacrificando Aldo Moro, si è inventata il senso dello Stato, antepoendo inaspettatamente l'interesse astratto della ragion di Stato (di cui Aldo Moro dice che nelle attuali circostanze significa solamente “che io mi trovo sotto un dominio pieno ed incontrollato, sottoposto ad un processo popolare ...”).

Sciascia giunge a questa sua interpretazione del caso Moro attraverso l'analisi delle lettere in cui Moro si oppone strenuamente al rifiuto di trattare con le BR di cui è prigioniero; la DC considera invece questo rifiuto come un imperativo categorico dettato dal senso dello Stato. La radicale “critica all'astratta ragion di Stato” che costituisce il contenuto palese delle lettere di Moro, viene interpretata da Sciascia come perfettamente coerente con il quadro della situazione sostenuto nel passato dai democristiani. Si trattava di un'impostazione ideologica tipicamente cattolica, secondo cui lo Stato e il principio di legalità sono da considerarsi come qualcosa di astratto, molto meno importante “nella concretezza della condizione umana” della famiglia o della solidarietà di gruppo. L'improvvisa inflessibilità democristiana rappresenta una rottura radicale con il passato.

L'interpretazione delle lettere di Moro proposta da Sciascia, parte da una questione di (s)fondo: Le BR non sono che un altro volto di quel *deficit* di senso dello Stato che la DC da sempre incarna e su cui ha da sempre fondato il suo grande successo elettorale. La conseguenza più grave di questo deficit del senso di Stato era l'abbassamento generale dei livelli di efficienza di tutta la sfera pubblica, in conseguenza della subordinazione dei meccanismi di selezione al controllo politico, ovvero della distorsione dei criteri di selezione “a vantaggio di amici” o di gruppi d'interesse alleati; gli anni di piombo non sono che estrema conseguenza del disprezzo democristiano verso il valore centrale della modernità, verso “l'astratto principio di legalità” che è il nucleo dello Stato moderno. Questo disprezzo dell'astratto principio di legalità accomuna, nell'interpretazione radicale di Sciascia, la cultura politica “democristiana” a quella delle BR.

Il disprezzo verso gli “astratti principi” di ogni tipo era - come dimostrò Tangentopoli e le sue varianti contemporanee - un (dis)valore intensamente condiviso e universalmente diffuso in Italia, che legava saldamente i

cittadini comuni al partito italiano più importante. Il terrorismo, Tangentopoli, l'uso parassitario delle risorse pubbliche, lo statalismo, sono solo volti diversi dello stesso disprezzo della legalità e delle istituzioni moderne, che è un male antico della società italiana come testimonia la critica - citata nel paragrafo precedente - che muove nel 1959 Don Sturzo a tutto il sistema dei partiti incentrato sulla DC.

Consideriamo ora alcuni passaggi (segnate in neretto) delle due lettere che Aldo Moro, nella condizione di prigioniero politico, scrive ai due massimi rappresentanti della DC in quel momento. Le riproduco qui sotto integralmente nell'edizione critica curata di Miguel Gotor (2008):

Al ministro dell'Interno Francesco Cossiga

Caro Francesco,

mentre t'indirizzo un caro saluto, sono indotto dalle difficili circostanze a svolgere dinnanzi a te, avendo presenti le tue responsabilità (che io ovviamente rispetto), alcune lucide e realistiche considerazioni. Prescindo volutamente da ogni aspetto emotivo e mi attengo ai fatti. Benché non sappia nulla né del modo né di quanto accaduto dopo il mio prelevamento, è fuori discussione - mi è stato detto con tutta chiarezza - che sono considerato un prigioniero politico, sottoposto, come Presidente della D. C., ad un processo diretto ad accertare le mie trentennali responsabilità (processo contenuto ora in termini politici, ma che diventa sempre più stringente). In tali circostanze ti scrivo in modo molto riservato, perché tu e gli amici con alla testa il Presidente del Consiglio (informato ovviamente il Presidente della Repubblica) possiate riflettere opportunamente sul da farsi, per evitare guai peggiori. Pensare dunque sino in fondo, prima che si crei una situazione emotiva e irrazionale. Devo pensare che il grave addebito che mi viene fatto, si rivolge a me in quanto esponente qualificato della D. C. nel suo insieme nella gestione della sua linea politica. In verità siamo tutti noi del gruppo dirigente che siamo chiamati in causa ed è il nostro operato collettivo che è sotto accusa e di cui / devo rispondere. Nelle circostanze sopra descritte entra in gioco, al di là di ogni considerazione umanitaria che pure non si può ignorare, la ragione di Stato. Soprattutto questa ragione di Stato nel caso mio significa, riprendendo lo spunto accennato innanzi sulla mia attuale condizione, che io mi trovo sotto un dominio pieno ed incontrollato, sottoposto ad un processo popolare che può essere opportunamente graduato, che sono in questo stato avendo tutte le conoscenze e sensibilità che derivano dalla lunga esperienza, con il rischio di essere chiamato o indotto a parlare in maniera che potrebbe essere sgradevole e pericolosa in determinate situazioni. Inoltre la dottrina per la quale il rapimento non deve recare vantaggi, discutibile già nei casi comuni, dove il danno del rapito è estremamente probabile, non regge in circostanze politiche, dove si provocano danni sicuri e incalcolabili non solo alla persona, ma allo Stato. **Il sacrificio degli innocenti in nome di un astratto principio di legalità, mentre un indiscutibile stato di necessità dovrebbe indurre a salvarli, è inammissibile. Tutti gli Stati del mondo si sono regolati in modo positivo, salvo Israele e la Germania, ma non per il caso Lorenz. E non si dica che lo Stato perde la faccia, perché non ha saputo o potuto impedire il rapimento di un' alta personalità che significa qualcosa nella vita dello Stato. Ritornando un momento indietro sul comportamento degli Stati, ricorderò gli scambi tra Breznev e Pinochet, i molteplici scambi di spie, l'espulsione dei dissenzienti dal territorio sovietico. / Capisco come un fatto di questo genere, quando si delinea, pesi, ma si deve anche guardare lucidamente al peggio che può venire. Queste sono le alterne vicende di una guerriglia, che bisogna valutare con freddezza, bloccando l' emotività e riflettendo sui fatti politici. Penso che un preventivo passo della S. Sede (o anche di altri? di chi?) potrebbe essere utile. Converrà che tenga d'intesa con il Presidente del Consiglio riservatissimi contatti con pochi qualificati capi politici, convincendo gli eventuali riluttanti. Un atteggiamento di ostilità sarebbe un'astrattezza ed un errore. Che Iddio vi illumini per il meglio, evitando che siate impantanati in un doloroso episodio, dal quale potrebbero dipendere molte cose.**

Aldo Moro

(lettera recapitata il 29 marzo)

Di importanza cruciale è poi la lettera del 20 aprile 1978:

Al segretario della Dc Benigno Zaccagnini

Caro Zaccagnini,

mi rivolgo a te ed intendo con ciò rivolgermi nel modo più formale e, in certo modo, solenne all'intera Democrazia Cristiana, alla quale mi permetto di indirizzarmi ancora nella tua qualità di Presidente del Partito. È un'ora drammatica. **Vi sono certamente problemi per il Paese che io non voglio disconoscere, ma che possono trovare una soluzione equilibrata anche in termini di sicurezza, rispettando però quella ispirazione umanitaria, cristiana e democratica, alla quale sono dimostrati sensibili Stati civilissimi in circostanze analoghe, di fronte al problema della salvaguardia della vita umana innocente. Ed infatti, di fronte a quelli del Paese, ci sono i**

problemi che riguardano la mia persona e la mia famiglia. / Di questi problemi, terribili ed angosciosi, non credo vi possiate liberare, anche di fronte alla storia, con la facilità, con l'indifferenza, con il cinismo che avete manifestato sinora nel corso di questi quaranta giorni di mie terribili sofferenze. Con profonda amarezza e stupore ho visto in pochi minuti, senza nessuna seria valutazione umana e politica, assumere un atteggiamento di rigida chiusura. L'ho visto assumere dai dirigenti, senza che risulti dove e come un tema tremendo come questo sia stato discusso. Voci di dissenso, inevitabili in un partito democratico come il nostro, non sono artificiosamente emerse. La mia stessa disgraziata famiglia è stata, incerto modo, soffocata, senza che potesse disperatamente gridare il suo dolore ed il suo bisogno di me. Possibile che siate tutti d'accordo nel volere la mia / morte per una presunta ragion di Stato che qualcuno lividamente vi suggerisce, quasi a soluzione di tutti i problemi del paese? Altro che soluzione dei problemi. Se questo crimine fosse perpetrato, si aprirebbe una spirale terribile che voi non potreste fronteggiare. Ne sareste travolti. Si aprirebbe una spaccatura con le forze umanitarie che ancora esistono in questo Paese. Si aprirebbe, insanabile, malgrado le prime apparenze, una frattura nel partito che non potreste dominare. Penso ai tanti e tanti democristiani che si sono abituati per anni ad identificare il partito con la mia persona. Penso ai miei amici della base e dei gruppi parlamentari. Penso anche ai moltissimi amici personali ai quali non potreste fare accettare questa tragedia. Possibile che tutti questi rinuncino in quest'ora drammatica a far / sentire la loro voce, a contare nel partito come in altre circostanze di minor rilievo? Io lo dico chiaro: per parte mia non assolverò e non giustificherò nessuno. Attendo tutto il partito ad una prova di profonda serietà e umanità e con esso forze di libertà e di spirito umanitario che emergono con facilità e concordia in ogni dibattito parlamentare su temi di questo genere. Non voglio indicare nessuno in particolare, ma rivolgermi a tutti. Ma è soprattutto alla D.C. che si rivolge il Paese per le sue responsabilità, per il modo come ha saputo contemperare sempre sapientemente ragioni di Stato e ragioni umane e morali. Se fallisse ora, sarebbe per la prima volta. Essa sarebbe travolta dal vortice e sarebbe la sua fine. Che non avvenga, ve ne scongiuro, il fatto terribile di una decisione di morte presa su direttiva / di qualche dirigente ossessionato da problemi sicurezza, come se non vi fosse l'esilio a soddisfarli, senche ciascuno abbia valutato tutto fino in fondo, abbia interrogato veramente e fatto veramente parlare la sua coscienza. Qualsiasi apertura, qualsiasi posizione problematica, qualsiasi segno di consapevolezza immediata della grandezza del problema, con le ore che corrono veloci, sarebbero estremamente importanti. Dite subito che non accettate di dare una risposta immediata e semplice, una risposta di morte. Dissipate subito l'impressione di un partito unito per una decisione di morte. Ricordate, e lo ricordino tutte le forze politiche, che la Costituzione Repubblicana, come primo segno di novità, ha cancellato la pena di morte. Così, cari amici, la si verrebbe a reintrodurre, non facendo nulla per impedirla, facendo con la propria inerzia, insensibilità e rispetto cieco della ragion di Stato che essa sia di nuovo, di fatto, nel nostro ordinamento. **Ecco nell'Italia democratica del 1978, nell'Italia del Beccaria, come in secoli passati, io sono condannato a morte. Che la condanna sia eseguita, dipende da voi. A voi chiedo almeno che la grazia mi sia concessa; mi sia concesso almeno, come tu Zaccagnini sai, per essenziali ragioni di essere curata, assistita, guidata che ha la mia famiglia. La mia angoscia in questo momento sarebbe di lasciarla sola e non può essere sola -per la incapacità del mi partito ad assumere le sue responsabilità, a fare un atto di coraggio e responsabilità insieme. Mi rivolgo individualmente a ciascuno degli amici che sono al vertice del partito e con i quali si è lavorato / insieme per anni nell'interesse della D. C. Pensa ai sessanta giorni cruciali di crisi, vissuti insieme con Piccoli, Bartolomei, Galloni, Gaspari sotto la tua guida e con il continuo consiglio di Andreotti. Dio sa come mi son dato da fare, per venirne fuori bene. Non ho pensato no, come del resto mai ho fatto, né alla mia sicurezza né al mio riposo. Il Governo è in piedi e questa è la riconoscenza che mi viene tributata per questa come per tante altre imprese. Un allontanamento dai familiari senza addio, la fine solitaria, senza la consolazione di una carezza, del prigioniero politico condannato a morte. Se voi non intervenite, sarebbe scritta una pagina agghiacciante nella storia d'Italia. Il mio sangue ricadrebbe su voi, sul partito, sul Paese. Pensateci bene cari amici. Siate indipendenti.** Non guardate al domani, ma al dopo domani.

Pensaci soprattutto tu, Zaccagnini, massimo responsabile. Ricorda in questo momento – deve essere un motivo pungente di riflessione per te - la tua straordinaria insistenza e quella degli amici che avevi a tal fine incaricato -la tua insistenza per avermi Presidente del Consiglio Nazionale, per avermi partecipe e corresponsabile nella fase nuova che si apriva e che si profilava difficilissima. Ricordi la mia fortissima resistenza soprattutto per le ragioni di famiglia a tutti note. Poi mi piegai, come sempre, alla volontà del Partito. Ed eccomi qui, sul punto di morire, per averti detto di sì ed aver detto di sì alla D. C. Tu hai dunque una responsabilità personalissima. Il tuo sì o il tuo no sono decisivi. Ma sai pure che, se mi togli alla famiglia, l'hai voluto due volte. Questo peso non te lo scrollerai di dosso più.

Che Dio ti illumini, caro Zaccagnini, ed illumini gli amici ai quali rivolgo un disperato messaggio. Non pensare ai pochi casi nei quali si è andati avanti diritti, ma ai molti risolti secondo le regole dell'umanità e perciò, pur nelle difficoltà della situazione, in modo costruttivo. Se la pietà prevale, il Paese non è finito.

Grazie e cordialmente tuo

Aldo Moro

(recapitata il 20 aprile)

Il filosofo politico francese Gérald Sfez mette una citazione da questa lettera come motto della sua riflessione sulla ragion di Stato. La camera in cui le BR hanno tenuto Aldo Moro prima di assassinarlo “c’est aussi celle où l’Etat le laisse enfermé pour garder sa raison”. Il dilemma tra la vita del prigioniero e la ragion di Stato non può essere teorizzato ma solamente vissuto come dramma il cui esito è sempre tragico – lo Stato si afferma solennemente come principio superiore alla famiglia e alla volontà individuale di difendere la propria vita nel sacrificare la vita del prigioniero la cui liberazione richiederebbe una negazione della superiorità della ragion di Stato su ogni vincolo di sangue o etico.

M. Foucault vede qui la grande differenza tra il potere politico e quello pastorale: il pastore si sacrifica per il suo gregge, l’uomo di Stato sacrifica il gregge. Il punto centrale in questa riflessione è la nozione di “théâtralité”: la decisione davanti a cui la ragion di Stato pone gli uomini di Stato può essere messa in scena e rappresentata ma non ridotta a teoria o precepto.

Voglio sottolineare questo punto: il privilegio che Aldo Moro accorda alla famiglia, o meglio “al piano dell’opportunità umana e politica” per usare il linguaggio astruso tipico di questo statista (ricordiamo le sue indimenticabili “*convergenze parallele*”!), è il nucleo più vivo di una cultura politica che antepone una “comunità naturale”, fondata sulla famiglia o, più in generale, una comunità di amici legati l’uno all’altro da vincoli “sacri”, allo Stato-nazione che si fonda su “un vincolo di coesistenza tra gli uomini che manifestano la loro indipendenza dagli dei» (Gauchet 2001: 142), allo Stato-nazione in cui gli individui sono anzitutto cittadini, legati l’uno all’altro da un legame politico “civico” ovvero autonomo dai vincoli religiosi. Questa anteposizione crea uno spazio antagonista allo Stato in cui si inscrivono i fenomeni come Tangentopoli, corruzione diffusa, familismo amorale descritto da Banfield, i movimenti antagonisti radicati nei cosiddetti “Centri sociali” e lo stesso terrorismo rosso e nero. Si tratta di una questione di (s)fondo la cui formulazione più drammatica risale alla tragedia “Antigone” di Sofocle: Antigone seppellisce il suo fratello nonostante la legge vieti di seppellire i traditori, ovvero ella trasgredisce le leggi dello Stato in nome della famiglia patriarcale, eterna, irriducibile allo Stato. Per Hegel è importante che il simbolo di questa contestazione dello Stato è una donna come se la lealtà della donna alla famiglia fosse un valore in eterno contrasto con la ragion di Stato. Gli ordini del governo non devono mai “trasgredire le leggi non scritte, ma infallibili, degli dèi. Non da oggi, non da ieri, ma da sempre esse sono vive, e nessuno sa da dove attinsero splendore. Io non potevo a causa dell’arroganza di un uomo, pagare per una colpa nei confronti dei dèi” – dice Antigone a chi rappresenta il potere sovrano nella città. La sua rivendicazione di disobbedienza allo Stato in nome degli obblighi che derivano dai vincoli di sangue tra i fratelli è non solamente una ragione forte di resistenza allo Stato troppo prepotente ma anche lo spazio in cui si radica quella formidabile potenza anti-stato che è la mafia (italiana o cinese).

Sciascia rifiuta come mistificante la tesi, imposta dalla DC, secondo cui le lettere che Aldo Moro scrive durante la sua prigionia non sono più da prendersi sul serio in quanto “non sono più moralmente ascrivibili a lui”. Ecco che cosa dichiarano i maggiorenti DC in una riunione ristretta: “Come possono comprendere i lettori, il testo della lettera a firma di Aldo Moro, indirizzata all’onorevole Zaccagnini, rivela ancora una volta le condizioni di assoluta coercizione nella quale simili documenti vengono scritti e conferma che anche questa lettera *non è moralmente a lui ascrivibile*”. La formula “moralmente ascrivibile” è atroce, la sua condizione di prigioniero viene assimilata a quella di un folle, le cui parole sono “da considerarsi nulle”.

“Esiste, nella nostra società, un altro principio d’esclusione...penso all’opposizione tra ragione e follia. Dal profondo del Medioevo il folle è colui il cui discorso non può circolare come quello degli altri: capita che la sua parola sia considerata come nulla e senza effetto, non avendo né verità né importanza, non potendo far fede in giustizia, non potendo autenticare un atto o un contratto...” (M. Foucault, 1972, 10).

Agli occhi di Umberto Eco (1979, 64) il caso Moro è un esempio tipico dell’uso delle “circostanze di enunciazione” per negare il senso di queste enunciazioni. Moro chiedeva nelle sue lettere firmate lo scambio dei prigionieri, ma la stampa e tutti i partiti politici hanno adottato una “strategia cooperativa di rifiuto” assumendo le circostanze di enunciazione – la prigionia – come ragione sufficiente per negare che un autore empirico – Aldo Moro – possa volere ciò che il testo dice. La strategia egemonica nell’interpretare queste lettere era quella di negarne il senso testuale in nome delle circostanze in cui venivano scritte tracciando così un confine netto tra le istituzioni e il terrorismo. In altri termini: il rifiuto di considerare l’autore empirico di queste lettere – Aldo Moro in circostanze di prigionia – come coincidente con il loro autore modello - Aldo Moro in circostanze normali di politico - giustifica il rifiuto di trattare con i terroristi a nome di un Moro immaginario costruito dai politici democristiani quali interpreti autorizzati delle sue lettere .

Secondo Sciascia queste lettere sono non solo “ascrivibili a Moro”, ma sono anche coerenti con tutta la tradizione a-statale e a-legalistica dei cattolici - certamente molto di più di quelle di Zaccagnini. L’invenzione di un senso dello Stato, in nome del quale va sacrificato Aldo Moro rapito dalle Brigate rosse, era una grande menzogna

pubblica che allineava i giornali e la DC nel decretare la morte civile di “Moro il democristiano”. Né Moro stesso né il partito da lui presieduto ha mai avuto il senso dello Stato, anzi lo ripudiava come “disvalore moderno”, come l’“astratto principio di legalità”, estraneo alla tradizione politica democristiana radicata nel concreto, nel “pre-politico”, nella “comunità naturale”.

Questa tradizione “famiglio-centrica” si è manifestata in tutta la sua importanza nell’atteggiamento cattolico verso il riconoscimento legale delle coppie di fatto. La centralità della famiglia di cui allora parlava la Chiesa cattolica non è che un sintomo del rifiuto cattolico della centralità dello Stato neutrale, della legalità e della società civile autonoma. E questa è anche la causa prima del diffuso deficit di legalità, dell’assenza dello Stato (particolarmente grave nel Meridione italiano) e della società civile definita come la capacità di organizzare le azioni collettive tra gli attori non legati dai vincoli di comunitari. Il *Family Day* del 13 maggio 2007 era una celebrazione di massa della tradizione “famiglio-centrica”, a-statale, di cui il deficit italiano di virtù civiche e di cultura della legalità sono una diretta conseguenza.

Quando la DC decide di presentarsi come partito delle istituzioni e della ragion di Stato, Moro il democristiano viene da tutti dichiarato uno “statista”, le cui lettere (in contrasto con questa definizione di statista) debbono essere lette come meri sintomi di uno stato di costrizione, documento di una condizione che l’ha privato della possibilità di rimanere se stesso. Una formula e una strategia che annullavano la definizione della situazione che Moro intendeva far valere nelle sue lettere dalla prigione BR, del tutto coerente con il quadro tradizionale della politica democristiana. Attraverso la spietata tesi che le sue lettere “non sono moralmente a lui ascrivibili”, si impone una ridefinizione della situazione in termini di un rispetto assoluto “dell’astratto principio di legalità” - un quadro largamente ingannevole, come ha dimostrato Tangentopoli, abbattutasi sul sistema dei partiti italiani, impernato sulla DC, quattordici anni dopo.

L’interpretazione delle lettere di Moro proposta da Sciascia illustra che cosa si intende con il quadro della situazione fabbricato ed imposto attraverso i media; la definizione della situazione cui Moro si riferisce nelle sue lettere è fuori quadro, bisogna dunque annullarla negando a Moro la sua identità. Il quadro della situazione fabbricato ora e accreditato come legittimo da un’alleanza tra i partiti politici e i media seppur in contrasto con la storia politica della DC come documentata dalla storia politica del paese, era funzionale alla necessità strategica di tracciare un confine netto tra i valori dei partiti democratici e quelli dei terroristi - il senso dello Stato come un valore condiviso da tutti i partiti democratici, il quale, legittimato ora dal sacrificio supremo di Moro, legittima a sua volta il governo “dell’unità nazionale”. Che si trattava di un “quadro fabbricato” e non di una autentica ridefinizione del quadro di riferimento, di un cambiamento radicale dei propri valori di riferimento ha poi mostrato chiaramente Tangentopoli che ha decretato la fine della centralità del partito cattolico in Italia. Dal nuovo quadro della situazione risulta che lo Stato non può trattare con i terroristi, la DC deve sopportare la grave perdita e ciò anche in nome di un Moro “grande statista”, che è costretto ora dalla violenza brigatista a rinnegare se stesso, ma le parole mediante cui lo fa sono da considerarsi nulle.

La questione di (s)fondo che pone l’interpretazione della figura di Moro inventata da Sciascia investe tutto il sistema politico italiano. Possiamo riassumerla in modo seguente: vi è un nesso storico stretto tra la cultura politica cattolica “sempre attenta agli interessi concreti” che interpreta il potere politico come difesa degli amici, dei loro interessi personali al di là delle regole astratte del mercato e dello Stato di diritto (ne parla del resto già Don Sturzo nel passo citato). Un mare di “leggine” democristiane inondava l’Italia, per soddisfare gli interessi di questo o di quell’altro gruppo di “amici” - L’elusione sistematica delle leggi generali, il consenso ricavato dall’offerta dei patti sotterranei per garantire la difesa degli interessi particolari, vengono elevate a sistema di governo democristiano. Le contraddizioni interne della DC implodono nel caso Moro ed esplodono nel caso di Tangentopoli. La proliferazione delle leggine che ha il suo luogo d’origine proprio nell’attenzione tutta democristiana alle “situazioni concrete dei gruppi particolari” ha delegittimato lo Stato e distrutto la fiducia nello Stato e nella cultura della legalità - contribuendo così a rendere il terrorismo in Italia un fenomeno molto più grave che in altri paesi dell’Europa. Il terrorismo e Tangentopoli sono due aspetti estremi della stessa “illegalità legittima” che ha caratterizzato il regime DC.

Questa questione continua ad essere eccezionalmente attuale anche oggi. Sabino Cassese, un esperto del diritto amministrativo, ha scritto commentando la reazione ai carabinieri uccisi a Nassiriyah:

“Dubito che questa partecipazione sia sintomo di una scoperta del senso dello Stato: la sua assenza storica è stata troppo lunga. Troppe volte esso è stato male impersonato e mal-rappresentato, accentuando la separazione tra Paese reale e Paese legale. Per troppo tempo è stato debole con i forti e prepotente con i deboli. Troppo hanno prevalso le mille Italie, nostra insigne debolezza” (*Corriere della Sera* 20/11/2003).

Partendo dalla questione di (s)fondo inventata da Sciascia, possiamo formulare ipotesi di ricerca produttive sulla cultura politica italiana. Questa è caratterizzata dalla scarsa capacità di legittimare le regole astratte su cui regge l’ordine del mercato e della moderna amministrazione dello Stato. Questa questione rimanda a quella dell’assenza in Italia di una religione civile, capace di conferire una forte legittimità alle regole astratte o alle leggi generali, come ha spesso sottolineato G. E. Rusconi nei suoi interventi pubblici; rimanda anche al concetto di

Banfield di familismo amorale che consiste nel privilegiare sempre gli interessi del proprio gruppo (familiare) a scapito della legalità.

Marco Biagi: la morte di un giuslavorista

In *La Repubblica* del 21 febbraio 2009 troviamo la notizia di un episodio di cronaca giudiziaria:

«Fai schifo, assassino», gli urlano mentre esce dall'aula. ... Così è stato trattato ieri il giuslavorista Pietro Ichino dopo la sua deposizione nel processo contro 17 presunti appartenenti al Partito comunista politico-militare, le cosiddette Nuove Brigate rosse. Poco prima il professore, oggi senatore Pd - che si è costituito parte civile in quanto considerato un obiettivo dei terroristi - era stato insultato in tutti i modi anche nell' aula del processo. «Il qui presente Ichino si è costruito la propria carriera criminalizzando i lavoratori», ha detto in una dichiarazione spontanea Davide Bortolato, uno degli imputati, prima che cominciasse la deposizione. «Massacratore di operai», hanno attaccato poi gli altri ... E Maurizio Sacconi, ministro del Lavoro, dice che Ichino «vive l' assurda condizione di esposizione alle minacce dei brigatisti condivisa in Italia da tutti coloro che vogliono superare l'ideologia del conflitto nei rapporti di lavoro». Una tesi che, con parole diverse, aveva esposto in aula lo stesso Ichino parlando di «un' intimidazione permanente nei confronti dei giuslavoristi italiani e dell' intera comunità scientifica e accademica che si occupa del lavoro». Un clima di minacce continue che porta, secondo lui, a una sola conclusione: «In Italia chi tocca lo statuto dei lavoratori muore». E' la tragica sorte toccata nel '99 e nel 2002 ai suoi colleghi Massimo D'Antona e Marco Biagi. Davanti ai giudici della corte d'Assise Ichino ha aggiunto: «Sono uno che dice cose per le quali rischia di essere fatto fuori e in questo processo, da parte civile, difendo la libertà di pensiero».

La conflittualità legata in Italia alla necessità di rendere più flessibile le istituzioni in generale e il mercato del lavoro in particolare costituisce un esempio interessante di un campo politico, caratterizzato dalla *politicizzazione* esasperata dei problemi imposti dal processo di globalizzazione economica a tutta la società. La ragione di questa politicizzazione irrazionale dei problemi legati alla globalizzazione è il deficit di capitale sociale che rende difficile le riforme strutturali. La flessibilità è una sfida alla cultura egemonica del posto fisso, rappresentata in Italia dal blocco storico della DC, del PCI e della cultura sindacale. Lo Statuto dei Lavoratori, particolarmente l'articolo 18, l'inamovibilità degli impiegati statali o dei professori universitari, l'enorme rigidità del sistema nel suo complesso, sono tutto frutti della stessa egemonia delle forze politiche che fondavano la lotta per il consenso elettorale sulla promessa della stabilità dei rapporti di lavoro, della sicurezza dell'impiego.

Riflettiamo su alcuni passi del *Libro bianco sul mercato del lavoro in Italia* il cui autore principale è il professor Marco Biagi, assassinato dalle BR 19 marzo 2002. Si tratta di dichiarazioni programmatiche che riassumono i fini delle politiche proposte per far fronte alla accresciuta domanda di flessibilità a tutti i livelli, imposta dal processo di globalizzazione. La globalizzazione significa anzitutto il passaggio dall'economia della stabilità a quella della flessibilità; un sistema flessibile si adatta in maniera continua alle nuove condizioni ed opportunità, per cui entra in contraddizione con il concetto di lavoro che privilegia la stabilità e i diritti costituiti. I sistemi possono essere flessibili solamente a condizione che diventi flessibile anche l'utilizzo del lavoro.

Riassumiamo dunque il contesto internazionale in cui la domanda di flessibilità diventa imperativa: mi riferisco a quell'insieme di mutamenti strutturali che indichiamo con la parola "postfordismo" (cf. Blasutig 2004).

In *primo luogo*, il capitalismo si globalizza, quando le interconnessioni e le interdipendenze dei flussi di merci e capitali, nonché dei flussi di tecnologia e conoscenza, diventano tali da definire un “mercato unico globale” o un’unica “economia-mondo”, in cui “i circuiti di capitale finanziario erano prevalentemente nazionali, anche per un’impronta nazionale delle *business communities*, ad una situazione in cui il capitale diviene fortemente mobile, apolide, autoreferenziale e sensibilissimo rispetto alle variazioni, anche minime, dei margini attesi di profittabilità. Il capitale è così uscito fuori dal raggio di influenza e controllo delle complesse architetture istituzionali operanti nella precedente fase del capitalismo”.

In *secondo luogo*, l’*informatizzazione* che ha accelerato enormemente le capacità di elaborazione e comunicazione delle informazioni e di generare la conoscenza innovativa ed i suoi usi. La conseguenza è l’enorme accrescimento dell’interconnettività *nei* e *tra* i sistemi e l’abbattimento delle barriere spazio-temporali nella comunicazione e la creazione di infinite connessioni tra campi diversi di attività che si traduce in una crescita generalizzata della produttività del lavoro.

In *terzo luogo*, il postfordismo è caratterizzato da un radicale riassetto dei rapporti di mercato. L’impresa fordista creava i propri mercati di massa, l’impresa postfordista fronteggia invece una domanda imprevedibile. La flessibilità dell’impresa consiste dunque nella capacità di adeguarsi continuamente alla differenziazione estrema della domanda, ma anche “di riconoscerne ed inseguirne le tracce minori, i segnali deboli, anticiparne le dinamiche” adottando strategie di anticipazione che alimentano la turbolenza e la complessità del mercato. La flessibilizzazione della domanda, la sovranità del consumatore “fantasmagorico”, implica la flessibilità produttiva e questa impone un’estesa flessibilizzazione del mercato del lavoro.

Ecco come *Il libro bianco sul mercato del lavoro in Italia* cerca di affrontare i mutamenti nel mercato del lavoro in Italia generati dai processi che abbiamo descritto:

Con la presentazione del Libro Bianco, il Governo, accogliendo gli orientamenti europei, intese avviare un programma di legislatura orientato alla promozione di una società attiva, dove maggiori siano le possibilità di occupazione per tutti, migliore la qualità dei lavori, più moderne le regole sui rapporti e sui mercati del lavoro. Con tale documento, propone a tutti i suoi interlocutori “un’agenda di discussione da cui possa derivare, in tempi rapidi, un programma di politiche adeguate”.

La prima parte del *Libro Bianco* è dedicata ad un’analisi dettagliata delle tendenze recenti del mercato del lavoro italiano. Il documento, infatti, parte dalla raccomandazione del Consiglio dell’Unione Europea n. 512 ... la quale, pur riscontrando indubbi miglioramenti dello stato dell’occupazione in Italia, (nel gennaio 2001 il tasso di disoccupazione in Italia è sceso sotto il 10%, però il tasso di occupazione rimane sempre al di sotto della media europea (63,3%) ed è il più basso tra tutti i paesi dell’Unione; inoltre esiste un grave problema di disoccupazione di lunga durata, il tasso di questo segmento è infatti pari all’8,3%, mentre la media europea si posiziona intorno al 4,9%), rileva il permanere di alcuni problemi strutturali, quali: le disparità regionali nei tassi di disoccupazione (soprattutto tra Nord e Sud). Il ridotto tasso di occupazione dei lavoratori anziani. Il forte divario occupazionale tra uomini e donne (specie nelle regioni meridionali, dove il tasso di disoccupazione femminile è quasi il doppio di quello maschile). Per quanto riguarda gli andamenti del mercato del lavoro italiano, le flessibilità introdotte dal 1997 (pacchetto Treu) hanno consentito una prima inversione di tendenza ma, nonostante i segnali di crescita occupazionale (nel quinquennio 1995-2000 il tasso di occupazione, nella classe d’età 15-64 anni, è passato dal 50,6 al 53,5%) l’eredità del passato rimane alquanto pesante e sono molti i punti critici da risolvere. ...

E riflettiamo su questo passo della rivendicazione delle BR dell’assassinio del professor Biagi, pubblicata a suo tempo sul sito della *Stampa*:

“Con quest’azione combattente le Brigate Rosse attaccano la progettualità politica della frazione dominante della borghesia imperialista nostrana per la quale l’accentramento dei poteri nell’Esecutivo, il neocorporativismo, l’alternanza tra coalizioni di governo incentrate sugli interessi della borghesia imperialista e il “federalismo” costituiscono le condizioni per governare la crisi e il conflitto di classe in questa fase storica segnata dalla stagnazione economica e dalla guerra imperialista. ... L’azione riformatrice di

Marco Biagi, esperto giuslavorista e delle relazioni industriali, rappresentante delle istanze e persino dei sogni della Confindustria, si è espressa nell'Esecutivo Berlusconi nelle responsabilità primarie ricoperte nell'elaborazione del "Libro Bianco", nell'aver sostenuto le misure di abrogazione dell'articolo 18 dello Statuto dei lavoratori ... Il modello sociale prefigurato da Marco Biagi era quello di una "società attiva", in cui ogni giovane lavoratore attraverso il percorso a ostacoli dell'apprendistato, del contratto a termine, dei vari tipi di contratto precario, delle politiche attive del lavoro e della formazione nei periodi di disoccupazione, del contratto a tempo indeterminato ma senza la tutela dell'art. 18, realizzi una "carriera educativa" nella quale si forma ... spinto ... dal ricatto dell'assenza di alternative insito nella "natura delle cose"..., secondo i voleri e i desideri del capitale, o se si vuole in funzione della propria sfruttabilità o "occupabilità" da parte del padrone ... appoggiato in ciò da "tutori" come le agenzie interinali, il collocamento privato e pubblico, le agenzie di formazione, i collegi di conciliazione e arbitrato etc., e nel quadro dei vari patti territoriali, andando a costituire così la principale garanzia per la competitività del capitale investito in Italia... “.

La domanda di flessibilità del mercato del lavoro irrompe nello spazio pubblico come una questione di (s)fondo che crea un campo politico particolarmente conflittuale. Le parole come articolo 18 dello Statuto dei lavoratori si *politicizzano* radicalmente fino a portare a definizioni antagoniste della situazione in insanabile opposizione. Il *disaccordo* sulle misure da adottare nel quadro della “globalizzazione” o del “postfordismo” diventa, nel testo della rivendicazione delle BR, un *dissidio* irriducibile tra i nemici di classe che lottano l’uno contro l’altro per la vita e la morte. *Se la soluzione politica di un conflitto consiste nella ridefinizione in senso più inclusivo del quadro istituzionale del conflitto mediante le negoziazioni, la definizione della situazione imposta dalle BR non ammette alcuna soluzione politica.*

Sottolineiamo i punti chiave di questa rivendicazione di una lotta “per la vita o la morte” in difesa di una vecchia egemonia, quella del “posto fisso”, contro i mutamenti imposti dalla globalizzazione e contro le nuove forme di libertà che portano con sé. La domanda di flessibilità legata alla globalizzazione e alla postfordizzazione dell’economia mondiale, viene interpretata come complotto del "capitale internazionale" che mira a ridurre il lavoratore “a mero oggetto” da sfruttare per garantire la "valorizzazione dell’investimento". La domanda "in nome di quale fine il capitale vuole ridurre in questo modo la forza-lavoro" può ricevere una sola risposta – la valorizzazione del capitale richiede una totale disumanizzazione del lavoro, tra il capitale e il lavoro vi può essere solo un antagonismo mortale.

Questa retorica di lotta ignora due questioni essenziali.

La prima riguarda il modello dello Stato democratico interclassista del dopoguerra, visto come uno Stato in cui giunge a compimento il ciclo dei diritti (dalla garanzia dei diritti civili, di quelli politici si arriva infine a garantire i diritti sociali per integrare pienamente i lavoratori nella comunità dei cittadini) si basa sulle virtù politiche e morali della classe media – anzitutto sulla preferenza massiccia per la comunità consensuale capace di risolvere i propri disagi mediante compromessi negoziati. L’incertezza e la precarietà che investono oggi il mercato del lavoro sono processi che devono essere governati in sostanziale accordo con la classe media. Una sua destabilizzazione renderebbe infatti ingovernabile l'economia postfordista, in quanto la classe media è la fonte principale del capitale umano e sociale e, di conseguenza, la risorsa principale di una *knowledge based economy* che è il nucleo dell’economia postfordista.

La seconda questione riguarda il capitale sociale che ci limitiamo ora a definire genericamente (ne parleremo approfonditamente nel capitolo VII) come l’insieme di relazioni sociali e di aspettative di solidarietà che usiamo come risorse per instaurare le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra gli individui in una società, le quali non possono comunque essere instaurate gratuitamente. Il *deficit* di capitale sociale, di fiducia verso le istituzioni anzitutto, fa percepire la domanda di flessibilità come una minaccia ai propri diritti costituiti. Le due condizioni di efficienza nel processo di adattamento alla globalizzazione è lo Stato sociale efficiente e credibile, e un forte capitale sociale pubblico - ecco le ragioni per cui ad esempio la

Finlandia ha un successo così eccezionale nell'adattare il proprio sistema economico agli imperativi della flessibilità inerente alla globalizzazione. Ora la domanda di flessibilità scardina l'egemonia e il blocco storico del capitalismo italiano, basato essenzialmente sul privilegio accordato alla stabilità a scapito dell'efficienza. Mette anche in luce la drammatica inefficienza dello stato sociale italiano che dovrebbe compensare la fine della stabilità dei rapporti di lavoro. La precarizzazione del lavoro nella società attuale è un processo contraddittorio. "Il problema è che non si può essere flessibili in un mondo rigido, vai a chiedere il mutuo e te ne accorgi" – dice un lavoratore precario in un'inchiesta promossa da *la Repubblica* (12/12/2004). Il sociologo Luciano Gallino, che ha studiato a fondo le dinamiche dell'offerta del lavoro nella società postindustriale, indica un'altra importante conseguenza della flessibilizzazione del lavoro:

"Crescere in famiglie che vivono orizzonti temporali limitati, che vivono ogni giorno l'ansia del futuro, può allevare ragazzi che si arrendono all'esistente, che rinunciano in partenza a cambiare in meglio la propria vita. La generazione precaria di oggi vive ancora di rendita sulla sicurezza dei genitori. La prossima è un'incognita."

Quale sarà la società basata sul lavoro precario che si sta formando al posto di quella basata sul "posto fisso"? Sarà una società di conformisti impauriti e ricattabili o sarà invece possibile conciliare la flessibilità del lavoro con l'esigenza esistenziale irrinunciabile di programmare una vita, di minimizzare le fonti di ansia e di insicurezza che è un "bisogno umano radicale"? Che la società della "fissità del lavoro" arrivasse a bloccare le capacità di adattamento creativo necessaria nell'era postfordista è sicuramente vero. "Che al posto (e all'opposto) di quella fissità rischi di nascere una società dalle identità sociali inconsistenti, dal potere d'acquisto minimo, dalla incomunicabile angoscia individuale che non diventa mai risposta collettiva, è però sotto gli occhi di tutti" scrive Michele Serra in una sua riflessione intitolata "La fluidità e il futuro rubato" (*la Repubblica* 12/12/2004).

Il deficit storico di capitale sociale nel sistema rende impossibile introdurre i mutamenti necessari per ridurre l'impatto sociale della domanda di flessibilità del mercato del lavoro; è infatti impossibile rendere più flessibili gli ambiti decisivi dell'amministrazione dello stato, dello stato sociale o quelli essenziali per la produzione della conoscenza (università, ricerca, scuola in generale). La globalizzazione dissolve le barriere e i vincoli politici che hanno "moderato" la competizione all'interno dello Stato nazionale sotto forma di "concertazione" e di "patti nazionali", esponendo così il sistema nel suo complesso ad una competizione "illimitata". In un sistema caratterizzato dal *deficit* storico di capitale sociale, la domanda di flessibilità suscita risposte antagoniste - viene attribuita al complotto della Confindustria, della borghesia, del capitale straniero ecc.

Il sindacato in Italia si trova in una situazione paradossale. Per molti versi il sindacato condivide la politicizzazione della domanda di flessibilità inerente alla globalizzazione, la sua interpretazione, cioè, in termini di "aggressione ai diritti" e di "profitto visto come risultato dalla riduzione dei diritti dei lavoratori"; non è in grado però di opporsi credibilmente al processo di globalizzazione e alla crescente interdipendenza dei sistemi economici. Di conseguenza: le imprese italiane debbono competere nel mercato globale senza poter giovare di "politiche sociali" che abbassano i costi sociali della flessibilizzazione.

4. La radice comune dei campi politici distorti: un deficit di cultura riformista

Tutti e due esempi dei campi politici distorti hanno una radice comune: un *deficit* di cultura riformista.

Con il termine “cultura riformista” indico il quadro storico in cui si afferma l’ideale moderno di governo razionale. Governare razionalmente vuol dire risolvere su basi consensuali le fratture prodotte dalle diverse fasi della rivoluzione industriale (fratture di Rokkan e le sue evoluzioni postmoderne).

Possiamo distinguere tre fasi della conflittualità moderna:

(i) la fase *dell’industrializzazione* caratterizzata dal predominio del settore secondario e dall’urgenza delle fratture “capitale – lavoro” e “urbano-rurale”;

(ii) la fase della *postindustrializzazione* caratterizzata dal predominio del settore terziario e dall’urgenza della frattura provocata dalla natura della conoscenza – che è un bene pubblico – e il regime di proprietà privata in cui viene prodotta, la cui conseguenza è una tensione generale tra le rigidità delle istituzioni e le diverse espressioni dell’intelligenza individuale e collettiva;

(iii) infine, la fase della *globalizzazione* caratterizzata dall’assenza di un governo mondiale dei rischi planetari derivanti dal modello predominante della crescita economica e dalle conseguenze politiche dell’impossibilità di risolverli all’interno del quadro politico della prima modernità (cf. il termine “modernità riflessiva” di Beck definito nel capitolo V).

Ogni tipo storico di cultura riformista verte su tre punti diversamente intrecciati.

In primo luogo sull’influenza che nello spazio pubblico guadagnano le scienze umane e le argomentazioni da esse sviluppate e diffuse; le scienze umane sono l’incarnazione dell’ideale tipicamente moderno di coscienza critica, ovvero della capacità di cambiare in risposta alla critica razionale che la società rivolge a se stessa evitando così crisi e catastrofi. Il riformismo riposa sulla convinzione illuminista che la coscienza critica può diventare una forza storica efficiente che spinge i cittadini a dare il sostegno maggioritario ai progetti politici che riposino su argomenti migliori, più razionali. Il progetto politico comunque deve limitarsi alla proposta di introdurre le regole in grado di migliorare le possibilità di tutti di perseguire i loro fini scelti liberamente in coerenza con il proprio modello di vita.

Le teorie e ricerche empiriche promosse dalle scienze umane svolgono una funzione centrale nella società moderna: problematizzano la storicità di una società, ovvero il modo in cui una società produce e rappresenta la propria unità, cioè se stessa come *un intero, una sola* società, distinta dalle altre. Le argomentazioni coltivate dalle scienze umane e diffuse nello spazio pubblico rendono possibile una riappropriazione critica, da parte di tutti, delle tradizioni frammentate e obliate dalla modernità industriale.

In secondo luogo la cultura riformista riposa sulla concezione secolarizzata di regola. Le azioni guidate da una regola non si presentano come manifestazioni della volontà di Dio, delle Leggi della Storia oppure come l’inveramento di una Necessità universale, l’incarnazione del Destino di una Nazione o la Vittoria del Proletariato che vuole governare il mondo; al contrario, ogni regola è solamente una limitazione alla libertà di agire degli individui, negoziata in trasparenza nella società e valida fin tanto che duri il consenso della maggioranza. La legittimità delle azioni è sempre solamente “discorsiva” e questo “anti-essenzialismo” di ogni legittimità (l’impossibilità di poter richiamarsi ad un’essenza eterna) è particolarmente importante nell’ambiente tecnologico. L’azione guidata da regole è legittima nella misura in cui fu negoziata in un regime di accesso alle informazioni e di libera discussione.

Le regole introdotte dai “riformisti” vengono negoziate tra agenti secolarizzati, ciascuno dei quali rinuncia esplicitamente a dare alle proprie posizioni uno status superiore a “mera opinione” (*opinio*), ovvero nessuno pretende di essere rappresentante di una verità, di fronte a cui tutti gli altri sarebbero “in errore”. La verità rende gli altri inutili, bisogna dare tutto il potere a chi è padrone della verità. La questione della natura delle regole (e della legislazione su temi

irrimediabilmente controversi in genere) è divenuta particolarmente drammatica di fronte allo status da attribuire al corpo di Eluana – una donna tenuta in vita attraverso nutrizione artificiale per quasi 18 anni. Si tratta di fatto di un corpo stuprato tecnologicamente, un’umiliazione contro la quale suo padre voleva proteggerla. Chi lo chiama “assassino” si rende mandante morale di questo stupro tecnologico.

In terzo luogo la cultura riformista si fonda sulla massimizzazione della correggibilità delle regole da parte di coloro che ne denunciano i danni. Per correggibilità (nel capitolo III l’abbiamo definita una condizione imprescindibile della legittimità delle leggi) intendiamo la possibilità di cambiare una regola se si mostra svantaggiosa per coloro che dovrebbero rispettarla.

La correggibilità come un valore legittimante implica che i cittadini si sentano influenti, ovvero “ascoltati dal potere”, non alienati dal sistema politico, per cui non cercano “ingressi” opportunistici nel sistema - raccomandazioni, gruppi di protezione, mafie e corruzione. Un sistema correggibile presuppone che il suo funzionamento dipenda anzitutto da valutazioni dei cittadini cui il sistema reagisce continuamente ed efficientemente – una valutazione negativa implica una veloce ed efficace correzione.

Il *deficit* di cultura riformista significa anzitutto che la maggioranza dei cittadini non crede che le riforme proposte dai gruppi riformisti portino un vantaggio per tutti, che sono riforme non egoistiche, per cui reagisce ad esse come ad una messa in pericolo dei loro “diritti acquisiti”. Dato che manca la fiducia condivisa negli effetti emancipatori dei progetti di riforma, questi vengono percepiti non come una *chance* per tutti ma come un assalto ai diritti della maggioranza da parte di una minoranza privilegiata. Ne consegue che ogni progetto di riforma si trasforma in una strenua difesa dello *status quo*.

Il deficit della cultura riformista in Italia ha tre cause storiche – la crisi cronica del civismo, la scarsa leggibilità della patria e la retorica fondamentalista che invade la politica.

La crisi cronica del civismo

La *crisi cronica del civismo* ha assunto in Italia forme peculiari. I limiti della cultura civica degli italiani sono stati indagati nelle ricerche realizzate da studiosi americani dopo la seconda guerra mondiale (cf. Biorcio, 2003, 24-25). L’antropologo Banfield studiando le condizioni di arretratezza economica e sociale esistenti in una località dell’Italia meridionale, elaborò il concetto di «familismo amorale»: la tendenza a massimizzare gli interessi familiari a breve termine, supponendo che tutti gli altri si comportino allo stesso modo. Le idee di Banfield furono esplicitamente riprese e in parte generalizzate per l’intera comunità nazionale dalla ricerca comparativa di Almond e Verba (1963), che aveva confrontato le culture politiche di cinque paesi (Stati Uniti, Gran Bretagna, Germania, Italia, Messico). La cultura politica prevalente in Italia risultava essere quella “particolaristica (*parochial*)” che univa la scarsa fiducia nei confronti del sistema politico alla sfiducia nelle proprie capacità di influenzarlo. “L’Italia degli anni ‘50 appariva dominata dall’alienazione politica che si legava all’isolamento sociale, alla sfiducia verso gli altri e alla sensazione di vivere in un ambiente sociale carico di pericoli e minacce” – riassume Biorcio le tesi di Almond e Verba.

La conseguenza più pesante di questo familismo amorale (o alienazione politica) era l’uso parassitario dello Stato e l’insostenibile inefficienza dell’amministrazione pubblica che ne derivava. Come esempio possiamo citare le seguenti dichiarazioni riportate dal *Corriere della Sera* (ed i commenti critici del giornale):

«Non ho certo commesso illeciti, né un’illegalità, inserendo mia moglie nella struttura speciale» (25 ottobre). «Giunta e consiglio regionale sono pieni di parenti ».

«Ho assunto mia moglie? Lo fanno tutti» (27 ottobre). L'assessore regionale testimonia: il nepotismo è diffusissimo. Lo è in tutta Italia. Basta vedere il gran numero di familiari tra farmacisti, notai, professori universitari, magistrati, dipendenti pubblici in generale. Tra questi — ma anche tra gli imprenditori—prevale una concezione dinastica. A chi occupa un posto spetta «sistemare» uno o più parenti, quale attributo della carica, per diritto di successione o semplicemente come espressione di potere. Questo fenomeno diffuso viene attribuito al «familismo amorale». Il fenomeno è aggravato dalla scarsa consapevolezza della sua gravità e delle conseguenze negative che produce — come rivelato dalla dichiarazione di incolpevolezza dell'autore, che è pure un giurista ... Concludo con una domanda: per quel posto in Calabria non si poteva bandire un regolare concorso, aperto a tutti, e nominare una commissione di esame composta di persone di notoria indipendenza, estranee alla regione?» (1 novembre 2005).

Il familismo amorale in quest'esempio è un fattore ambientale, una specie di “patologia del luogo”. Bisognerebbe ricordare comunque il lato nascosto del familismo amorale: i problemi pubblici ricadono sulla famiglia che spesso non riesce a farvi fronte – ad esempio i problemi della terza età, dei malati di Alzheimer o dei malati mentali schiacciano la famiglia, nel suo ambito infatti non possono essere risolti (o resi sostenibili). Ma questo è un tema che non può essere discusso qui.

La difesa ad oltranza degli interessi corporativi, ovvero dei gruppi privilegiati nel sistema (cf. l'uso diffuso del termine “casta” per indicare politici, sindacalisti, professori universitari – baroni- o gli stessi giornalisti) sono una variante del familismo amorale, una sua “espansione per affinità”.

Anche se molti studiosi italiani rifiutavano questa immagine della cultura politica italiana, essa risultava sostanzialmente vera sul piano empirico; le mobilitazioni politiche e sociali nel quadro del confronto tra il comunismo e il cattolicesimo, invece di costituire una risposta ai fenomeni di “alienazione politica, familismo, chiusure nei piccoli orizzonti particolaristici”, li accresceva. Il partito comunista vedeva l'efficacia del riformismo con grande sospetto, la sua visione politica si basava (a parole) sulla rivoluzione inevitabile. Teneva a considerare le riforme come uno specchio per le allodole in nome del progetto rivoluzionario di una rifondazione della società. Anche se nei fatti il PCI non era un partito rivoluzionario, lo era nella sua retorica che ha avuto un impatto negativo sulla cultura politica del paese – ha diseducato una parte dell'elettorato ad avere la fiducia nelle riforme razionali e nel compromesso consensuale per risolvere i problemi sociali.

Per chiarire il problema ricorriamo al cinema italiano che, nel renderci consapevoli dei limiti del senso civico nella società italiana, ha largamente superato le scienze umane. Il film *Un borghese piccolo piccolo* di Mario Monicelli (1977) racconta ad esempio la tragica traiettoria che porta un piccolo impiegato, disposto a tutto per favorire il proprio figlio, a diventare prima massone per farsi dare le domande del concorso cui il figlio-ragioniere deve partecipare; e poi uno spietato assassino - vendicatore della morte del figlio che divenne vittima casuale di una rapina. L'universo disperato del film ha due capisaldi: l'ipocrisia totale delle relazioni sociali e l'assenza di ogni cultura della legalità. Per l'ipocrisia totale intendo le relazioni sociali del tutto opportunistiche, distaccate cioè da ogni lealtà e convinzione interiore; l'assenza di ogni cultura della legalità trascina i protagonisti in un circolo vizioso: il figlio diventa sì vittima di una trasgressione delle regole gravissima – rapina a mano armata - ma non è altrettanto grave (a lungo termine forse ancora di più) la trasgressione delle regole perpetrata dal padre che diventa massone per farsi dare le domande di un concorso?

La tirannia dell'apparenza
(disgressione)

Il grande cinema italiano – e anche quello minore – getta una luce sinistra sulla dittatura dell'apparenza nella società italiana sulle cui radici sarebbe presuntuoso discettare qui, ma sicuramente ha a che fare con la struttura sociale famiglio-centrica e il ruolo della chiesa che ha sempre difeso le "apparenze tranquillizzanti" per evitare "scandali pubblici". Che la dittatura dell'apparenza ha radici profonde nella società italiana dimostra ad esempio l'opera di Pirandello che rivela la dittatura dell'apparenza in tutta la sua spietata logica – pensiamo ad esempio al dramma "Berretto a sonagli", dove la donna colpevole di denunciare pubblicamente una relazione di cui tutti sapevano, è obbligata a farsi passare per pazza per annullare lo scandalo pubblico che le sue dichiarazioni hanno suscitato. Per farsi passare per pazza basta dire la verità – conclude Pirandello.

Il film *Boom* di Vittorio De Sica ci offre un'immagine straziante della dittatura dell'apparenza nella società italiana nel bel mezzo dell'esplosione consumistica ("durante la scomparsa delle lucciole" – dice Pasolini). La storia è grottesca: il protagonista persegue disperatamente l'apparenza sociale che lo rende "uomo di successo" sia agli occhi della moglie che della sua classe sociale, si indebita e si trova in una situazione disperata. Non trova aiuto né dagli amici né dai parenti, le relazioni sociali sono vuote di sostanza, pura apparenza. Il protagonista infatti chiede aiuto disperatamente a chi gioca con lui a tennis ma i suoi bisogni veri non sono comunicabili all'interno della classe sociale di riferimento – la comunicazione di un bisogno reale non può entrare nell'universo dominato dall'apparenza. Il personaggio vuole realizzare un mezzo aggiramento da cui si promette la soluzione del suo dramma ma non trova il capitale necessario. Intrappolato tra l'anomia e l'apparenza vende infine un occhio per poter mantenere la finzione. L'impossibilità di comunicare sulla realtà, la dittatura dell'apparenza, l'ipocrisia totale sono indicatori più profondi della crisi del civismo in Italia.

Il film di De Sica analizza il sacrificio dell'autenticità e della verità cui l'apparenza divinizzata costringe ogni individuo che vuole integrarsi nella società; l'identità femminile italiana vi è inoltre descritta come complice spietato dell'apparenza, un vincolo storico, da cui la donna non può emanciparsi se non affrontando costi tragicamente alti. La rivolta contro la forza fatale dell'apparenza porta all'isolamento e disperazione. "Non si può obbligare un uomo a vendere un occhio" – protesta il protagonista in preda al panico. "Chi l'obbligata" urla la moglie dell'imprenditore che organizza la vendita dell'occhio. "Rifletta, potrei essere la sua mamma. E' l'unica cosa da fare, non le fa più credito nessuno, nemmeno il fornaio, andrà a bussare su tutte le porte dei suoi amici? Lei ha famiglia, pensi a sua moglie, soprattutto a sua moglie" - esorta la donna - voce del capitale - la sua vittima. La trappola dell'apparenza si rivela d'acciaio, non se ne può evadere; se riflettiamo, l'unica cosa che resta da fare "in quanto padri e mariti responsabili" è vendere un occhio.

Il sociologo canadese-americano E. Goffman (cf. ad esempio 1969) ha sviluppato una microsociologia imperniata sulle tecniche che ciascuno di noi usa per proiettare sugli altri un'immagine gratificante di se stesso – un sé da usare come risorsa nelle interazioni sociali; analizza le diverse forme della "messa in scena del proprio sé" potremmo dire. Uno dei concetti che da questo punto di vista cerca di analizzare è il modo di dire "perdere la faccia" che si trova in tutte le lingue (ad esempio *perdre* o *sauver la face*, *to save* o *to lose face*). La faccia è il credito sociale, ovvero la propensione degli altri di "credere al sé che noi vogliamo proiettare su di loro" e di "cooperare con noi per sostenerlo".

Gli altri ci concedono credito "sulla faccia" nel senso che prendono per buona la messinscena del nostro sé fintantoché "non perdiamo la faccia", ovvero fin quando qualche nostra contraddizione o "figuraccia" non abbia spinto gli altri a rifiutarsi di prendere sul serio il sé che ci affanniamo di proiettare su di loro. La "messa in scena" del nostro sé può essere infatti sovvertita dalle notizie su di noi che circolano o dalle testimonianze autorevoli che contraddicono la nostra immagine. Così si arriva alla situazione in cui "nessuno più ci fa credito" come dice la moglie che contratta l'acquisto dell'occhio "per il suo Carlone" nella parte finale del film. Per recuperare la faccia il protagonista non può far altro che "vendere un occhio". È un paradosso: deve alterare la sua faccia in senso *letterale* per recuperare la faccia in senso *figurato*. Lo spettatore intuisce comunque che il povero diavolo non solo perderà ora un occhio ma più tardi anche tutto il resto, perché la verità verrà a gala, e il protagonista sfortunato perderà la faccia "per sempre" diventando lo "zimbello di tutta Roma". Si potrebbe dire che il protagonista è intrappolato tra la necessità di scegliere se perdere la faccia sociale per salvare quella fisica oppure se perdere la faccia fisica per salvare quella sociale. Sceglie la seconda possibilità e il grottesco diventa tragico: la solitudine cui vuole sottrarsi sacrificando un occhio, arriverà inevitabilmente sotto forma di derisione universale.

La leggibilità della patria

La *seconda ragione* del *deficit* di cultura riformista in Italia è la scarsa leggibilità dell'identità nazionale, della "patria", per così dire. Gli studi empirici citati più sopra mostravano che in Italia si riscontravano "un limitato orgoglio nazionale, atteggiamenti partigiani nella lotta politica, tendenziale sfiducia nell'ambiente sociale, scarsa competenza e una diffusa indifferenza rispetto agli obblighi della partecipazione; in più i soggetti più impegnati nella partecipazione

erano spesso gli elettori dei partiti definiti come antisistema”. E questi fenomeni sono sicuramente le conseguenze di una scarsa “leggibilità della patria”. L’idea di cittadinanza italiana (l’appartenenza alla comunità dei cittadini solidali con i valori incarnati dalla Costituzione) è inoltre gravemente obliterata dalla tutela “morale” che la Chiesa cattolica esercita in Italia sia sullo Stato che sul Parlamento.

Giorgio Gaber in una celebre canzone intitolata *Io non mi sento italiano* coglie alcuni aspetti importanti della “scarsa leggibilità” dell’identità nazionale italiana.

“Mi scusi Presidente /non è per colpa mia/ma questa nostra Patria/non so che cosa sia./Può darsi che mi sbagli/che sia una bella idea/ma temo che diventi/una brutta poesia ... Io non mi sento italiano/ma per fortuna o purtroppo lo sono./Mi scusi Presidente/dovete convenire/che i limiti che abbiamo/ce li dobbiamo dire./Ma a parte il disfattismo/noi siamo quel che siamo/e abbiamo anche un passato/che non dimentichiamo.”

La leggibilità della patria significa che possiamo sentirci membri di una nazione “non per fortuna o purtroppo” ma in virtù dell’idea che legittima lo Stato, la Costituzione e la storia comune; un’identità nazionale deve essere definita politicamente, non etnicamente o in termini di “tradizioni vincolanti”. Ora, non vi è dubbio che da questo punto di vista l’identità inglese, francese o persino quella tedesca, sono più leggibili, ovvero basate in modo più esplicito su una “idea politica”. Molti pensatori italiani ad esempio consideravano la “questione meridionale” ovvero la modernizzazione del Meridione italiano come “ragion di Stato”, la ragione d’essere dello Stato italiano. La modernizzazione non è riuscita, vaste zone del Meridione sono sotto controllo dalle “mafie”. Nemmeno il lungo dialogo tra “i comunisti e i fascisti” che ha segnato la storia politica dell’Italia del dopoguerra ha reso la patria italiana più leggibile nella sua configurazione storica. La Lega Nord ha infine dato un contributo definitivo all’obliterazione dell’identità italiana.

Gaber indica, inoltre, una chiave importante per rendere l’identità nazionale più leggibile: “i limiti che abbiamo/ce li dobbiamo dire./Ma a parte il disfattismo/noi siamo quel che siamo/e abbiamo anche un passato/che non dimentichiamo.” Effettivamente, una precondizione dell’identità nazionale leggibile è la produttività dello spazio pubblico in cui “ci diciamo i limiti che abbiamo” provocando i dibattiti conflittuali che possono sfociare nelle violenze e denunce. La patria in questo senso forte – una memoria condivisa delle lotte comuni – fu obliterata nel dopoguerra, quando si voleva evitare una frantumazione ancora maggiore della società italiana censurando certi temi nello spazio pubblico (il fascismo, comunismo, il ruolo della chiesa, il passato coloniale ecc.).

La terza ragione del deficit della cultura riformista sta nella retorica fondamentalista che invade la lotta politica distorcendola. Intendo dire che i progetti di leggi in competizione vengono presentati come la contrapposizione tra “la cultura della morte” e “la cultura della vita” oppure tra la “cultura del liberismo” e la “cultura dello statalismo”, ovvero come contrapposizione tra i dogmi salvifici anziché tra i progetti che promuovono e difendono certi interessi nella speranza di guadagnare il consenso della maggioranza.

I valori ed interessi sono criteri di negoziazioni tra gli uomini che hanno punti di vista ed interessi diversi su come risolvere i problemi causati dal fatto che operano in situazioni condivise. Gli attori politici *ecclesiomorfi* – che vogliono assomigliare alle chiese – non difendono valori o interessi in questo senso utilitaristico e relativo ma eseguono comandi che vengono da un al di là, da un mondo trascendente, con cui questi attori pretendono di avere comunicazioni privilegiate; e questo vuole dire accettare l’obbedienza all’autorità infallibile, rispettare le gerarchie, la censura di certi temi, la non negoziabilità di certi fini, la rivendicazione di una relazione privilegiata al passato ecc. Questa visione della politica equivale ad una svalutazione sistematica delle azioni collettive, fondate su compromessi utilitaristici e trasparenti

tra gli attori che perseguono interessi diversi, volti alla salvaguardia dei beni pubblici e alla promozione dei vantaggi collettivi.

Le istituzioni *ecclesiomorfe* paralizzano la diffusione della cultura riformista, fondata sulla deliberazione, ovvero sul cambiamento delle preferenze in conseguenza ed attraverso una discussione “libera da dominio” tra tutti i partecipanti, perché la loro concezione della politica è in contrasto con la sostanza discorsiva, ovvero con la relatività dei contesti di riferimento, di ogni legittimità moderna. La tendenza di interpretare tutti i cambiamenti proposti dagli attori politici in termini di “colpa morale” o di “risveglio morale” è di grave ostacolo alla formazione di una efficiente cultura riformista. Il campo politico distorto che abbiamo chiamato “la morte di un giuslavorista” ne è una dimostrazione tragica.

Che cosa è la cultura della legalità?

Una qualche misura di “corruzione” è in realtà endemica in tutti i sistemi democratici – non a caso la critica totalitaria alla democrazia insisteva particolarmente su questo punto. La democrazia massimizza infatti la pluralità e l’autonomia dei gruppi, ciascuno dei quali chiede lealtà e dedizione ai propri appartenenti; è necessaria, di conseguenza, una capacità di “gestire” forme di lealtà “multipla” che genera necessariamente situazioni di conflitto. Siamo leali verso la classe sociale cui apparteniamo, verso la nostra città, verso la nostra regione, verso il nostro partito, verso la nostra nazione, verso l’impresa dove lavoriamo, verso le ideologie cui aderiamo ecc.

Il conflitto tra le diverse lealtà viene risolto mediante la loro gerarchizzazione dall’alto verso il basso, dall’universale verso il particolare, prima la nazione poi la regione, prima l’ideologia poi l’impresa ecc.; questa gerarchizzazione risulta sempre poco stabile, spesso “socialmente insostenibile” in quanto spesso la lealtà verso “i nostri amici” non può essere “tradita” se non a costo dell’isolamento sociale insostenibile – ecco il nocciolo del termine *corruzione ambientale*. Spesso la soluzione democratica di un conflitto, ovvero un compromesso che la politica democratica favorisce, non è che una forma moderata di corruzione. Laddove però manca la cultura civica, la situazione diventa insostenibile, la vita si trasforma in una lotta per i privilegi.

La crisi cronica della cultura civica, questa radice particolarmente profonda del deficit di cultura riformista in Italia, non è stata superata in settanta anni di democrazia, nonostante tutti i partiti della prima repubblica (compreso quello comunista) si dichiarassero “riformisti” e “modernizzatori”.

Ecco le riflessioni realistiche del giudice Gherardo Colombo che era uno dei protagonisti del *pool* Mani pulite:

“Mi sono convinto che, affinché la giurisdizione funzioni, è necessario esista una condivisa cultura generale di rispetto delle regole. E invece in Italia quella tra cittadino e legalità è una relazione sofferta, la cultura di questo paese di corporazioni è basata soprattutto su due categorie: furbizia e privilegio” (C.d.S., 17 marzo 2007).

Egli conclude che “di legalità non c’è n’è abbastanza” e quelli che la rispettano non hanno una rappresentanza sufficiente nella società italiana. Possiamo concludere che la condizione necessaria perché un insieme di riforme possa avere successo, è una diffusa cultura della legalità e che questa in Italia manca per ragioni storiche.

La mancanza di una “cultura generale di rispetto delle regole” che il giudice Colombo denuncia ha una conseguenza politica importante: un diffuso senso civico costringe i politici a

proporre ai propri elettori *regole non privilegi*, quando viene a mancare questa costrizione i politici tendono a catturare il consenso offrendo ai settori più importanti del proprio elettorato i patti sui privilegi anziché le regole vantaggiose per tutti. Il crollo della prima repubblica fu la conseguenza inevitabile della crisi cronica del civismo, caratteristica della democrazia italiana dai suoi inizi.

“La prima riforma di cui abbiamo bisogno è il rinnovamento civile” – dice Gustavo Zagrebelsky, ex-presidente della Corte costituzionale, commentando le proposte di riforma della Costituzione della repubblica Italiana.

Dall’empatia alla negoziazione: il senso delle leggi

Roberto Saviano scrive su *La Repubblica* del 23/1/2009:

Per una volta in Italia la coscienza e il diritto non emigrano. Per una volta non si va via per ottenere qualcosa, o soltanto per chiederla. Per una volta non si cerca altrove di essere ascoltati, qualsiasi cittadino italiano, comunque la pensi non può non considerare Beppino Englaro un uomo che sta restituendo al nostro Paese quella dignità che spesso noi stessi gli togliamo. Immagino che Beppino Englaro, guardando la sua Eluana, sappia che il "dolore di sua figlia è il dolore di ogni singolo individuo che lotta per l'affermazione dei propri diritti. ... Rivolgendosi al diritto, combattendo all'interno delle istituzioni e con le istituzioni, chiedendo che la sentenza della Suprema Corte sia rispettata, ha fatto sì che il dolore per una famiglia in coma da 17 anni, smettesse di essere un dolore privato e diventasse anche il mio. Ha fatto riscoprire una delle meraviglie dimenticate del principio democratico, l'empatia. Quando il dolore di uno è il dolore di tutti. E così il diritto di uno diviene il diritto di tutti.

La riflessione di Saviano è importante nella misura in cui vede un parallelismo tra la lotta contro quella enorme evasione delle regole che incarna la mafia e la lotta del padre di Eluana contro lo stupro tecnologico del corpo della figlia. Non cerca di liberarla “in clandestinità”, al di là degli sguardi indiscreti, ma alla luce del Sole, in termini di legge.

Non vedo nessuna differenza fra i brigatisti rossi che urlano dalle loro gabbie “assassino o massacratore” a Pietro Ichino, uno studioso del mercato del lavoro, e quei cattolici (compresi alcuni vescovi) che danno dell’assassino Beppino Englaro bollando così come assassino un padre coraggioso che cerca di sottrarre il corpo della figlia all’osceno stupro tecnologico di cui è vittima indifesa da quasi 18 anni. Chi chiama “assassino” il padre di Eluana si rende mandante morale di questo stupro tecnocratico. Nell’ambiente tecnologico il corpo può essere infatti totalmente sottomesso all’artificiale, intubato, penetrato dai sondini ed altri strumenti di dominio; il diritto di opporsi a questo stupro deve essere garantito dalla legge.

Ha scritto il filosofo Reale:

“Sopravvivere a prezzo di vita ... La tesi portata avanti da molti uomini della chiesa, e ora anche del governo, è sbagliata e va corretta. Nel caso di Eluana vedo un abuso da parte di una civiltà tecnologica totalizzante, così gonfia di sé e dei suoi successi da volersi sostituire alla natura. Si è perduta la saggezza della giusta misura. La chiesa, e il governo insieme a lei, sono vittime di questo paradigma culturale dominante” (cf. *Corriere della Sera*, 7/2/09).

Nell’ambiente tecnologico in cui possiamo comunicare istantaneamente con gli abitanti dei mondi storici molto lontani dal nostro, in cui la condizione esistenziale dominante è la necessità di scegliere tra le alternative sempre più numerose e sempre meno comprensibili, in cui siamo travolti dall’onda piena di informazioni, immagini, asserzioni cui è impossibile sottrarsi, ed in cui però possiamo anche diventare oggetti costretti a vivere “a prezzo della vita”, diventa essenziale il riferimento all’empatia e alla negoziabilità di tutti i valori; l’empatia infatti indica

(i) la capacità di vedersi attraverso lo sguardo di un altro e (ii) il coraggio di ammettere che un altro possa conoscerci meglio di noi stessi.

L'empatia è dunque un'esperienza che relativizza i valori che si impongono come assoluti – ci spinge ad ammettere che gli altri non sono nemici, solamente altri da noi e ad accettare come nostra anche quell'identità che sappiamo di avere ai loro occhi. La negoziabilità poi è una conseguenza dell'empatia, della nostra capacità di condividere l'esperienza degli altri, il loro modo di essere al mondo.

Senza la capacità di empatia l'ordine basato su regole non avrebbe “alcun senso umano”.

6. Per concludere: la legittimità è attualità

Tra il passato e il presente

La celebre riflessione di Pasolini sui vuoti di potere in Italia mette in luce anche un altro aspetto costitutivo del potere politico in Occidente: il suo vincolo all'attualità. L'egemonia “non più attuale” è vuota e crolla. Una classe o un partito politico possono conquistare un'egemonia reale e costituire un blocco storico in grado di governare la società con il consenso dei governati, solamente a condizione di rappresentare “ciò che è attuale”. La legittimità del potere politico è nell'Occidente moderno strettamente vincolata alla *attualità*.

La parola “attualità” è scaduta da tempo al livello di notizia del *giorno* diffusa *ogni nuovo giorno* dai media; in realtà l'*attualità* è una delle grandi parole fondative dell'Occidente, un'invenzione rivoluzionaria della civiltà occidentale in generale e della modernità industriale in particolare. Solo le società moderne conoscono l'*attualità*: e *attuali sono le forze che rendono il presente radicalmente differente dal passato*. E' questa differenza tra il passato e il futuro a rendere alcune questioni più attuali delle altre ed alcune forze politiche più centrali delle altre.

Ecco una formulazione tipica: “Le risposte del passato non sono utili a capire la realtà attuale. Quando si creano nuove condizioni, come nel mondo di oggi, servono soluzioni nuove ... *Fermate il mondo, voglio scendere*, non è un programma politico per nessuno” (Sidney Blumenthal, il principale consigliere di Bill Clinton e stratega della campagna elettorale di Hillary Clinton). Il tono terrorista di questa esortazione separa le esperienze e le aspettative del passato dal presente, svaluta le soluzioni trovate dalla “generazione dei padri”, esalta il nuovo come forza salvifica. Il futuro deve essere liberato dalle forze che non sono capaci di sfruttare le occasioni che dischiude. Concepire il nuovo come norma, cui tutti dobbiamo adattarci – ecco la sostanza della formula “legittimità è attualità”. Tutto ciò che è vincolato al passato rendendo irricevibile il messaggio salvifico del “Nuovo che si è rivelato” deve essere distrutto.

La politica moderna è determinata, nel suo contenuto storico, dalla necessità di governare razionalmente le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato. I poteri che perdono il contatto con le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato “si svuotano”. Solo quei movimenti politici che, dotati di un forte *senso di attualità*, riconoscono nel presente l'azione innovativa delle forze epocali “che sono destinate a cambiare il mondo” e “a svuotare le vecchie Città del Comando”, possono aspirare ad esercitare un'egemonia politica legittima in Occidente.

Nelle società tradizionali il futuro è solamente una ripetizione del passato, per cui il sapere accumulato, la saggezza e l'esperienza degli anziani “che hanno già vissuto” è la fonte principale (e sufficiente) di legittimità del potere. Nelle società moderne, al contrario, il futuro è “sempre nuovo”, radicalmente diverso dal passato; il potere politico trae dunque la sua

legittimità dalla capacità di governare la *differenza drammatica* tra il passato e il futuro che si manifesta come richiesta generale di mutamento. Il potere diventa “inattuale” quando non è più

in grado di svolgere la sua funzione specifica, quella, cioè, di governare nell’interesse di tutti (della società intera, della sua unità) le forze che rendono il presente radicalmente diverso dal passato.

Differenziazione funzionale

L’attualità come fonte di legittimità del potere politico in Occidente moderno, ha la sua origine nella radicalità travolgente che il processo di differenziazione funzionale ha assunto nella modernità. La modernità occidentale, con le sue promesse di felicità e le minacce mortali per l’umanità, è il risultato del processo di “differenziazione funzionale” che in Occidente ha travolto tutti i vincoli del passato, tutte le tradizioni. La differenziazione funzionale come processo generale di crescita della civiltà occidentale, implica

- (i) la crescente separazione tra le istituzioni;
- (ii) la divisione del lavoro regolata da criteri di efficienza e non di appartenenze;
- (iii) la religione astratta e separata da altre sfere della vita;
- (iv) la cultura che rompe i legami con la religione;
- (v) la ragion di Stato che come sfera autonoma dell’agire politico rompe i vincoli imposti dalla morale comune;
- (vi) la formazione di uno spazio pubblico, indipendente in qualche misura dalla ricchezza economica, dove si scontrano legittimamente le opinioni “argomentate” e in cui l’arte, emancipatasi dalla religione e dalla politica, assume un ruolo fondamentale;
- (vii) la conoscenza scientifica si ritaglia un suo oggetto specifico – le leggi della Natura;
- (viii) il potere politico assume la forma di “progetti legislativi in competizione per il consenso”;
- (ix) i comandi politici si conformano all’idea di legge, ovvero sono *astratti, generali, e presi da un’autorità legittima*.

Tre conseguenze della differenziazione funzionale estrema, caratteristica della società postindustriale, hanno l’importanza politica decisiva.

In *primo luogo*, l’invasione continua della società da parte di oggetti nuovi, di nuove possibilità di azione, di nuove possibilità di scelta, di conoscenze irresponsabili, di strumenti pericolosi; i mutamenti che questo implica debbono essere integrati nel mondo della vita di tutti. U. Beck ” (1999a, 69) sostiene che la democrazia delle società industriali si basa sulla finzione “che le decisioni tecnologiche industriali non possono eliminare e modificare le basi della coesistenza e la collaborazione nella società; di conseguenza, non hanno bisogno neanche di esplicita formulazione e pubblico consenso”. La “critica verde” (ecologica) della democrazia industriale che si è sostituita negli anni Ottanta definitivamente a quella rossa (sociale) come sensibilità ed orientamento fondamentale della coscienza collettiva cerca di dissipare questa finzione che esclude la democrazia deliberativa dal campo più importante – dall’insieme di mutamenti che subisce il mondo della vita degli uomini in conseguenza delle invasioni tecnologiche. Il termine “governance” indica anche quest’aspirazione.

In *secondo luogo*, la differenziazione funzionale è un processo sociale in virtù del quale si instaura un ordine socio-politico egualitario nel senso di essere fondato sulla norma, secondo cui ogni individuo *deve* aver accesso a tutte le sfere differenziate «purché si sottometta allo schema estremamente selettivo di istituzioni, criteri e comunicazioni speciali, valido di volta in volta in ciascuna di esse» (Offe 1987: 47). A nessun cittadino può essere precluso l'accesso alle sfere funzionalmente differenziate sulla base delle “qualità ascritte” come età, sesso, origine etnica, razza, origine di classe, identità nazionale o religiosa, appartenenza a minoranze religiose, etniche, morali o ideologiche. Questa norma è l'origine dei diritti umani, concepiti come un insieme di norme universalmente vincolanti, la cui prevaricazione può essere causa di “guerra giusta” mossa al prevaricatore di questi diritti da un loro difensore riconosciuto come tale dalla comunità internazionale.

In *terzo luogo* la differenziazione funzionale “estremamente avanzata” provoca continuamente disequilibri che Durkheim più di cento anni fa ha chiamato *anomia*. Questo termine indica oggi il fatto che (i) un settore specializzato minaccia di prevalere su tutti gli altri; (ii) tra alcuni settori differenziati si manifestano gravi incompatibilità; (iii) la *biosocietà*, la compatibilità dell'ambiente tecnologico con la nostra costituzione biologica, viene minacciata da invasioni ingovernabili da parte di oggetti, di tecniche, di ritmi, di reti di connessione, di percorsi automatizzati, di esiti programmati ecc.

La capacità di opporsi alle tendenze *anomiche* dei diversi settori specializzati, per garantire un equilibrio tra questi settori nell'interesse di “tutta la società”, è la preconditione di ogni nuova egemonia nelle società postindustriali democratiche. Di fronte a queste questioni la differenza “destra-sinistra” è del tutto esaurita: nuove egemonie si instaurerà al di là delle ideologie contrapposte “sinistra-destra” di questi ultimi duecento anni.

Da ricordare per l'esame

egemonia come potere esercitato mediante concetti e atteggiamenti considerati non politici (normalità, verità, giustizia, bellezza)

dissidio – un conflitto irrisolvibile senza mettere in crisi l'egemonia vigente

disaccordo – un conflitto risolvibile attraverso un aumento della neutralità del giudizio, dell'oggettività della descrizione, dell'universalità delle norme

le questioni di (s)fondo creano campi politici: le parole non politiche si politicizzano

Le classi che aspirano alla egemonia debbono essere in grado di sanare all'interno dello Stato nazionale industriale le cinque fratture di Rokkan, ovvero tra centro-periferia, stato-Chiesa, urbano-rurale, operai-proprietari, internazionale-nazionale; le soluzioni stabili delle fratture prodotte nella società dalla modernizzazione instaurano le egemonie storiche

quattro condizioni delle egemonie storiche: (1) la classe egemonica deve riuscire a promuovere la formazione di uno spazio pubblico produttivo, capace di mediare tra le istanze “apocalittiche” (sì o no, la vita o la morte) e le istanze “utilitaristiche” (più o meno, meglio - peggio), ovvero capace di trasformare i dissidi (conflitti sui valori ultimi, le visioni del mondo) in disaccordi; (2) la classe che aspira all'egemonia politica deve riuscire a costruire uno stato sociale sufficientemente efficace da conciliare l'orientamento predominante all'innovazione, con la ricerca della stabilità che caratterizza la vita individuale ed associata; (3) i gruppi che aspirano all'egemonia debbono riuscire a governare la postindustrializzazione della società, cioè, la transizione della società dallo Stato industriale verso un sistema postindustriale (postfordista, postmoderno) basato sulla produzione delle conoscenze e la loro accessibilità di massa, sulla flessibilità a tutti i livelli e su investimenti massicci nel capitale umano; (4) i governi debbono riuscire a risolvere le tensioni, contraddizioni e crisi di incompatibilità, tipiche delle società ad alta differenziazione funzionale.

Formula riassuntiva: le egemonie moderne traggono la loro legittimità dal successo che le loro proposte hanno avuto, agli occhi della maggioranza, nel processo di ricostruzione dell'ordine sociale, messo in crisi dal processo di industrializzazione. Le egemonie delle classi incapaci di dare una risposta a questa questione si svuotano, diventano inattuali.

Le egemonie si svuotano creando un vuoto di supremazia culturale e di potere

Le parole della politica che coprono il vuoto di potere e le parole che lo svelano – il confronto tra il lessico fine anni settanta e il lessico verde

Politica significa che una parte della società aspira a rappresentarla tutta (ed è vero in certe circostanze!)

Esempi dei campi politici – la politicizzazione dell'esposizione del Crocifisso

Approfondiamo a scelta uno dei tre esempi dei campi politici distorti: li distorce l'elusione della questione di (s)fondo cui rimandano (l'illegalità svelata da Tangentopoli era "legittima" nella società italiana, la DC traeva il consenso dalla sua tradizione a-stalistica e a-legale che rinnega invece "sul cadavere di Moro", la domanda utilitaristica di flessibilità del mercato di lavoro, accettata dal sindacato come conseguenza della globalizzazione, rifiutata invece sul piano etico-politico come massacro dei diritti dei lavoratori)

I tre fondamenti della cultura riformista

Le cause del deficit di cultura riformista in Italia: la crisi cronica del civismo, la scarsa leggibilità dell'identità nazionale, la retorica fondamentalista che invade la lotta politica

Il concetto forte di attualità nelle società moderne in cui il futuro è molto diverso dal passato e deve dunque essere governato in riferimento a "progetti che rifondano la società"

Le conseguenze della differenziazione funzionale

CAPITOLO II

EGEMONIE / GOVERNI

That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness.

Thomas Jefferson, *Declaration of Independence USA*
(In Congress, July 4, 1776)

1. I costi dell'essere governati

La società come rete di poteri (più o meno) deboli

Italo Calvino descrive, nelle sue “Città invisibili”, anche la città di Ersilia e i suoi strani abitanti.

“A Ersilia, per stabilire i rapporti che reggono la vita della città, gli abitanti tendono dei fili tra gli spigoli delle case, bianchi o neri o grigi o bianco - neri a seconda se segnano relazioni di parentele, scambio, autorità, rappresentanza. Quando i fili sono tanti che non ci si può più passare in mezzo, gli abitanti vanno via: le case vengono smontate; restano solo i fili e i sostegni dei fili. Dalla costa di un monte accampati con le masserizie i profughi di Ersilia guardano l'intrico di fili tesi e pali si innalza nella pianura. E' quello ancora la città di Ersilia e loro sono niente.”

I fili di diverso colore che segnano i rapporti tra gli abitanti di Ersilia sono una buona immagine della *sociologia* politica, di una disciplina cioè che cerca di rendere visibile l'intrico di rapporti sociali, economici, di sangue, di paura e di condizionamento reciproco tra gli individui e tra i gruppi che “reggono la vita della città” per descrivere i modi in cui quest'intrico condiziona la formazione e l'esercizio del “potere politico”. Definiamo come *politico* il potere di una parte della società di prendere legittimamente le decisioni vincolanti per tutta la società. Queste relazioni condizionano radicalmente le nostre possibilità di vita costituendo una rete nelle cui maglie la politica, nelle sue forme istituzionalizzate, viene effettivamente esercitata. La sociologia politica tematizza le conseguenze che i diversi intrecci tra questa rete di relazioni sociali hanno sulle forme, i limiti e l'efficienza del potere politico in una data società.

Con la politica nelle sue forme istituzionalizzate, come sono ad esempio i partiti politici, i consigli regionali, le assemblee legislative o le elezioni, non veniamo a contatto molto spesso, a meno che non tentiamo una carriera politica. Tutti i giorni però siamo immersi in quell'intrico di rapporti in cui a volte ci muoviamo con difficoltà, i rapporti con gli altri ci sembrano sabbie mobili, una ragnatela paralizzante, altre volte invece ci sentiamo rassicurati e sostenuti da questa rete di fili.

In ogni caso cerchiamo continuamente di avere un qualche potere (più o meno debole) su qualcuno (a volte almeno su noi stessi, come quando ad esempio cerchiamo di smettere di fumare) o per influenzare le sue decisioni o per ottenere vantaggi. “Se fai questo, non ti voglio più vedere” - ci dice un amico spingendoci così a rinunciare a perseguire certi scopi. “Ho smesso di andarci, perché mia moglie mi ha detto che se continuavo mi lasciava” - diciamo ad esempio per giustificare un comportamento nuovo. Se ad esempio vogliamo essere assunti da un'impresa, dobbiamo rispondere ad un questionario o sottoporci a degli esami; questo è una forma di potere. Se diamo molta importanza al raggiungimento di un fine nella vita e se il nostro successo dipende in misura determinante dall'opinione di una persona che richiede da noi in cambio una qualche compensazione; questo è un'altra forma di potere. Il bisogno del denaro, dello status sociale adeguato, il bisogno di essere riconosciuti come membri di un gruppo o di essere rispettati in un certo ruolo, sono tutti bisogni che ci trascinano dentro una rete di poteri deboli e meno deboli, di asimmetrie, di opportunità e di vincoli, che nel loro insieme formano quello che indichiamo con la parola generica “potere”.

Sulla scia degli studi di Crozier (ad esempio 1978) assumo a punto di partenza di una definizione del potere le seguenti tre generalizzazioni:

(i) *tutti* gli attori dipendono, nel perseguire i loro obiettivi, dalle circostanze che non controllano;

(ii) *tutti* gli attori cercano di diminuire questa dipendenza;

(iii) *tutti* gli attori cercano di scambiare la propria capacità di diminuire il grado d'incertezza circa le circostanze da cui gli altri dipendono nel perseguire i loro obiettivi per potere e influenza.

Chi è in grado di diminuire la nostra incertezza circa queste circostanze, chi riesce a controllarle, può trasformare questa sua capacità in un potere su di noi.

Possiamo schematizzare (Blau 1964, 124) le condizioni da cui dipende il potere e l'indipendenza in questa sequenza di passi:

Per conservare la propria indipendenza l'attore *A* può:

(i) ricambiare il servizio che l'attore *B* gli offre, o

(ii) rivolgersi altrove, o

(iii) usare la forza contro di lui o

(iv) fare a meno del servizio offerto.

Queste azioni sono possibili solamente a condizione che:

(i) l'attore *A* possieda le risorse sufficienti, o che

(ii) l'attore *B* non abbia il monopolio del servizio, o che

(iii) l'uso della forza non è arbitrario o che

(iv) sia capace di rinunciarvi.

In mancanza di queste condizioni, bisogna accettare la subordinazione al potere dell'altro.

Il "buon governo"

Giovanni Sartori definisce il potere politico in termini di capacità di prendere decisioni collettive vincolanti, per sottrarsi alle quali un individuo dovrebbe affrontare costi molto alti:

"Finché un sistema politico tiene, i comandi prevalenti e vincolanti *erga omnes* sono e restano i comandi emanati da sedi politiche. Soltanto le decisioni politiche – non importa se sotto forma di leggi o meno – si applicano con forza cogente alla generalità dei cittadini. E se per decisioni collettivizzate si intendono quelle decisioni sottratte alla discrezionalità dei singoli, allora le decisioni politiche possono essere *definite le decisioni collettivizzate sovrane* alle quali è più difficile sottrarsi, sia per la loro chiusura territoriale come per la loro intensità coercitiva" (1979: 208).

Ora, le decisioni politiche o *collettivamente vincolanti* sono necessarie per garantire efficacemente la disponibilità dei beni pubblici e la gestione delle risorse comuni. Nessuna società è anarchica, in ognuna troviamo qualche forma di potere politico.

Definiamo dunque il potere politico esercitato da un governo in questo modo: si tratta del potere di una minoranza di prendere, con il *consenso* della maggioranza, le decisioni vincolanti per tutti i membri di una collettività. Queste decisioni sono sanzionate dall'apparato statale che ha il monopolio dell'uso legittimo della forza. La parola "consenso" rimanda al concetto di "egemonia" che abbiamo discusso nel capitolo precedente; ogni consenso presuppone l'egemonia di certi valori nella società, l'autorità egemonica di certe classi, delle loro idee, dei loro valori ed interessi.

Perché abbiamo bisogno delle decisioni collettivamente vincolanti e dunque di un governo?

L'utilità di un governo consiste nel garantire le condizioni che premettono alla gente di conservare la propria indipendenza. Nella *Dichiarazione dell'Indipendenza americana* viene definito in modo particolarmente chiaro ciò che rende un potere politico "buon governo": i governi vengono "istituiti" dagli uomini per garantirsi l'uguaglianza, la vita, la libertà, la propria felicità, ovvero la possibilità di perseguire i propri fini. Questi fini giustificano l'istituzione dei governi costituendo nel loro insieme qualcosa che potremmo chiamare "qualità della struttura sociale", cioè le condizioni che massimizzano la probabilità che noi perseguendo i nostri scopi nella società rimaniamo indipendenti. Le strutture sociali senza la protezione di un "buon governo" danno invece luogo allo sviluppo dei poteri occulti enormi che ci tolgono ogni libertà reale. In ogni società molto diseguale ad esempio per sottrarsi all'asservimento bisogna affrontare sacrifici insostenibili per "l'uomo medio" – come ad esempio quelli che dovrebbe sostenere chi vuole sottrarsi ai poteri mafiosi in certe regioni meridionali.

Lo schema di Blau mostra che possiamo conservare la propria indipendenza solamente in quella società in cui le risorse sono ragionevolmente distribuite, vi sono barriere efficienti alla formazione dei monopoli, l'uso della forza è regolato da leggi efficaci e legittime, vi è una cultura che ci permette di avere un distacco dai nostri bisogni – vi sono barriere alla manipolazione delle masse.

Il primo e fondamentale fine di ogni "buon governo" è quello di assicurare a tutti queste quattro condizioni:

- (i) garantire una redistribuzione delle risorse ispirata al principio di uguaglianza;
- (ii) impedire la formazione dei monopoli in tutti i campi;
- (iii) mantenere uno stretto monopolio dell'uso della forza;
- (iv) diffondere un'educazione basata sui valori di autocontrollo e di autonomia.

L'insieme di queste condizioni costituiscono la "qualità della struttura sociale" che è un "bene pubblico radicale"; un "buon governo" ridistribuisce le risorse dall'alto verso il basso, impedendo i monopoli e l'uso arbitrario della forza e garantendo a tutti i cittadini l'accesso alla cultura in un senso molto largo.

I beni pubblici e le risorse comuni

Più di trenta anni fa il biologo G. Hardin pubblicò nella rivista *Science* una riflessione intitolata *Tragedy of Commons*, ovvero "tragedia delle terre comunali" che analizzeremo più a fondo più tardi. Egli riporta un esempio tratto dalla storia della Scozia del Settecento: i pastori hanno il diritto di far pascolare le pecore in un terreno comunale che può nutrire, solamente un numero limitato di pecore; superato questo numero, le pecore provocano un disastro ecologico, per cui la vegetazione scompare e il terreno si riduce a deserto. In assenza di un vincolo esterno, tutti i pastori vogliono far pascolare sul terreno comunale il maggior numero possibile di pecore, provocando così il disastro che li rovina tutti.

Dalla «tragedia delle terre comuni» dobbiamo trarre questa lezione: senza un governo in grado di costringere i pastori, in nome del bene comune, a mantenere il numero di pecore ammesse al pascolo comunale a un livello ottimale, verrà distrutto un bene comune essenziale.

Vent'anni dopo l'autore corregge la sua teoria in questo modo:

"To judge from the critical literature, the weightiest mistake in my synthesizing paper (*The Tragedy of Commons*) was the omission of the modifying adjective "unmanaged." In correcting this omission, one can generalize the practical conclusion in this way: "A 'managed commons' describes either socialism or the privatism of free enterprise. Either one may work; either one may fail..." But with an unmanaged

commons...: As overuse of resources reduces carrying capacity, ruin is inevitable." With this modification firmly in place, "The Tragedy of the Commons" is well tailored for further interdisciplinary syntheses."

Generalizziamo la lezione di G. Hardin: nel mondo di risorse limitate, è necessario un governo, l'anarchia è *self-destructive*. E questa è una giustificazione universale della preferenza per il governo rispetto all'anarchia. L'anarchia infatti è una condizione in cui i beni pubblici essenziali non possono essere garantiti in modo ottimale.

Possiamo classificare i beni secondo la tabella seguente.

DIVISIBILITA'
(sottrazione attraverso il consumo)

		<i>Bassa</i>	<i>Alta</i>
ESCLUDIBILITA'	<i>Difficile</i>	bene pubblico	risorse comuni
	<i>Facile</i>	bene da club	beni privati

I beni privati possono facilmente essere divisi e forniti a quote, secondo quando gli utenti hanno pagato escludendo senza difficoltà i non paganti; i beni pubblici sono invece indivisibili, non vengono consumati attraverso il consumo ed è difficile escludere gli altri dal loro consumo – ad esempio la luce del faro e l'aria pulita di una città; le risorse comuni sono “destruibili attraverso il consumo” ma è difficilmente legittimabile l'esclusione degli altri dal loro uso (pensiamo ad esempio agli oceani, i paesaggi, le strade pubbliche, i parcheggi liberi); i beni da *club* sono quelli che permettono una facile esclusione di altri potenziali consumatori ma non sono facilmente divisibili.

Il governo deve produrre e difendere i beni pubblici e gestire le risorse comuni per impedire la loro distruzione (i beni da club sono invece “consumo elitario”).

Si potrebbe dire forse che la caratteristica più importante della società postindustriale consiste nel fatto che tutti i beni pubblici stanno diventando risorse comuni – il clima, l'aria, la terra, l'acqua. La tarda modernità in cui viviamo trasforma tutto in una decisione umana – la natura, la religione, l'identità, tutto il bios vengono oggi scelti secondo certi principi razionali (scientifici). L'uomo è così condannato ad essere un “custode della Terra”, una sua decisione sbagliata può distruggere il clima sulla Terra o avvelenare l'acqua potabile. Alle due caratteristiche classiche dei beni pubblici aggiungiamo oggi una terza caratteristica l'esauribilità ontologica - ad esempio la vita sul pianeta Terra è una risorsa comune che può essere distrutta dalle decisioni politiche sbagliate dei paesi più ricchi.

I pascoli comunali, i parcheggi, le aree di pesca, le aree alpine, gli spazi urbani, fino ai problemi legati all'utilizzazione di internet sono i casi di “risorse comuni” più studiati. Il clima ad esempio sta emergendo come un tipo radicale di risorsa globale comune. Le risorse comuni si distinguono dai beni pubblici per il fatto di essere “consumati in rivalità” e “distrutti attraverso un

consumo eccessivo”, ovvero l'utilizzazione da parte di una persona ne sottrae una quota diminuendone la disponibilità per un altro – a differenza ad esempio di un faro o di una rete *wireless* che sono beni pubblici puri nel senso che l'utilizzazione da parte degli uni non ne diminuisce la disponibilità per un altro.

Le risorse comuni distinguono dai beni privati il fatto che è difficile limitare “legittimamente e a costi sostenibili” il loro consumo all'interno di una collettività; non possono però neanche essere definiti beni pubblici, in quanto per i beni pubblici vale *ex definitione* che l'utilizzazione di questi beni da parte di un individuo è indifferente rispetto alla loro fruizione da parte di altri fruitori interessati.

“Si tratta quindi di un concetto che condivide alcune caratteristiche con entrambi i tipi di beni. Esso si riferisce a ogni risorsa, naturale o artificiale, sfruttata in comune da più utilizzatori, dove i processi di esclusione dall'uso dei potenziali beneficiari sono difficili e/o costosi, anche se non necessariamente impossibili, e che viene denotato con l'appellativo di risorse comuni)” (cf. Bravo, 2001).

Approfondiamo la questione dei beni (o i mali) pubblici. Si tratta di beni che hanno due caratteristiche essenziali – la *jointness of supply* e la *non excludability* (cf. Samuelson 1954), ovvero

- (i) l'impossibilità di fornirli “a quote” in proporzione, ad esempio, a quanto il consumatore ha pagato;
- (ii) l'impossibilità di escludere gli altri dal loro consumo.

Tutti i beni pubblici sono oggi, nella società postindustriale, in qualche misura limitati, per cui richiedono investimenti e protezione che non possono essere forniti dal mercato (a nessun imprenditore privato converrebbe produrre beni indivisibili e dal cui consumo non può essere a costi accettabili escluso chi non paga).

L'aria pulita di una città è un esempio di bene pubblico, mentre il buco nell'ozono è un esempio di male pubblico. Si tratta di beni (o mali) che sono utili (o nocivi) per tutta la collettività, ma che non conviene a nessuno produrre privatamente, perché l'impossibilità di escludere qualcuno dal loro consumo (o effetto nocivo) e l'impossibilità di fornirli per quote rende la loro produzione non redditizia in regime di mercati privati. I beni pubblici essenziali sono non solo la difesa del territorio, l'instaurazione dei sistemi di comunicazione o dell'igiene di massa; sono beni pubblici anche le leggi, la trasparenza dei processi legislativi, lo spazio pubblico libero e produttivo, la diffusione dell'istruzione, la fiducia reciproca ecc. Nelle società del rischio in cui viviamo, ha acquisito un'importanza decisiva la lotta contro i mali pubblici. Proprio la rilevanza che il concetto di male pubblico ha acquisito è la dimostrazione più evidente che i beni pubblici debbono essere considerati semplicemente “risorse comuni”.

I governi servono per garantire i beni pubblici e per gestire le risorse comuni

Il potere politico in senso generale è la capacità del governo di (i) prendere, con il consenso della maggioranza, le decisioni collettivamente vincolanti, volte a garantire alla collettività un livello adeguato di efficienza nella produzione e distribuzione dei beni pubblici essenziali e la gestione “giusta” delle risorse comuni; e (ii) la capacità di imporre sanzioni sufficienti per rendere queste decisioni effettive.

Per garantirsi la disponibilità ottimale dei beni pubblici e la gestione razionale delle risorse comuni le collettività devono essere in grado di promuovere la formazione di una *leadership*, ovvero di una minoranza che prende, a costi decisionali sostenibili, le decisioni

vincolanti per tutti, senza le quali i beni pubblici non possono essere garantiti. La disponibilità dei beni pubblici e l'accesso ad essi da parte di tutta la popolazione è la condizione della sopravvivenza della società come un tutto, e il contenuto sostanziale della cittadinanza. E' una caratteristica specifica della globalizzazione il fatto che l'utilità dei beni privati, il loro stesso valore d'uso, dipende in misura crescente e radicale dalla qualità del governo dei beni pubblici raggiunta in una data società.

Mancur Olson, l'autore dell'importante libro *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups* (1965), illustra la relazione tra la garanzia dei beni pubblici e la politica con un esempio preso in prestito dalla storia dell'impero cinese. Si racconta in Cina che la gente nelle province flagellate dal banditismo accettava di buon grado i banditi stanziali, mentre temeva i banditi nomadi. Un bandito stanziale prelevava una parte del reddito del popolo che si trovava sotto il suo dominio ma in cambio garantiva l'ordine e la certezza in quanto aveva il monopolio del furto sul proprio territorio. Il fatto che nessun altro poteva rapinare i cittadini era paradossalmente un "bene pubblico".

La morale di questa storia è semplice: se per "efficienza sociale" intendiamo la capacità di instaurare nella società le condizioni di coordinazione e di cooperazione tra gli individui, la sicurezza, l'ordine, la protezione rendono la società nel suo complesso più efficiente; la gente preferirà l'autocrazia all'anarchia, se l'autocrazia sarà in grado di garantire questi beni pubblici.

"Se il bandito stanziale monopolizza con successo il furto nel proprio dominio, le sue vittime non devono preoccuparsi del furto da parte di altri. Se egli ruba solo attraverso una tassazione regolare, i suoi sudditi sanno che, dopo aver pagato il tributo, ciò che rimane della propria produzione, resta di loro proprietà. Così, la monopolizzazione razionale del furto, confrontata con ciò che avviene in un ambiente anarchico, dove il furto è un'eventualità sempre presente, aumenta enormemente la probabilità che un individuo sia in grado di difendere il capitale accumulato. Dopo aver pagato l'aliquota d'imposta pattuita, ogni individuo ha ragionevolmente buone probabilità di riuscire trattenere qualsiasi ricchezza abbia accumulato. Questo aumenta notevolmente l'incentivo a risparmiare e a investire. Poiché tutte le vittime del bandito stanziale costituiscono, per lui, una fonte di reddito fiscale, egli sarà incentivato ad impedire che altri uccidono o mutilino i suoi sudditi. La monopolizzazione del furto e la protezione dei soggetti che producono le tasse elimina l'anarchia." (M. Olson, 1994, 47).

Quest'esempio illumina due punti.

Il primo punto è che lo stato di anarchia è un male terribile per cui i cittadini preferiscono il governo di un autocrate allo stato di anarchia. Il governo anche di un bandito è preferibile, agli occhi dei più, all'incertezza propria dello stato di anarchia che paralizza ogni possibilità di essere padroni del proprio futuro degli individui. Le destre hanno sfruttato del resto molte volte nella storia dei paesi europei questa paura giustificata dell'anarchia per offrire un governo autoritario – quasi sempre con successo. Ricordiamo una delle tesi cui giunge la ricerca di Banfield sul familismo amorale: *in una società di familisti amorali i deboli sono favorevoli ad un sistema in cui l'ordine sia mantenuto con la maniera forte.*

Ecco l'opinione di un familista amorale riportata da Banfield:

"I fascisti dicevano di voler comandare su tutti. Non c'era libertà di parola, ma Mussolini era un buon amministratore. I fascisti erano brutta gente, ma quando c'erano loro si poteva mandare in giro anche un bambino senza che gli succedesse niente. Adesso bisogna camminare con una mano sul portafogli e una sul cappello se non si vuole essere derubati di tutto. I fascisti volevano una vita migliore per i contadini. C'era la giornata di otto ore e un salario fisso. Se un padrone vi faceva lavorare dieci ore potevate andare all'ufficio del lavoro e quello era costretto a pagare il giusto salario."

Questa accondiscendenza verso la tirannia "utile" si spiega per il fatto che nella società in cui (i) il familismo amorale è la norma dominante e (ii) l'etica familista rende improbabile un'azione collettiva, l'unico modo efficiente per rendere disponibili i beni pubblici è la tirannia.

Il legame tra un'etica familista e l'inefficienza della democrazia è un tema messo in luce da R. Putnam nelle sue ricerche sulla democrazia italiana (1993).

Il secondo punto riguarda un bene pubblico come "legge ed ordine". Questo non può essere facilmente instaurato, almeno nelle società molto grandi, mediante l'interazione spontanea tra gli individui, mediante una contrattazione basata sul vantaggio reciproco, ma solamente costituendo un governo o accettando un governo. Instaurare le condizioni di cooperazione tra i cittadini per realizzare un bene pubblico è un'impresa che comporta costi che ai singoli individui non conviene mai affrontare.

Il bene pubblico che chiamiamo "legge ed ordine" consiste nell'accettazione, da parte di un individuo, di una limitazione delle proprie possibilità d'azione in vista dei benefici che gli derivano dal fatto che tutti gli altri individui faranno lo stesso. La legge dunque è un bene pubblico puro, a consumo collettivo: un individuo ne trae il massimo profitto quando tutti gli altri partecipano alla sua produzione.

"L'accettazione della legge da parte dell'individuo è il costo che egli paga in quanto partecipa ad un contratto globale giuridico - sociale stipulato con gli altri membri della comunità presi come un'unità. Dal punto di vista privato e dall'utilità personale, ogni limitazione del comportamento individuale è un male. Ma le persone razionali accettano tali limitazioni in cambio dei beni costituiti dall'accettazione delle leggi da parte degli altri. Questo comportamento degli altri genera dei beni grazie all'ordine, alla sicurezza o alla stabilità che si può ragionevolmente prevedere si manifestino nel sistema di scelte dell'individuo. Se le altre persone rispettano i limiti fissati da leggi o regole e se questi limiti sono noti a tutti, l'individuo può prendere le proprie decisioni private in un ambiente relativamente prevedibile e socialmente stabile (Buchanan, 1978, 35-36).

In linea di principio possiamo dire che l'efficienza di un governo democratico dipende, nella misura superiore ad ogni altro sistema politico, dal senso civico, dalla "civicness", dalla "civic culture" (cf. Almond, Verba 1960), ovvero dalla qualità della comunità cui si appartiene. E questa consiste principalmente nella propensione collettiva ad instaurare l'ordine e rispettare le leggi come un bene pubblico. Beni pubblici fondamentali nelle società industriali sono ad esempio "legge ed ordine", accesso alle informazioni, trasparenza delle decisioni pubbliche, la divisione dei poteri ecc.

La domanda di beni pubblici deve venir soddisfatta dal potere politico in qualche misura in ogni società, visto che il deficit di beni pubblici causerebbe gravi crisi sistemiche. Essa assume a volte un carattere d'emergenza, ad esempio nel caso di mutamenti repentini dell'ambiente interno od esterno, oppure di aggressione straniera. L'uragano che ha colpito recentemente ha messo in luce le conseguenze di un deficit esteso dei beni pubblici non solo materiali – le dighe – ma anche sociali come solidarietà.

Quali sono i beni pubblici e le risorse comuni che bisogna garantire con più urgenza nelle società industriali avanzate?

Il filosofo Hans Jonas, nel suo libro *Il principio responsabilità - un'etica per la civiltà tecnologica* (1990), solleva una questione radicale: un potenziale autocrate che agisse per difendere il bene pubblico supremo – la vita sul pianeta – dovrebbe essere preferito al governo democratico, data l'urgenza del compito di fermare i processi irreversibili che minacciano la vita sulla Terra. L'imperativo categorico che ci comanda "di combattere contro un male pubblico assoluto con tutti i mezzi" giustifica anche l'imposizione autocratica di una nuova agenda politica, dove le priorità sono radicalmente ridefinite rispetto all'agenda politica degli Stati industriali che considera la crescita economica come la priorità assoluta.

La preferenza per il governo

Per capire la preferenza della maggioranza per l'*archia* – ovvero il governo – anziché per l'*an-archia* ricordiamo brevemente il teorema di Coase che è una delle dieci parole del nostro

minidizionario della globalizzazione (il capitolo VII). Il suo nucleo è semplice: le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra gli attori sociali non possono essere instaurate gratuitamente. I costi della cooperazione tra gli uomini sono spesso invisibili e per questo considerati nulli dagli economisti. Immaginiamo ad esempio un gruppo di dieci persone che vuole andare al cinema. Devono scegliere il film e l'orario ma la scelta risulta complicata: alcuni preferiscono i film d'azione, altri i film d'arte, alcuni ancora debbono prendere l'ultimo treno per la loro cittadina. La negoziazione può essere così complicata che il gruppo si divide in due o in tre. Immaginiamo però che vogliono rimanere insieme, che andare al cinema tutti e dieci è per loro un bene, un valore che non vogliono perdere. A un certo punto perdono la pazienza decidendo di affidare la decisione ad uno di loro – “decidi tu per tutti noi altrimenti non decideremo mai” – diranno ad esempio. E questo è un esempio di gruppo in cui si manifesta la preferenza per il governo (o per la tirannia si direbbe anche se il caso è marginale).

Le conseguenze di questa breve considerazione? Quando i costi della transazione, del coordinamento sociale, del reperimento e della valutazione delle informazioni sono alti, la razionalità delle scelte individuali dipende dal quadro istituzionale – dove decide un governo si va al cinema insieme, dove vige la negoziazione spontanea ci si frammenta. Ora i beni pubblici essenziali possono essere garantiti e protetti solamente dalla cooperazione di tutti i cittadini; nelle società in cui i costi di cooperazione sono troppo alti, la distruzione o produzione sub-ottimale di questi beni costituisce un pericolo che molti vogliono evitare ad ogni costo – persino preferendo, ad esempio, la tirannia. Il governo democratico è un bene pubblico, un'istituzione che permette di abbattere i costi della cooperazione senza annullare la volontà dei cittadini.

In costi di questo genere incorre ogni attore che cerca di agire razionalmente in una società fatta di individui e di gruppi che hanno dei progetti d'azione diversi tra di essi e hanno il diritto per realizzarli. Questi costi variano con l'evoluzione della cultura politica di un paese e anche in dipendenza degli sviluppi tecnologici - l'informatizzazione della società abbate i costi di reperimento delle informazioni in alcuni contesti in modo talmente radicale da trasformare tutto un settore di attività. In contesti socio-politici caratterizzati dai costi di negoziazione troppo alti o dove si manifesta un forte deficit di aspettative positive di cooperazione da parte degli altri (di capitale sociale pubblico), i costi transazionali saranno preventivamente considerati così alti che la maggioranza avrà una preferenza netta per la tirannia – l'unico modo di come assicurarsi i beni pubblici.

I costi del governo

Il governo, abbiamo detto, è necessario per garantire un livello di produzione, di distribuzione e di protezione dei beni pubblici tale da rendere possibile la sopravvivenza della società come un tutto; inoltre, nella nostra epoca segnata dalla crisi ecologica, il governo deve garantire l'eliminazione o l'attenuazione dei mali pubblici – come i rischi ambientali.

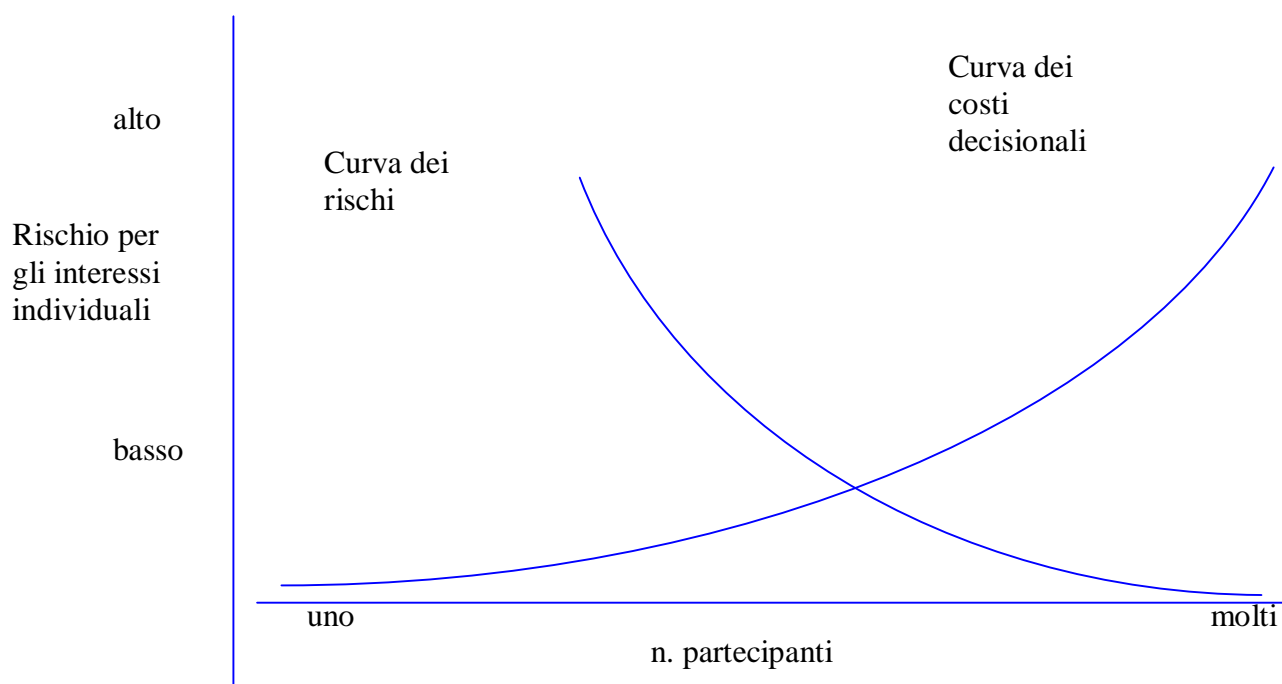
La politica può essere dunque definita, nel senso più generale, come la competizione tra i gruppi specializzati (*partiti politici*) per avere il diritto di imporre *legittimamente*, ovvero con il consenso della maggioranza, a tutti i membri di una collettività le decisioni vincolanti, che riguardano la produzione e la protezione dei beni pubblici. Il potere politico si distingue da un semplice uso del potere per raggiungere i propri fini per il fatto che avanza la *pretesa di rappresentare gli interessi collettivi*, ovvero i valori e gli interessi della maggioranza significativa dei cittadini. Questa pretesa deve avere un fondamento - o ideale o utilitaristico - per essere riconosciuta come legittima da una parte rilevante della popolazione. Ricordando il concetto di egemonia possiamo dire che la legittimità nasce sempre dalla difesa o dalla contestazione di un'egemonia storica (ad esempio i partiti liberali contro i partiti ispirati all'ideale di uguaglianza).

L'utilità del potere politico consiste nella possibilità di sostituire *molti* con *pochi*, o addirittura “tutti” con “uno”, nel processo di assunzione delle decisioni collettivamente vincolanti che riguardano i beni (o i mali) pubblici per ridurre i costi in termini di tempo e di

punti di vista che il decisore è obbligato a prendere in considerazione prima di decidere. Questa sostituzione è necessaria per rendere il processo decisionale sostenibile ed efficiente. Le decisioni di “pochi” o di “uno” diventano leggi cogenti, ovvero inderogabilmente vincolanti per tutti i cittadini e ciò con il consenso dei più. Dato che empiricamente possiamo verificare che “le collettività agiscono quasi esclusivamente mosse da una leadership” (Schumpeter, 1955, 253), la inesauribile capacità d’azione, che i teorici della democrazia attribuiscono alle masse, è un assunto del tutto irrealistico. Il potere politico è legittimo nella misura in cui il potere dei pochi di decidere per molti è difeso da questi molti, perché ritengono questa asimmetria vantaggiosa per loro. Le minoranze specializzate nell’esercizio del potere politico sono una costante antropologica, le differenze concernono solamente le condizioni alle quali “pochi” si sostituiscono a “molti” con il consenso più o meno esteso di questi “molti”.

Naturalmente nessun potere è sostenuto da un consenso pieno, tra “molti” su cui “pochi” esercitano il loro potere, vi saranno sempre i “disobbedienti”, i “contestatori”, che negano la legittimità al potere politico considerandolo mera “violenza oligarchica”.

Dagli studi di Buchanan e Tullock (1962) sulla fondazione logica delle scelte democratiche possiamo derivare il seguente schema (cf. Sartori 1974):



Lo schema illustra “i costi e i rischi del governo per i cittadini”. Ogni sostituzione di “pochi” a “molti” nel processo decisionale riduce certamente i costi decisionali – porta al risparmio di tempo e di risorse che possono essere impiegate in un modo più utile. Quanto più grande è l’asimmetria tra “pochi” e “molti”, tanto più grande è il risparmio di tempo e di risorse nel processo decisionale. Vale anche però che tanto più grande è l’asimmetria tra “pochi” e “molti”, tanto più grande è il rischio che le decisioni di “pochi” vincolanti per “tutti” vengano prese senza riguardo agli interessi di “molti”, nell’esclusivo vantaggio, cioè, della minoranza governante e dei suoi alleati.

La curva dei costi decisionali è direttamente proporzionale al numero dei partecipanti: minore è il numero di coloro che partecipano al processo decisionale, minori sono i costi

decisionali; maggiore è il numero di coloro che vi partecipano e maggiori sono i costi che dobbiamo affrontare per prendere una decisione.

La curva dei rischi è *viceversa* inversamente proporzionale al numero di partecipanti: se ciascuno di noi ha il diritto di veto, i rischi sono nulli, aumentano man mano che diminuisce il numero di coloro che hanno il diritto di veto, ovvero di partecipare effettivamente alla decisione. Naturalmente si pone il problema dell'uso demagogico del referendum che consiste nel mobilitare le masse contro decisioni politiche ad alto contenuto di conoscenza specializzata in base a stereotipi nazionalistici, sociali o morali.

Questioni di legittimità

Le decisioni collettive vincolanti si prendono a nome di tutti ma non con il consenso di tutti. Con il termine "questione di legittimità" indichiamo l'insieme di problemi attinenti alla pretesa del governo di avere il consenso di coloro su cui viene esercitato il potere di decidere "per tutti". I "molti" danno il consenso al potere dei "pochi" di decidere per loro, perché riconoscono che

(i) una leadership è necessaria dato che l'esperienza ci insegna che le azioni collettive spontanee sono poco probabili e poco efficienti;

(ii) i pochi attori deputati a decidere pretendono "a ragione" di rappresentare la collettività intera, ovvero, più realisticamente, gli interessi di questi pochi vengono visti come rappresentativi degli interessi della maggioranza rilevante dei cittadini.

Il termine "legittimità" si riferisce dunque in tutte le sue assunzioni alle ragioni (possono essere immagini, simboli, formule magiche, narrazioni, stereotipi, conoscenze scientifiche) che invociamo per sostituire "pochi" a "molti" con il consenso di questi molti.

Possiamo distinguere tra due concezioni prevalenti di legittimità: quella *partecipativa* e quella *autoritaria*. La prima vede nella partecipazione alle decisioni del maggior numero possibile di cittadini la fonte principale di legittimità; la seconda vuole invece garantire la legittimità delle decisioni sulla base di un'autorità particolare derivata, ad esempio, dalla religione (teocrazia), dalla competenza (tecnocrazia), dalla superiorità o eccellenza (aristocrazia – il governo dei migliori), dalla morale (il governo dei giusti), o addirittura dalla sfera giuridica (il governo dei giudici in Italia durante Tangentopoli).

La concezione autoritaria di legittimità si preoccupa della qualità di quei "pochi" che governano e dei modi in cui questa qualità deve essere garantita, rappresentata politicamente o comunicata a "molti" che sono governati – "la democrazia è un'ingiustificata estensione della statistica" ha detto un sostenitore della concezione autoritaria della democrazia, Jorge Luis Borges. La concezione partecipativa si preoccupa invece dell'apertura crescente delle decisioni politiche al numero sempre maggiore di cittadini che prendono delibere basate su argomentazioni e giudizio indipendente. Nella società industriale di massa alcuni rischi comunque crescono con il crescere del numero di coloro che partecipano alle decisioni, solitamente indichiamo questi rischi con l'espressione "demagogia", e questo è un argomento a favore della concezione autoritaria di legittimità nella società industriale di massa.

La legittimità di un potere politico non dipende solo dall'intensità e dall'estensione della partecipazione democratica al processo decisionale (concezione partecipativa) o dalla qualità dei pochi competenti, giusti, fedeli (concezione autoritaria); una condizione decisiva per cui un potere possa venir considerato legittimo, è anche la sua natura *non-integralista*, ovvero il fatto che è limitato, che non invade tutte le sfere della vita dei governati, particolarmente quelle sentite, ad esempio, "intime" o "soggette alla sovranità della coscienza personale". Una tale invasione provocherebbe, infatti, inevitabilmente e sempre atti di resistenza o di rivolta di massa, almeno nel contesto delle civiltà individualistiche di origine greco – cristiano - illuminista. L'insieme dei limiti imposti al potere dai cittadini si chiama "costituzione" e i processi sociali

mediante cui un popolo si dà una costituzione sono un aspetto fondamentale della sociologia politica e della storia politica.

Il potere *politico* è il potere di “pochi” di imporre *legittimamente* decisioni vincolanti a tutti i cittadini di uno Stato o a coloro che vivono sul territorio sotto la sovranità di questo potere; la politica è dunque una lotta per la conquista del potere di prendere decisioni collettive e sovrane. Sovrane sono le decisioni rese *effettivamente* vincolanti per tutti; è questa capacità di coercizione che indichiamo con la parola “sovranità”. In uno Stato democratico la politica si presenta come una competizione regolata da norme (più o meno condivise) tra una pluralità di competitori autorizzati per il potere sovrano limitato, quello cioè, di prendere *legittimamente* le decisioni vincolanti, ed *effettivamente* cogenti, per tutti i membri di una collettività, ma nel rispetto delle sfere di libertà private e dei limiti imposti da altri poteri legittimi.

In questa nostra definizione della politica adottiamo l’approccio alla democrazia proposto da Schumpeter (1955, 240-283), che della democrazia propone una versione “realistica” partendo, cioè, dal presupposto che il popolo non dispone di punti di vista razionali su ciascuna delle questioni sorte nel corso di interazioni tra gli individui su larga scala: le collettività agiscono efficacemente quasi esclusivamente “accettando una *leadership*”. La capacità di formarla è l’aspetto che distingue un sistema di azione collettiva efficiente da uno non efficiente. La democrazia dunque può essere definita “realisticamente” come uno strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere per tutti attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare.

Ogni volta che all’interno di una collettività s’insedia una leadership stabile, ovvero ogni volta che “pochi” si sostituiscono *legittimamente* (con il loro consenso) a “molti” per prendere decisioni collettive vincolanti in un insieme definito di ambiti, si costituisce un potere politico. Il potere politico legittimato democraticamente è inoltre *ab initio* limitato, ovvero vi è un consenso sulle sfere di libera scelta individuale che nessun governo avrà il diritto di invadere.

La sostituzione di pochi a molti con il loro consenso è necessaria per garantire l’efficienza delle decisioni pubbliche; il principio di legittimità invece garantisce la rappresentatività di questi pochi, ovvero che prenderanno le decisioni vincolanti collettivamente nell’interesse di molti, non di se stessi.

2. Tre concetti-chiave: regole, spazio pubblico, scienze umane

L’ancoraggio del potere politico moderno

La politica istituzionalizzata si presenta come una competizione tra i partiti politici per il consenso degli elettori. L’aspetto più importante della politica dopo la seconda guerra mondiale è che vi hanno conquistato l’egemonia i partiti democratici, di orientamento liberal-democratico o social-democratico. Questi partiti democratici possono essere definiti attraverso il

loro ancoraggio a tre concetti di riferimento – quello di regola, di spazio pubblico e di razionalità riformista fondata sulle scienze umane.

L'ordine che il potere politico moderno vuole instaurare e promuovere è ancorato a tre concetti-chiave: quello di *regola*, di *opinione pubblica* e di *scienze umane*. L'ordine basato su regole genera certezza, l'assenza di ansia, possibilità di accesso ai beni pubblici; l'ordine basato su regole, legittimate dall'opinione pubblica e l'approccio razionale ai conflitti politici garantisce ai cittadini la possibilità di progettare il loro futuro in relativa libertà.

In primo luogo, il tratto che accomuna tutti i governi democratici è la volontà politica di introdurre *regole certe e generali* basate sul consenso della maggioranza per diminuire l'incertezza di tutti i cittadini circa le circostanze in cui questi dovranno perseguire i loro scopi. Con il termine “governo fondato su regole” indichiamo due cose diverse ma strettamente collegate, ovvero l'esercizio del potere *sub lege* e *per leges*. Un governo è *sub lege* quando il suo esercizio è sottomesso alle regole prestabilite, legittime ed protette da giudici che non hanno, essi stessi, il potere di modificarle; un governo è *per leges*, quando il potere viene esercitato esclusivamente per mezzo delle leggi, cioè attraverso l'emanazione di regole astratte e generali che impediscono ogni esercizio arbitrario del potere (cf. Bobbio, 1984, 154).

In secondo luogo, la politica nella società industriale di massa è essenzialmente una lotta per la conquista del consenso maggioritario nello *spazio pubblico*. Questa relazione essenziale del potere politico moderno allo spazio pubblico ha una sua funzione storica, quella cioè, di vincolare la *razionalità alla trasparenza* nel senso che la trasparenza delle decisioni pubbliche è una condizione della razionalità. La razionalità di una società cresce con il crescere della trasparenza, mentre la *segretezza* costituisce una limitazione grave all'uso pubblico della ragione. La storia politica della modernità è anzitutto la storia di questa relazione tra la razionalità e la trasparenza; la decisione razionale è quella che viene presa dalla collettività in regime di trasparenza, in assenza di paura, censure, diffusione di informazioni ecc.

La concezione realistica della vita politica ci porta comunque ad ammettere che il lato nascosto dell'esercizio del potere costituisce una costante nella storia degli Stati nazionali. Il giornalista Alberto Garlini, ad esempio, scrive, nella sua riflessione sulla strage di Peteano del 1972, che questa “ci insegna anzitutto che il potere non è mai solo luce, ha sempre l'oscurità con sé, poggia su un nascosto, su traffici e affari indicibili. Un nascosto che viene istituzionalizzato tramite i servizi segreti ... ci insegna ancora che i nascosti, di qualunque parte siano, hanno parentele e complicità, collaborano tra di loro ... chi agisce nell'ombra si accorda con chi agisce nell'ombra” (*Messaggero veneto*, 2/6/2002).

La trasparenza delle decisioni politiche è limitata dalla (oggi anzitutto implicita) conflittualità tra gli stati industriali e, al loro interno, tra i gruppi d'interesse e le classi sociali, per cui una concezione realistica della democrazia deve riconoscere che l'esercizio del potere politico avrà sempre “lati oscuri” a cui nessun governo razionale della società può sottrarsi del tutto.

La questione se e quando il diritto alla segretezza invocato dallo Stato o delle grandi corporazioni è legittimo, è particolarmente attuale ai tempi della globalizzazione economica che implica un'enorme asimmetria tra chi ha accesso alle informazioni segrete e chi no. Quali attori chiedono di essere autorizzati ad agire nel segreto? Anzitutto le forze armate, l'apparato burocratico, le professioni come ad esempio il medico o le imprese che vogliono impedire che la concorrenza tragga vantaggio dalle informazioni sottratte con frode. Come giudicare la legittimità del diritto alla segretezza? L'amministrazione Bush ha limitato pesantemente i diritti dei cittadini alla loro privacy, esteso il diritto dei servizi segreti di organizzare le operazioni “coperte” e limitato il diritto dei cittadini di sapere – tutto questo in nome della guerra preventiva contro il terrorismo (*Patriotic Act*). Il rapporto tra la sfera aperta ai cittadini e la sfera del segreto,

definita tale o dalla legge (segreto di Stato) o dalle pratiche in uso più o meno legali, è destinato ad essere sempre più conflittuale.

In terzo luogo, vi è una connessione essenziale tra le *scienze umane e la legittimità* del potere politico nelle società industriali moderne a forte differenziazione funzionale. David Hume scrisse già nel 1752, agli albori delle democrazie di massa, che “non vi è partito, nell’età presente, che possa mantenersi in vita senza un sistema filosofico o speculativo i cui principi giustificano l’orientamento del suo agire pratico e politico”; ognuna delle fazioni in cui la nazione è divisa ha costruito per sé un edificio speculativo “al fine di proteggere e di coprire quello schema di azione che persegue”. Oggi, gli edifici speculativi che giustificano i principi d’azione dei partiti politici sono costruiti dalle scienze umane, le cui teorie danno legittimità alle forze che aspirano alla direzione politica della società. L’esercizio del potere politico dunque è inquadrato, almeno nelle società democratiche di massa, nei programmi che sono costruiti sui vocabolari e sulle teorie elaborate dalle *scienze umane*. I movimenti politici, che hanno avuto un peso determinante nella formazione degli Stati nazionali industriali e dell’opinione pubblica moderna, debbono essere visti come ispirati dalle volgarizzazioni dei concetti teorici elaborati dalle correnti egemoniche delle scienze umane – marxismo, liberalismo, conservatorismo ecc. I vocabolari di scienze umane legittimano nelle società ad alta differenziazione funzionale le decisioni politiche, quelle cioè che si pretendono “vantaggiose per tutti”.

L’esperto in scienze umane opera in una relazione di reciproca legittimazione con il potere politico. Un esempio tragicamente eloquente ne è il *Libro bianco sul mercato del lavoro in Italia*, il cui principale autore è un esperto del diritto di lavoro, il giuslavorista Marco Biagi. Le teorie proposte dalle *scienze umane* sono un riferimento fondante per i movimenti sociali e politici e, di conseguenza, la fonte più importante di legittimazione razionale del potere politico. Esse sono il contesto istituzionale in cui si realizza l’ideale moderno, che è quello di governare razionalmente il mutamento impetuoso imposto dalla industrializzazione: questo significa che la società nel suo complesso cambia in risposta alla critica (critiche) di se stessa e alle rappresentazioni della società proposte dalle scienze umane. La tradizione ha perduto la propria funzione legittimante e il suo posto è stato preso dalla ragione, di cui la critica costituisce lo strumento universale. L’opera di Marx e il marxismo, nelle sue diverse varianti, costituisce senz’altro il modello più importante di quest’aspirazione alla direzione razionale della società industriale.

In conclusione possiamo dire che dopo la fine del bipolarismo e la conseguente globalizzazione economica, le analisi del potere politico moderno vertono su queste quattro domande:

(i) *in quale misura l’ordine in una società globale, complessa e frammentata, caratterizzata dall’incertezza e dall’eterogeneità, dove la differenza tra i contesti culturali e sociali continuamente cresce, può essere garantito dalle regole generali e dotate di una “legittimità globale”?*

Nel documento *Darwin’s Nightmare* di Hubert Sauper si racconta la storia del lago Vittoria in Tanzania dove nel 1954 fu introdotto (con una sola secchiata!) il pesce persico, un predatore che sconvolge l’ecosistema originario sterminando le altre specie. La vita dei popoli che vivevano sulle rive del lago fu totalmente sconvolta, divenne euro-dipendente in quanto questo pesce viene esportato in Europa. Ora la domanda è quali regole possano garantire un ordine in un mondo in cui una secchiata versata in un lago basta per sconvolgere la vita di milioni di persone. E questo vale in generale – pensiamo ai cambiamenti climatici, al petrolio ed i paesi arabi, alle banane e i paesi di America latina. E alle conseguenze della malattia BSE o dell’influenza aviaria o del rischio legato alle OGM.

(ii) *Siamo ancora capaci di emancipare la cultura, la scienza e la crescita economica dall’immenso potere del complesso militare-industriale cui sono subordinati?*

Nel gennaio 1961 il presidente D. Eisenhower nella sua celebre *Farewell Address to the Nation* mise in guardia contro il crescente potere del complesso militar-industriale.

“This conjunction of an immense military establishment and arms industry is new experience...total influence, economic, political, even spiritual, is felt in every city, every Statehood, every government office... We must never let the weight of this combination endanger our liberties or democratic processes!”

Questa messa in guardia è oggi ancora più attuale – quasi tutte le scoperte scientifiche dopo la seconda guerra mondiale sono state sviluppate nell’ambito della “arms industry”. Il “potere totalizzante” di questa combinazione è diventato universale e sta svuotando “i processi democratici” della loro sovranità. Rispondere all’esortazione del presidente Eisenhower è oggi, nell’epoca della globalizzazione, più urgente che mai, ma, contemporaneamente, la capacità dei processi decisionali democratici di limitare il potere della “arms industry”, di subordinarlo ad un controllo democratico e di legittimare la crescita economica in riferimento ad un modello antropologico è radicalmente indebolita.

(iii) *In che modo il privilegio accordato agli esperti e alla conoscenza specializzata nello spazio pubblico delle società democratiche, può essere conciliato con la “sovranità popolare nella tecnopolis globale”, in cui la tecnoscienza ha trasformato il pianeta?*

H. G. Gadamer, un filosofo tedesco la cui opera ha segnato profondamente il Ventesimo secolo, risponde alla domanda “quale è la questione più urgente nella società moderna” in questo modo: “Come ciascuno di noi può salvaguardare – non solamente in teoria o in principio, ma concretamente, nei fatti – il coraggio di formarsi e di difendere una sua opinione ed un suo giudizio personali, malgrado la crescente influenza degli esperti e dei manipolatori dell’opinione pubblica? (*Entretiens avec Le Monde*, 1984, 239). Il ruolo del filosofo nella *tecnopolis* di oggi è poi quella di trovare gli argomenti “validi” – insisto sul concetto di “argomenti validi” - per mettere in dubbio efficacemente la centralità dell’esperto.

Da una parte, nella società dello spettacolo le strategie di comunicazione dominanti sono concentrate sulla manipolazione degli utenti – la pubblicità come forma predominante della comunicazione pubblica che ha totalmente prevalso anche in politica; dall’altra invece, la sovranità dell’opinione pubblica viene svuotata di fatto dal predominio della conoscenza specializzata nei processi decisionali a tutti i livelli.

Le scienze umane hanno una loro etica: non diventare mai un sapere tecnico, una tecnologia del potere; “ove la sociologia riuscisse a indagare la natura della società con l’obiettivo di dominarla, essa diventerebbe una *partner* perfetta delle scienze fisiche” ha scritto Gadamer, (1991, 37). La risposta alla drammatica domanda di Gadamer dipende appunto dal ruolo delle scienze umane nella società contemporanea: ; riusciranno a rafforzare l’autonomia dei cittadini con “argomenti validi”o, al contrario, soccomberanno all’apparato politico che le userà come risorse tecniche per governare “le risorse umane”, ovvero gli uomini?

Da ricordare per l’esame

La società è una rete di poteri deboli e meno deboli, di asimmetrie, di opportunità e di vincoli, che nel loro insieme formano quello che indichiamo con la parola generica “potere”

Assumiamo a punto di partenza di una definizione del potere le seguenti tre generalizzazioni:

- (i) tutti gli attori dipendono, nel perseguire i loro obiettivi, dalle circostanze che non controllano;*
- (ii) tutti gli attori cercano di diminuire questa dipendenza;*
- (iii) tutti gli attori cercano di scambiare la propria capacità di diminuire il grado d’incertezza circa le circostanze da cui gli altri dipendono nel perseguire i loro obiettivi per potere e influenza.*

Chi è in grado di diminuire la nostra incertezza circa queste circostanze, chi riesce a controllarle, può trasformare questa sua capacità in un potere su di noi.

Il primo fine di ogni “buon governo” è quello di assicurare a tutti queste quattro condizioni:

- (i) garantire una redistribuzione delle risorse ispirata al principio di uguaglianza;*
- (ii) impedire la formazione dei monopoli in tutti i campi;*
- (iii) mantenere uno stretto monopolio dell’uso della forza;*
- (iv) diffondere un’educazione basata sui valori di autocontrollo e di autonomia.*

un “buon governo” redistribuisce le risorse dall’alto verso il basso, impedisce i monopoli e l’uso arbitrario della forza e garantisce a tutti i cittadini l’accesso alla cultura.

Il potere politico è la capacità del governo di

- (i) prendere, con il consenso della maggioranza, le decisioni collettivamente vincolanti, volte a garantire alla collettività un livello adeguato di efficienza nella produzione e distribuzione dei beni pubblici essenziali e la gestione “giusta” delle risorse comuni; e*
- (ii) la capacità di imporre sanzioni sufficienti per rendere queste decisioni effettive.*

I beni (o i mali) pubblici hanno due caratteristiche essenziali – la jointness of supply e la non excludability

- (i) l’impossibilità di fornirli “a quote” in proporzione, ad esempio, a quanto il consumatore ha pagato;*
- (ii) l’impossibilità di escludere gli altri dal loro consumo; (iii) l’esauribilità - tutti i beni pubblici sono in qualche misura limitati, per cui richiedono investimenti e protezione che non possono essere forniti dal mercato (a nessun imprenditore privato converrebbe produrre beni indivisibili e dal cui consumo non può essere a costi accettabili escluso chi non paga)*

Per garantirsi la disponibilità ottimale dei beni pubblici e la gestione razionale delle risorse comuni le collettività devono essere in grado di promuovere la formazione di una leadership

La politica è la competizione tra i gruppi specializzati (partiti politici) per conquistare il diritto di imporre legittimamente, ovvero con il consenso della maggioranza, a tutti i membri di una collettività le decisioni vincolanti, che riguardano la produzione e la protezione dei beni pubblici.

Il potere politico pretende di rappresentare gli interessi collettivi, ovvero i valori e gli interessi della maggioranza significativa dei cittadini; questa pretesa deve avere un fondamento - o ideale o utilitaristico - per essere riconosciuta come legittima

L’utilità del potere politico consiste nella possibilità di sostituire molti con pochi, o addirittura “tutti” con “uno”, nel processo di assunzione delle decisioni collettivamente vincolanti che riguardano i beni (o i mali) pubblici

Ogni sostituzione di “pochi” a “molti” nel processo decisionale riduce i costi decisionali – porta al risparmio di tempo e di risorse che possono essere impiegate in un modo più utile; quanto più grande è l’asimmetria tra “pochi” e “molti”, tanto più grande è il risparmio di tempo e di risorse nel processo decisionale

Lo schema mostra che la curva dei costi decisionali è direttamente proporzionale al numero dei partecipanti: minore è il numero di coloro che partecipano al processo decisionale, minori sono i costi decisionali; la curva dei rischi è viceversa inversamente proporzionale al numero di partecipanti: se ciascuno di noi ha il diritto di veto, i rischi sono nulli; aumentano man mano che diminuisce il numero di coloro che hanno il diritto di veto, ovvero di partecipare effettivamente alla decisione

Tre concetti-chiave cui si riferisce il potere politico moderno:

In primo luogo, il tratto che accomuna tutti i governi democratici è la volontà politica di introdurre regole certe e generali basate sul consenso della maggioranza, per diminuire l’incertezza di tutti i cittadini circa le circostanze in cui questi dovranno perseguire i loro scopi

In secondo luogo, la politica nella società industriale di massa è essenzialmente una lotta per la conquista del consenso maggioritario nello spazio pubblico libero da censure

In terzo luogo, vi è una connessione essenziale tra le scienze umane e la legittimità del potere politico nelle società industriali moderne a forte differenziazione funzionale; i movimenti politici, che hanno avuto un peso determinante nella formazione degli Stati nazionali industriali e dell’opinione pubblica moderna, debbono essere visti come ispirati dalle volgarizzazioni dei concetti teorici elaborati delle correnti egemoniche delle scienze umane – marxismo, liberalismo, conservatorismo ecc. I vocabolari di scienze umane legittimano nelle società ad alta differenziazione funzionale le decisioni politiche, quelle cioè che si pretendono “vantaggiose per tutti”

Le tre domande attuali

- (i) in quale misura l’ordine in una società globale e complessa, può essere garantito dalle regole generali dotate di una “legittimità globale”?*

(ii) Siamo ancora capaci di emancipare la cultura, la scienza e la crescita economica dall'immenso potere del complesso militare-industriale cui sono subordinati?

(iii) In che modo il privilegio accordato agli esperti e alla conoscenza specializzata nello spazio pubblico delle società democratiche, può essere conciliato con la "sovranità popolare nella tecnopolis globale", in cui la tecnoscienza ha trasformato il pianeta?

CAPITOLO III

Dall'ordine dei vincitori al vantaggio reciproco

Il governo delle regole

"... promessa non mantenuta dalla democrazia reale rispetto a quella ideale è la eliminazione del potere invisibile. A differenza del rapporto tra democrazia e potere oligarchico su cui la letteratura è ricchissima, il tema del potere invisibile è stato sinora troppo poco esplorato (anche perché sfugge alle tecniche di ricerca impiegate di solito dai sociologi, come interviste, sondaggi di opinione ecc.). Può darsi che io sia particolarmente influenzato da quel che accade in Italia, dove la presenza del potere invisibile (mafia, camorra, logge massoniche anomale, servizi segreti incontrollati e protettori dei sovversivi che dovrebbero controllare) è, permettetemi il bisticcio, visibilissima ... Che la democrazia fosse nata con la prospettiva di fuggire per sempre dalle società umane il potere invisibile per dar vita a un governo le cui azioni avrebbero dovuto essere compiute in pubblico ... è ben noto."

Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, 1984

La scelta è generatrice di dubbio, di ansia e di insicurezza, per questo esiste una tendenza a fuggire dalla libertà per rifugiarsi nell'arbitrio (che per definizione non implica responsabilità) o nella sottomissione (che trasferisce la responsabilità su altri). Paradossalmente, una delle resistenze alla Costituzione della società orizzontale sta nel fatto che essa rende liberi.

Gherardo Colombo, *Sulle regole*

“L’uomo discende dalla scimmia, io no perché sono raccomandato.”

Totò, *Due cuori fra le belve*

1. L’instaurazione di un ordine basato su regole: le condizioni politiche

E’ la democrazia il governo delle leggi?

Norberto Bobbio conclude il suo celebre libro *Il futuro della democrazia - una difesa delle regole del gioco* (1984) con un’esaltazione del “governo delle leggi non degli uomini” che egli definisce “cuore della democrazia”:

“Se poi, a conclusione dell’analisi, mi si chiede di abbandonare l’abito dello studioso e di assumere quello dell’uomo impegnato nella vita politica del suo tempo, non ho alcuna esitazione a dire che la mia preferenza va al governo delle leggi, non a quello degli uomini. Il governo delle leggi celebra oggi il proprio trionfo nella democrazia. Che cosa è la democrazia se non un insieme di regole (le così dette regole del gioco) per la soluzione dei conflitti senza spargimento di sangue? E in che cosa consiste il buongoverno democratico, se non, anzitutto, nel rigoroso rispetto di queste regole? Personalmente, non ho dubbi sulla risposta a queste domande. E proprio perché non ho dubbi, posso concludere tranquillamente che la democrazia è il governo delle leggi per eccellenza. Nel momento stesso in cui un regime democratico perde di vista questo suo principio ispiratore, si rovescia rapidamente nel suo contrario, in una delle tante forme di governo autocratico, di cui sono piene le narrazioni degli storici e le riflessioni degli scrittori politici” (Bobbio 1984, 170).

E’ davvero il governo delle leggi il cuore della democrazia? E’ veramente la democrazia anzitutto “una difesa delle regole del gioco”? E’ il rispetto per le regole del gioco il suo valore fondante, come sottolinea il sottotitolo che Norberto Bobbio ha scelto per il suo libro?

Penso di no. Dal punto di vista storico, la democrazia è un regime di soluzione dei problemi collettivi, che si è instaurato in virtù delle battaglie tenaci condotte dai gruppi e dagli individui offesi ed umiliati contro le regole arbitrarie e sfruttatrici; diventate “causa comune della maggioranza dei cittadini”, queste battaglie hanno cambiato la società.

E. Hoffman ha intitolato il libro in cui narra nove episodi celebri di lotta per la libertà negli Stati Uniti *Pathways to Freedom* (1964). I capitoli in cui vengono raccontate le diverse cause di lotta, si chiamano, ad esempio, “how a small band of Quakers won a battle for religious freedom in the face of death and torture, how the North Carolina Regulators resisted unjust taxes and discriminatory laws, how a women’s rights convention stood up for equality of the sexes, how Philadelphia workers fought to win a ten-hour work day in Andrei Jackson’s times”. I titoli dei capitoli sono eloquenti: ogni nuovo diritto e ogni nuova libertà devono essere conquistati mediante lotte che si svolgono nello spazio pubblico e che, appellandosi a valori universali, vengono riconosciute dalla maggioranza come rivendicazioni legittime in una società democratica.

Riflettiamo su questo eccezionale appello-omelia contro la camorra che ha lanciato don Giuseppe Diana nella Chiesa San Nicola di Casal di Principe.

E' oramai chiaro che il disfacimento delle istituzioni civili ha consentito l'infiltrazione del potere camorristico a tutti i livelli. La Camorra riempie un vuoto di potere dello Stato che nelle amministrazioni periferiche é caratterizzato da corruzione, lungaggini e favoritismi ... La Camorra rappresenta uno Stato deviante parallelo rispetto a quello ufficiale, privo però di burocrazia e d'intermediari che sono la piaga dello Stato legale. L'inefficienza delle politiche occupazionali, della sanità, (*l'inadeguata tutela dei legittimi interessi e diritti dei liberi cittadini*) ecc; non possono che creare sfiducia negli abitanti dei nostri paesi; un preoccupato senso di rischio che si va facendo più forte ogni giorno che passa ... Forse le nostre comunità avranno bisogno di nuovi modelli di comportamento: certamente di realtà, di testimonianze, di esempi, per essere credibili. Il nostro impegno "profetico" di denuncia non deve e non può venire meno. Dio ci chiama ad essere profeti (...). Alla Chiesa che non rinunci al suo ruolo "profetico" affinché gli strumenti della denuncia e dell' annuncio si concretizzino nella capacità di produrre nuova coscienza nel segno della giustizia, della solidarietà, dei valori etici e civili.

L'appello – per il quale fu ucciso dalla camorra il 19 marzo 1994 nella sua chiesa - coglie il carattere "profetico" di ogni azione volta a cambiare ciò che la gente accetta come legittimo, ovvero creare un nuovo senso di legittimità che genererà una nuova egemonia. Possiamo dire metaforicamente che ogni sentiero, ogni via praticata dalla maggioranza erano un tempo semplicemente tracce di coloro che per la prima volta hanno osato passarvi; solo in seguito diventano una via adottata da tutti. La relazione tra la *legittimità* (l'azione coraggiosa, profetica, rischiosa di alcuni, le idee nuove che si diffondono diventando ideologia condivisa, nuove esperienze culturali e religiose) e la *legalità* (vie istituzionalizzate, metodi obbligatori, procedimenti sanzionati, diritti garantiti, la burocrazia statale) è simile in tutte le sue forme a ciò che don Giuseppe Diana descrive come "bisogno di nuovi modelli di comportamento, di realtà, di testimonianze, di esempi" che rende credibile un sistema di leggi, una legalità istituzionalizzata.

Il "bene più alto" degli ordinamenti democratici: la *socievolezza insocievole*

Nella sua lezione sulla democrazia, pronunciata nel quadro delle "Lezioni Norberto Bobbio 2004" Giovanni Sartori, uno dei più importanti filosofi politici del Ventesimo secolo, disse:

"Deve essere chiaro ... che in questa lettura non mi sono proposto di definire la democrazia come sistema politico. A questo effetto vale anche per me - la sottoscrivo senz'altro - la definizione «minima» e procedurale di Bobbio: «Un insieme di regole (primarie e fondamentali) che stabiliscono chi è autorizzato a prendere le decisioni collettive vincolanti e con quali *procedure*». In questa lettura mi sono proposto, invece, di caratterizzare la democrazia in termini ideali, di idee e di opinioni. In questi termini la possiamo dichiarare: 1) un governo di ideali, alimentato ed arricchito da ideali; 2) un governo di idee (ideocrazia) per dire che deve essere ragionata e capita; 3) un governo di opinione, e cioè fondato sul consenso e le opinioni dei cittadini. Attenzione: è solo la democrazia (la democrazia liberale) che può essere caratterizzata in questo modo. Le autocrazie no. Perché solo la democrazia si pone il problema di costruire una «città buona». I tiranni hanno solo il problema di costruire una «città forte» governata dalla forza... Dal che si ricava che mentre le autocrazie sono regimi «elementari», la democrazia è tipicamente un regime complicato e «difficile» da disegnare, e difficile da gestire" (*Corriere della Sera*, 5/10/04).

Il bene più prezioso della democrazia infatti non è il governo delle regole, ma la conflittualità non distruttiva tra gli ideali, le idee e le versioni del mondo alternative che competono "senza distruggersi reciprocamente" nello spazio pubblico. E' nel corso di questa competizione che vengono proposte le regole - con il consenso della maggioranza. Se queste regole risultano ben fondate, diventano parte della nostra identità collettiva, di ciò che la gente considera naturale, normale, ovvio. Kant nel suo scritto *Idea di una storia universale* definì

questo genere di conflittualità *socievolezza insocievole*, un genere d'antagonismo che, spingendo gli uomini a unirsi gli uni con gli altri, li spinge anche a distinguersi entrando in competizione tra loro per realizzare i propri fini. L'*insocievole socievolezza* è il vero motore della storia. "Questa reciproca opposizione è ciò che eccita tutte le energie dell'uomo, e lo costringe a vincere la sua tendenza alla pigrizia, e a crearsi, spinto dal desiderio dell'onore, dall'ambizione del potere, dalla brama di ricchezza, un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma dei quali però non può fare a meno".

Egli chiarisce la propria tesi con una metafora molto eloquente:

"come gli alberi in un bosco, appunto perché ognuno cerca di togliere agli altri aria e sole, si costringono reciprocamente a cercare l'una cosa e l'altra al di sopra di sé e così crescono tutti belli e diritti: mentre quelli che liberi e isolati gli uni dagli altri spingono i loro rami come loro aggrada, crescono rachitici, storti e sgraziati. Ogni cultura ed ogni arte, ornamento dell'umanità come il più bel ordinamento sociale sono frutti dell'insocievolezza, che costretta da sé medesima a disciplinarsi e a sviluppare completamente con forzata abilità i germi della natura."

La competizione ci rende più umani perché ci spinge a sviluppare le nostre capacità migliori ed ad opporsi allo *status quo*, a superare gli ostacoli nel perseguire i nostri fini. Il rispetto delle regole, pur non essendo il bene più alto della democrazia, ne è comunque un bene fondamentale.

La democrazia si caratterizza non tanto per la stabilità delle regole, quanto per la possibilità di modificarle velocemente quando non corrispondono più ai valori che la coscienza collettiva sente come legittimi. Le regole sono, in una società democratica, sempre instabili, o meglio "in crisi". La ragione di questa crisi permanente delle regole è chiara: la loro legittimità si fonda esclusivamente sulla convinzione dei cittadini che queste regole siano giuste e le convinzioni collettive cambiano rapidamente.

Potremmo forse riassumere il bene "più alto della democrazia" in questi termini: *chi critica lo status quo non viene escluso dalla società, al contrario la critica è un modo di integrarsi in essa, perché gli atteggiamenti critici suscitano solidarietà sociale, non ostilità preconcetta*.

Legittimità - legalità

Secondo Weber ogni società oscilla tra due poli: da una parte il polo del "carismatico", dell'eccezionale, della profezia normativa che, irrompendo nella quotidianità, provoca una "metanoia" di tutta la società, un mutamento dei suoi valori di riferimento; dall'altra il polo del "quotidiano", della *routinizzazione*, delle attività svolte secondo le regole che chiunque può imparare a seguire. Questo è il punto che vincola così strettamente il potere democratico all'idea di un ordine basato su regole: solo ciò che chiunque può imparare a seguire ha un valore nella democrazia.

La tesi secondo cui la legittimità ha un significato più generale della legalità è generalmente condivisa, mentre il modo in cui deve essere intesa la differenza tra questi due termini rimane incerto. Weber definisce la legittimità come consenso generato dalla conformità alle leggi o alla *tradizione*, o all'idea di *legalità* o al *carisma di una persona*. La società moderna è caratterizzata, secondo Weber, dalla fede nella legalità, per cui sono considerate legittime quelle leggi che portano i segni formali della legalità. "La forma moderna di legittimità è la legalità" scrive Weber.

Ecco un celebre commento del filosofo tedesco Karl Schmitt, il cui estremismo (di cui parleremo più avanti) nel definire la politica l'ha portato nelle immediate vicinanze del nazismo:

"In un sistema moderno, cioè, industrializzato, altamente organizzato e specializzato, fondato sulla divisione del lavoro, legalità significa un determinato metodo di lavoro e di funzionamento degli uffici. Le procedure di disbrigo degli affari, la routine e le abitudini degli uffici, il funzionamento in qualche modo prevedibile, la preoccupazione per il mantenimento di questo tipo di struttura e l'esigenza di una copertura nei confronti di un'istanza di responsabilità: tutto ciò appartiene al complesso di una legalità concepita in termini funzionali stico - burocratici. Se un sociologo come Weber afferma: "la burocrazia è il nostro destino" noi dobbiamo aggiungere: "la legalità è il modo di funzionamento di questa burocrazia" (1972, 284).

Nonostante la problematica profezia di Weber nelle società democratiche continua ad esservi una tensione irriducibile tra la *legittimità* e la *legalità* e questa tensione è il bene più alto degli ordinamenti democratici, perché rende molto efficiente il processo di cambiamento razionale delle strutture della società.

La legittimità delle regole rimanda al concetto di valori che vogliono essere diritti universali come ad esempio valore della vita, dello spazio vitale, della definizione di se stesso e della comunicazione (al non isolamento). Questi valori sono il fondamento di diritti universali perché sono talmente originari e fondamentali che un ordinamento basato sulle regole in contrasto con essi sarebbe illegittimo persino nel caso in cui fosse imposto agli esseri viventi non umani. Un allevamento di polli dove questi sono ammassati nelle gabbie e privati dello spazio vitale, li priva del diritto a definire se stessi in accordo con la propria natura, cui anche un essere vivente non umano ha diritto.

Con il termine *legittimità* propongo di indicare le convinzioni dei cittadini, la coscienza collettiva, l'opinione pubblica nella sua evoluzione spesso contraddittoria, che consideriamo come fondamento della validità delle leggi e dell'obbligo collettivamente vincolante di rispettarle. Con il termine *legalità* possiamo riferirci invece alle leggi positive, alle regole sanzionate in modo formale ed informale, alle istituzioni che le rendono effettive.

La condizione prima dell'efficienza di tutte le democrazie, nella varietà delle loro forme storiche, è la tensione, costantemente espressa ed elaborata idealmente nello spazio pubblico, tra il polo di legittimità e quello di legalità; questa tensione non genera però conflitti distruttivi, ma piuttosto compromessi migliorativi, modifiche progressive dello *status quo*, ridefinizioni consensuali dell'ordine legale. In ogni democrazia forte vale che *ciò che è legittimo non è mai del tutto legale e ciò che è legale non è mai del tutto legittimo* e questa irriducibile tensione viene sentita dalla maggioranza come un elemento che arricchisce la società nel suo complesso, una precondizione della sua razionalità e, di conseguenza, della sua capacità di "mutare se stessa".

La storia delle tensioni e delle collisioni tra la legittimità e la legalità è la sostanza della storia degli Stati nazionali europei, incluse le loro emanazioni coloniali. Essa ha una sua direzione costante, nonostante tutte le involuzioni sanguinarie, che è la volontà di ridurre attraverso le riforme razionali e consensuali i conflitti tra i portatori di nuovi valori (nuova coscienza collettiva) ed i difensori delle istituzioni (della vecchia legalità).

L'ordine politico basato sulle regole legittimate dai valori ormai resi obsoleti dall'evoluzione della coscienza collettiva, viene spazzato via in nome delle regole "nuove", legittimate dai valori collettivi "più attuali".

E questo è il bene più alto degli ordinamenti democratici.

Il politeismo dei valori come quadro istituzionale della modernità

Che cosa sono le regole, da dove vengono, chi le inventa? Quando e perché diventano condivise, consensuali, sanzionate e dunque "efficaci"?

Torniamo ancora a Karl Schmitt e prendiamo come punto di partenza la sua celebre definizione estremista della politica. Egli propone di considerare, come nucleo costitutivo delle decisioni politiche, la dicotomia *amico / nemico*, nello stesso senso in cui ad esempio il nucleo costitutivo dell'estetica è la dicotomia *bello / brutto*, dell'etica la dicotomia *bene / male*, della scienza la dicotomia *verità / errore*, dell'economia *efficienza / inefficienza*. La distinzione tra *amico* e *nemico* non ha, ai suoi occhi, niente di arbitrario, non dipende dal sentimento o da una qualsiasi tendenza psicologica: essa ha un senso originario, tragico ed inaggrabile, costitutivo della condizione umana. Si tratta di una categoria *esistenziale originaria* che si manifesta in tutte quelle situazioni in cui si scontrano diversi progetti di vita, diversi valori da "far valere", differenti versioni del mondo. Nella dicotomia *amico / nemico* si manifesta l'irriducibile politeismo di valori che è la conseguenza inevitabile del fatto che anche il pluralismo è un valore imprescindibile della modernità.

Tra la pluralità come valore e i valori che ciascuno di noi difende vi è una contraddizione, perché ogni valore vuole valere sopra tutti gli altri:

"Tra i valori, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra Dio e demonio. Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. Beninteso, non è possibile secondo il loro senso. Poiché, come ognuno ha provato nella vita, ve ne sono sempre di fatto, e quindi secondo l'apparenza esterna, ad ogni passo. In quasi ognuna delle importanti prese di posizione particolari di uomini reali, infatti, le sfere di valori si incrociano e si intrecciano. La superficialità della vita quotidiana ... consiste appunto in ciò, che l'uomo il quale vive entro di essa non diventa consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici, condizionata in parte psicologicamente e in parte pragmaticamente; ed egli si sottrae piuttosto alla scelta tra dio e il demonio, evitando di decidere quale dei valori in collisione sia dominato dall'uno, e quale invece dall'altro. Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dover conoscere quell'antitesi e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto – se ... condotta consapevolmente - rappresenta una concatenazione di ultime decisioni mediante cui l'anima ... sceglie il suo proprio destino - e cioè il senso del suo agire e del suo essere. Non a caso il più grosso fraintendimento, a cui sempre, in ogni occasione, vanno incontro i sostenitori della collisione tra i valori, è rappresentato quindi dall'interpretazione di questo punto di vista come relativismo - cioè come un'intuizione della vita la quale poggia appunto sulla visione, radicalmente contrapposta, del rapporto reciproco delle sfere di valore ..." (Weber, 1958, p. 332-333).

Il politeismo dei valori ci mette di fronte a *dissidi*, ovvero a problemi che derivano dalla pretesa di ogni valore di *valere sopra tutti gli altri*. Ogni valore contiene in sé un appello, una vocazione, un imperativo. I valori interpellano coloro che li professano ad "attuarli ad ogni costo", per cui il dissidio su valori ultimi porta inevitabilmente ad una lotta per la vita e la morte o, ad un "non possumus", ovvero all'imposizione dei limiti vincolanti alla libertà di opinione. La formula "non possumus", rimanda infatti alla risposta che gli apostoli Pietro e Giovanni hanno dato al sinedrio dei rabbini, il quale li ha chiamati per intimare loro di non insegnare nel nome di Gesù. Gli Apostoli Pietro e Giovanni rispondono: "Non possiamo (*non possumus*) ... non parlare pubblicamente di quanto abbiamo visto ed udito" (*Gli Atti degli Apostoli*, 4, 20). Questa formula può essere considerata come la giustificazione specificamente cristiana del rifiuto di obbedire alle autorità, in quanto tale obbedienza ci costringerebbe a negare l'evidenza, ovvero "ciò che abbiamo visto ed udito". E' comunque incoerente imporre "non possumus" sui *Dico* del 2007 e non sulle leggi razziali del 1938.

I valori non negoziabili

Un esempio, alquanto arcaico, ma illuminante, è la recente ingerenza della Chiesa cattolica nella questione “dico”, ovvero il riconoscimento dei diritti alle coppie di fatto, di cui abbiamo parlato brevemente, riflettendo sul campo politico creato dal conflitto sull’esposizione del Crocifisso nelle scuole. Il cardinale Bertone sostiene che “vi sono valori non negoziabili, perché corrispondono a verità obiettive, universali e uguali per tutti –ad esempio la famiglia cattolica. I cattolici hanno il compito di portare alla società valori etici sui quali non si negozia. Se però sui valori non si negozia, su che cosa altro si deve negoziare in una democrazia? Lottare per la vita e la morte? Quali sono le conseguenze, in un sistema pluralista democratico, dell’idea secondo cui bisogna “rifiutare il pragmatismo, oggi largamente diffuso, che giustifica sistematicamente il compromesso sui valori umani essenziali, quale inevitabile accettazione di un presunto male minore?”.

In una sua omelia ad esempio il Papa Benedetto XVI invita i fedeli, ispirandosi all’esempio del Papa Pio VII che resistette alle pretese di Napoleone, di “decidere su ciò che è di Dio”. Egli dichiarò: “(*il suo esempio*) ci insegna il coraggio nell’affrontare le sfide del mondo: materialismo, relativismo, laicismo, senza mai cedere a compromessi, disposti a pagare di persona pur di rimanere fedeli al Signore e alla sua Chiesa”.

Atteggiamenti come questi sono incompatibili con la democrazia, la quale si fonda sui compromessi tra interessi e valori diversi, per ridurre i “dissidi”, ovvero gli antagonismi generati dai valori “non negoziabili” a meri “disaccordi”; i conflitti che ammettono solamente “sì / no” vengono così ridotti a conflitti che ammettono una soluzione “più o meno” adeguata. E’ da questa propensione a fare compromessi razionali e utilitaristici tra i punti di vista apparentemente inconciliabili che si fonda la società civile e la sua forma politica – la democrazia.

“Il tuo parlare sia sì, sì, no, no, il resto viene dal Maligno” leggiamo nel Vangelo (Matteo, 5,37). La soluzione politica di un conflitto vuol dire sostituire al parlare in termini sí, sí, no, no “il resto che viene dal Maligno” ovvero il linguaggio del più o meno, del compromesso possibile. In un certo senso la democrazia usa il linguaggio del Maligno per relativizzare le istanze assolutamente contrapposte; spinge le parti in conflitto a parlare non in termini di sì, sì, no, no ma in termini di più e meno, di compromesso, di *do ut des*, di spartizione degli utili, di mediazione, di sfumature, di “convergenze parallele” come diceva Aldo Moro, di utilitarismo e di pragmatismo. I vincitori di questi conflitti non sono vincitori totali ma solo marginali, la vittoria di una delle due parti in conflitto modifica le condizioni di vita dall’altra parte, ma in misura solamente relativa e dunque sostenibile.

La politica presuppone che la lotta mortale tra le istanze antagoniste si sia relativizzata, per cui alla gente risulta più conveniente rispettare le regole piuttosto che lottare gli uni contro gli altri.

Ecco come Michele Serra (*la Repubblica*, 23 gennaio 2009) commenta l’opposizione di Mercedes Bresso, presidente della regione Piemonte, alle intimazioni dei vescovi – ricordiamo particolarmente la sua frase “questa non è una repubblica degli Ayatolà”.

Grazie a Mercedes Bresso per la dignità e la chiarezza delle sue parole in difesa della laicità dello Stato. Era ora che qualcuno... drizzasse la schiena davanti a un porporato, trattandolo da pari a pari, da cittadino a cittadino, come si conviene in democrazia. Ma grazie, anche, al cardinale di Torino Poletto per la sincerità con la quale ha finalmente enunciato (islamicamente) ciò che oggi rende la Chiesa italiana così minacciosamente attenta alla propria libertà e così serenamente disattenta alla libertà degli altri. "Per un credente - ha detto Poletto – le leggi di Dio sono più importanti di quelle dello Stato". Nel nome di questa “maggiore importanza” si è dunque liberi di considerare non vincolanti quelle leggi e quei principi che valgono, invece, per tutti gli altri, e specie per quei soggetti eticamente dimidiati che sono i non cristiani. Una legge

uguale per tutti (quella dello Stato) è considerata dalle gerarchie vaticane "meno importante" di una precettistica certamente importante ma reso oggettivamente parziale dalla sua stessa natura confessionale. Approfittando della schiettezza del cardinale Poletto, finalmente ho capito qual è il problema: per chi la pensa come me, le leggi dello Stato, per quanto modeste stratificazioni storiche di faticosi processi sociali, sono molto più universali delle leggi della chiesa. Che, quanto a soggetto legiferante, è meno democratica e meno rappresentativa del più approssimativo dei Parlamenti. Quanto a Dio non c'entra veramente nulla."

Il cardinale Poletto ha manifestato "sconcerto e amarezza" persino per la pubblicazione di un'intervista al teologo Hans Küng sul quotidiano torinese *La Stampa*, un caso unico di censura nei paesi dell'UE. I valori non negoziabili non sono che comandi che provengono da un'autorità davanti a cui "bisogna tacere".

Dall'ordine verticale dei vincitori all'ordine orizzontale basato su regole: prendere sul serio "il resto che viene dal Maligno"

L'identificazione della politica con la dicotomia amico – nemico da parte di Schmitt, è una concezione estremista della politica, dettata dal suo pregiudizio antimoderno ed antiliberal; infatti egli concepiva la modernità come un'epoca dominata dalla illusione illuminista, secondo cui la neutralità della razionalità tecno-scientifica basata sul calcolo porterà un'epoca di *spoliticizzazioni e neutralizzazioni* di tutte le istanze in conflitto.

La relazione *amico – nemico*, nella concezione radicale di Schmitt, è in realtà un fatto *prepolitico* che costituisce lo sfondo esistenziale di ogni interazione tra gli uomini. Si risveglia nella sua forza originaria ogni volta che gli individui o i gruppi sentono minacciata la propria identità *biologica, culturale e storica*, come ad esempio nella ex-Yugoslavia, dove lo Stato di diritto si dissolse in brevissimo tempo in fazioni nemiche, facendo precipitare tutta la società in una guerra civile arcaica e barbara.

La soluzione politica di un conflitto in una società democratica, non consiste nel decidere chi è amico e chi nemico; al contrario consiste nell'imporre discorsivamente alle parti in contrasto un punto di vista che riduce la loro lotta mortale a mere competizioni tra i sostenitori di fini solo relativamente diversi; i competitori non lottano ma si fanno concorrenza rispettando le regole condivise e riconoscendo così di appartenere alla stessa comunità politica. Le regole dunque conciliano la libertà d'azione con l'appartenenza degli attori in competizione ad una *comunità*: l'ordine basato su regole impersonali realizza dunque l'aspirazione degli uomini ad essere liberi e, *contemporaneamente*, ad appartenere ad una comunità.

La "relativizzazione" si realizza mediante l'irruzione nella storia di nuovi linguaggi, di nuovi vocabolari che rendono possibile un "inquadramento del conflitto" tale da costringere le parti nemiche a riconoscere le proprie istanze come *relativamente*, non *assolutamente* diverse. Gli attori non sono più in lotta per realizzare fini contrapposti, ma solamente in competizione per realizzare fini diversi all'interno di un quadro istituzionale condiviso.

Gherardo Colombo nella sua riflessione sulle regole (2008) distingue tra le società verticali (gerarchiche) e le società orizzontali (aperte e competitive). Nelle società verticali i conflitti vengono risolti attraverso il sacrificio di chi occupa il gradino più basso della scala gerarchica, mentre nella società orizzontale i conflitti vengono risolti attraverso le reciproche limitazioni consensuali, legittimate mediante l'argomentazione trasparente e pubblica. Ora, fin quando la società verticale instaurata dai vincitori non diventi una società orizzontale, l'ordine basato su regole non può istituirsi.

Salvo rare eccezioni, le società sono state organizzate secondo questo schema gerarchico fino all'altreieri della storia, quando la concezione opposta, quella di una società orizzontale, si è affacciata con forza non soltanto nell'ambito delle coscienze ma

anche in quello della disciplina delle relazioni umane” (Colombo 2008, 47)

La politica - le soluzioni politiche dei conflitti tra le istanze in lotta guidate da valori contrapposti – consiste nella capacità di coloro che aspirano all’egemonia politica di proporre le regole che le parti in conflitto accetteranno come quadro entro il quale competere. La lotta “mortale” tra di loro si riduce a mero disaccordo risolvibile mediante provvedimenti quantitativi in competizione tra di essi. Ed esempio la democrazia è diventata, dopo la seconda guerra mondiale, un quadro della lotta tra il capitale e il lavoro nei paesi dell’Occidente europeo per cui questa “lotta mortale” che ha portato al fascismo e al comunismo, si è ridotta a competizione tra i sostenitori degli interessi del capitale e quelli del lavoro che si svolgeva secondo le regole condivise da entrambe le parti e garantite dal regime democratico; le proposte alternative in competizione riguardavano più o meno tasse, più o meno stato sociale, più o meno diritti dei lavoratori ecc.

Per riassumere: l’ordine politico *sorge dal fatto* che il rapporto *vincitori – vinti* si è trasformato in un insieme di regole percepite non più in termini di “ordine del vincitore”, ma in termini di “vantaggio reciproco”; gli individui acconsentono infatti a limitare le proprie possibilità d’azione per ottenere i benefici che derivano loro dal fatto che tutti gli altri sono disposti a fare lo stesso. Nella celebre concezione di Freud, ad esempio, la regola che vieta l’incesto, si sostituisce al dominio del Padre - padrone sull’orda primordiale; questo fu ucciso dai figli e il potere arbitrario del capo-branco, crudele e egoista, fu soppiantato dalla regola che esclude le lotte mortali tra i maschi del gruppo.

La condizione essenziale perché un ordine basato su regole possa instaurarsi è la divisione dei poteri che comporta che l’attuazione delle regole, il monitoraggio dei comportamenti dei cittadini e le eventuali sanzioni per i trasgressori delle regole sono affidati a poteri autonomi rispetto al potere politico. La divisione dei poteri, che s’ispira all’idea che i poteri autonomi debbano limitarsi e controllarsi reciprocamente, non è solo un’istituzione occidentale, è il “format” (se posso ricorrere a quest’espressione mediatica) delle istituzioni occidentali. Essa costituisce un freno efficace alla volontà della parte vincente di sfruttare il proprio successo per imporre le regole che favorirebbero per sempre chi ha vinto una volta.

Per semplificare: ci sono tre tipi di conflitti – lotte, competizioni, dibattiti. Gli avversari in *lotta* non condividono nessuna regola o principio, cercano di vincere ad ogni costo ed in ogni modo. I concorrenti in una *competizione* rispettano le regole secondo cui competono, condividono il rispetto per le regole del gioco cui partecipano sperando di conseguire un risultato favorevole. Il *dibattito* invece è una messa in dubbio pubblica del senso delle regole del gioco, senza trasgredirle comunque; il fine del dibattito è quello di giungere ad una modifica ragionata e condivisa delle regole che governano la competizione.

Gli ordinamenti democratici sono guidati da un ideale: quello, cioè, di ridurre tutti i conflitti a mere competizioni e dibattiti pubblici.

L’ordine basato su regole può essere sempre sovvertito, vanificato o reso inefficiente da interessi coalizzati che riescano a sottrarre alla competizione le loro posizioni sociali ed economiche. Per il capitalismo italiano è tipico ad esempio che le piccole imprese riescono a saltellare tra le regole, aggirandole in diversi modi, mentre le grandi imprese riescono a stringere dei patti di protezione con il potere politico per garantirsi privilegi, ovvero aree di protezione *dalle* regole. Le imprese non più competitive (*outdated industries*) possono allearsi con il potere sindacale o con lo Stato per avere trattamenti in deroga alle regole di mercato ecc. Sfruttando la posizione centrale nel sistema industriale italiano, il gruppo FIAT, in coalizione con i sindacati e con gruppi di pressione trasversali, ha cercato diverse volte di strappare una deroga politica alle regole di mercato che lo avrebbe condannato al fallimento.

Le regole (che chiunque può imparare a seguire) formano “la razionalità collettiva”

Dilthey (1970, 85) sostiene che ogni arte legata alla genialità personale, ad una capacità particolare, all'invenzione irripetibile di certe persone, deve trasformarsi (ovvero istituzionalizzarsi) in un insieme di *regole coerenti*, perché "le regole costituiscono l'unico metodo per condurre a qualcosa di universalmente valido". L'*universalmente valido* infatti è solo quel sapere personale o quella abilità particolare che, manifestatasi in condizioni specifiche ed imprevedibili, si trasforma progressivamente in un procedimento basato su regole e dunque trasmissibile a tutti e da tutti apprendibile ed applicabile. In questo senso parliamo delle regole dell'inferenza, della buona educazione, della logica o dell'uso corretto di una parola, di un riferimento storico, di un metodo scientifico ecc.

Ecco dunque un significato essenziale delle regole: sono generalizzabili e come tali insegnabili a tutti, costituiscono un *capitale sociale* cui tutti possono attingere. Tra la democrazia e le regole come "abilità comunicabili, trasferibili, vendibili" vi è la più stretta connessione; infatti l'ideale della democrazia è l'*universalizzazione* di ogni regola, la *divulgazione* di ogni scoperta, di ogni informazione, di ogni capacità ed abilità per metterle a disposizione di tutti.

Le regole come capitale sociale rendono ciò che è eccezionale ed unico generalizzabile, trasmissibile, condivisibile e ripetibile, ovvero *routinizzano* e *istituzionalizzano* le abilità e le qualità *eccezionali* mostrate una volta da qualcuno in condizioni *eccezionali*. Ogni società (ma anche ogni individuo) oscilla tra due poli: da una parte, il polo della *performance* eccezionale, della scoperta unica, del momento irripetibile che irrompe nella quotidianità cambiando l'orizzonte delle nostre possibilità; dall'altra, il polo della *routinizzazione*, delle attività svolte secondo le regole che chiunque può imparare a seguire e diffondere. La democrazia come ideale di vita dà un'importanza fondamentale alla trasformazione della *performance* eccezionale in attività regolare ed insegnabile a tutti. Possiamo trasmettere solo quelle abilità che hanno una forma ripetibile, codificabile, controllabile, per cui sono insegnabili come "regole di comportamento".

Far parte di una comunità vuol dire acquisire delle abilità e condividere una forma di vita, una prassi, un insieme di abitudini. Le abilità quando diventano regole da imparare sono a disposizione di tutti, costituiscono abilità collettive che, se utili alla società nel suo insieme, si sviluppano e rafforzano e vengono trasmesse alle generazioni future.

Le regole della lingua italiana (la grammatica), le regole della conversazione (cooperazione, adeguatezza), le regole dell'apprendimento (motivazione, attenzione, ripetizione, comprensione) sono tutte regole che rimodellano la società nel suo insieme, ovvero introducono comportamenti che, se istituzionalizzati, ne fanno una società storica particolare, riconoscibile e descrivibile.

Le regole che instaurano le nuove possibilità di condotta standardizzandole formano la razionalità collettiva di una società. Lo scrittore israeliano David Grossman ricorda che le madri israeliane con più figli adottano la regola "di mandarli a scuola nei bus diversi per diminuire il rischio di perderli tutti insieme negli attentati" - e questa è un tragico esempio di razionalità collettiva. La funzione fondamentale delle regole nelle società non solamente umane ma anche in quelle animali è quella di aumentare la capacità di adattamento di tutta la società mediante l'invenzione di comportamenti nuovi.

Le norme e le mosse

E' dunque utile distinguere tra il concetto di regola come abilità comunicata e condivisa la cui conoscenza costituisce un aspetto del capitale umano e il concetto di regola come "norma" o "legge". Norberto Bobbio distingue in un modo particolarmente illuminante tra quelle regole che si fondano su un accordo generale, su un patto che vincola tutti i giocatori e quelle regole che invece ci dicono come giocare per vincere e che potremmo chiamare "mosse vincenti".

Ecco un passo della sua riflessione:

“Una costituzione stabilisce le regole del gioco. Non stabilisce come si deve giocare, una volta date quelle regole. Anche il modo di giocare è stabilito da regole ma ognuno vede la differenza tra le prime e le seconde. Le prime fissano le condizioni essenziali e pregiudiziali in base alle quali un qualsiasi gioco fra più persone può essere condotto. Le seconde sono quelle che insegnano a condurre il gioco in modo da vincerlo. Le prime sono regole concordate e ad esse i giocatori debbono attenersi scrupolosamente.

Le seconde non solo non sono concordate ma ognuna delle parti è libera di seguire quelle che ritiene più idonee allo scopo. Le prime sono norme di comportamento cui le parti debbono attenersi indipendentemente dai vantaggi che ne possono trarre; le seconde sono regole di abilità la cui osservanza è sempre subordinata al fine da raggiungere. Tanto è vero che in base all’osservanza delle prime si distingue il giocatore corretto da quello scorretto, in base all’inosservanza delle seconde il buon giocatore dal cattivo giocatore” (Bobbio 2006).

Chiameremo le norme nel primo senso *le regole che rendono il gioco possibile*, mentre chiameremo *mosse* quelle regole che, se applicate, ci fanno vincere. Conoscere le mosse giuste è un capitale umano, rispettare le regole è un capitale sociale pubblico, una dimensione della cultura civica.

Definiamo le leggi o “norme legali” come un tipo di regole caratterizzate dal fatto di essere anzitutto dei “divieti univoci di certe condotte validi per tutti i membri di una collettività”; dato che debbono appunto essere “valide per tutti” non possono contenere comandi positivi, ma solamente vietare certe modalità d’azione.

In una società democratica questi divieti vengono rispettati, se considerati “giusti ed utili” dalla maggioranza dei cittadini. La qualità delle leggi è direttamente correlata alla qualità dello spazio pubblico nel quale sono state elaborate, proposte, discusse, legittimate ed imposte. La qualità dello spazio pubblico rimanda a sua volta alla disponibilità di beni pubblici come distribuzione simmetrica delle informazioni, indipendenza, diffusione dell’istruzione, autonomia intellettuale, trasparenza degli interessi, eguaglianza, accesso illimitato alle informazioni, assenza della paura ecc.

Riassumendo possiamo definire il “governo delle leggi” in questo modo: se per “leggi” intendiamo regole promulgate con il consenso della maggioranza che vietano a tutti i cittadini di agire in un certo modo, l’espressione “ordine basato su regole” indica un ordine sociale generato dal rispetto della maggioranza dei cittadini di questi divieti come, ad esempio, quello di non mettere gli antibiotici nel mangime dei polli, quello di non usare quantità eccessive di erbicidi o quello di rendere pubbliche tutte le sostanze contenute nei prodotti messi in commercio.

2. Le cinque condizioni d’efficienza dell’ordine basato su regole

L’efficienza di un ordine politico e sociale che si basa su regole impersonali anziché su comandi delle “persone al potere”, dipende da sei condizioni minime, in assenza delle quali questo ordine si sfalda. In ogni caso il vantaggio principale dell’ordine basato su regole consiste nel fatto che la sua efficienza dipende dalla qualità di queste regole, non dalle qualità morali di colui che comanda. Ne consegue che l’ordine basato su regole generali ed impersonali riduce al minimo la dipendenza degli individui dalla volontà imprevedibile e dai comandi arbitrari di altri individui.

Ecco le cinque condizioni di efficienza dell’ordine fondato su regole impersonali.

(i) Le regole debbono essere (a) generali, ovvero valide per tutti i membri di una comunità e (b) astratte, ovvero formulabili come un insieme finito di divieti che aprono un

universo di possibilità.

Questa condizione richiede che un numero ristretto di regole, chiaramente elencabili, definiscano un universo di possibilità che ogni giocatore può sfruttare per sua libera iniziativa in competizione con gli altri giocatori. Richiede anche che le regole generali non riguardino il passato, perché di fatto discriminerebbero tra i gruppi di cittadini, dato che modificare i comportamenti passati non è più possibile (chi nel passato ha commesso certe azioni sarebbe ora punito retroattivamente).

L'astrattezza significa che la regola non suggerisce una linea di condotta, ma si limita a vietare alcune linee possibili. Prendiamo ad esempio il gioco degli scacchi: il gioco è definito da un numero finito, piuttosto modesto, di regole, note a tutti i giocatori, che generano però un'infinità di partite possibili, giocate da individui diversi secondo le loro scelte imprevedibili. Lo stesso vale per la lingua: un insieme limitato di regole – grammatica - genera un'infinità di frasi imprevedibili, tutte interpretabili da chi conosce le regole della lingua, ovvero ha la competenza linguistica adeguata.

Per definire un ordine sociale stabile, le regole debbono vietare a tutti i membri di una comunità alcune linee di condotta costituendo così “universi stabili di possibilità” che gli individui esplorano e attuano. Le regole dunque non sono comandi che prescrivono comportamenti specifici a persone particolari, ma definiscono per tutti gli attori uno spazio di libertà in cui questi debbono imparare a muoversi, ovvero “trovare le linee di condotta più vantaggiose, date le circostanze”.

In questo senso possiamo forse dire che le regole rappresentano le limitazioni che gli individui si impegnano ad accettare e rispettare *in quanto* membri di una comunità. Germani (1971) fonda la sua analisi della modernizzazione sulla dicotomia “azione prescrittiva – azione elettiva”; le azioni *elettive* sono quelle in cui gli attori possono scegliere il corso da dare alle proprie azioni, senza dover conformarsi ad uno schema *prescritto* dalla tradizione o dagli istinti. L'ordine sociale caratterizzato dal predominio delle elezioni *elettive* su quelle *prescrittive*, è costituito sempre da reti di regole concatenate, che definiscono universi stabili di scelte possibili.

(ii) L'ordine basato su regole deve essere legittimato

L'efficienza dell'ordine basato su regole impersonali dipende dalla misura in cui tutti gli appartenenti alla collettività vincolata da queste regole, *sono disposti* a rispettarle; e questa loro disposizione al rispetto delle regole dipende a sua volta dalla loro *legittimità*.

Del concetto di legittimità abbiamo discusso nei paragrafi precedenti. Limitiamoci ora a definire la legittimità di un ordine basato su regole come la qualità che viene ad esso riconosciuta, in un sistema democratico, quando è stato definito ed imposto in conformità ad alcuni principi generali.

Credo che possiamo riassumere i principi di legittimità (cf. ad esempio Murphy, 1983, 789-794) forma di questi quattro imperativi.

(i) non accettare come legittima nessuna regola che obbliga una persona specifica ad eseguire un'azione specifica, senza che questa obbligazione abbia forma di legge universale, ovvero valida per tutti, incluso chi impone la legge;

(ii) non accettare nessuna regola che impone la discriminazione tra i soggetti sulla base delle qualità che il sociologo americano T. Parsons (1965) ha chiamato “ascritte”, ovvero quelle che non possiamo cambiare mediante le nostre iniziative individuali – ad esempio l'età, il sesso, la razza, la nazionalità ecc. ;

(iii) non accettare come legittima nessuna regola, alla cui definizione non hanno partecipato tutti coloro che dovranno rispettarla, da cui deriva che tutti siamo obbligati

a rifiutare l'obbedienza ad ogni regola che avrebbe per effetto una diminuzione della partecipazione;

(iv) non accettare come legittimo nessun ordine basato su regole, senza che questo si fondi sulla divisione dei poteri, ovvero senza che l'applicazione delle regole non venga controllata da arbitri neutrali e dotati dei poteri indipendenti dal potere politico ed esecutivo.

Le regole non sono comunque mai del tutto universali e consensuali, lo sono solamente "più o meno". Nessun ordine basato su regole impersonali e generali può annullare completamente la volontà delle "persone potenti", le asimmetrie nella distribuzione delle informazioni, i privilegi del passato o i vantaggi dei gruppi particolari; ogni regola "in teoria" universale favorisce "in pratica" i rappresentanti di certe forme di vita particolari.

Le regole vengono inventate, promosse ed imposte dalle élite che rappresentano l'unità della società all'interno di una società, per cui riflettono sempre l'immagine "vincente" che ogni comunità si fa di se stessa. Questa rappresentazione non è, in una democrazia, monopolio di una élite, ma al contrario il risultato di una competizione libera tra i partiti politici che si specializzano nel costruire rappresentazioni di "ciò che siamo tutti insieme" e nella ricerca del massimo consenso per esse. La legittimità delle regole riflette il livello di interiorizzazione dei valori in riferimento ai quali una collettività particolare legittima le regole costitutive del suo ordine sociale. La questione di legittimità è diventata, in virtù del processo di Norimberga istituito in risposta ai crimini contro l'umanità del nazismo, la più grande questione politica ed etica del nostro secolo: in che misura i cittadini sono colpevoli se ubbidiscono ad uno stato criminale? Che cosa rende criminale uno stato e chi può dichiararlo tale? Che tipo di colpa è quella di non ribellarsi alle leggi di uno stato criminale di cui si nasce cittadino? Del resto, chi è del tutto esente da questo tipo di colpa, visto che tutti gli stati hanno commesso gravi crimini in certi momenti della loro storia? Possiamo considerare una colpa anche l'inquinamento industriale che porta alla morte di migliaia di persone ed è sostenuto dagli Stati nazionali, almeno nella misura in cui questi promuovono la crescita economica? Le celebrazioni colombiane hanno dato luogo, nel 1992, ad una ridiscussione piuttosto radicale delle colpe storiche della Cristianità e dell'Occidente nel suo complesso. Solzenicyn, partecipando alla festa della Vandea, ha detto che la repressione "repubblicana" della rivolta di Vandea nel 1793 fu il primo presagio degli olocausti del XX secolo, del secolo "degli estremi e dei totalitarismi". E' legittimo far risalire la colpa morale per i totalitarismi del Ventesimo secolo alla Francia rivoluzionaria?

Tra i valori della modernità e i massacri sistematici dei popoli perpetrati dagli Stati coloniali e totalitari vi è un indubbio rapporto: ma quale esattamente? In che modo lo stato francese, o la cultura francese, può essere dichiarata "ancora oggi" o "per sempre", o "memoria eterna" colpevole di questi crimini? In che modo sono colpevoli i contadini australiani, neozelandesi ed americani per i massacri e le rapine perpetrate dai loro avi in quelle terre? Perché un riconoscimento di colpa "culturale e morale" che gli australiani o gli americani esprimono, non dovrebbe implicare anche un'azione di riparazione, ad esempio, una restituzione o almeno una ridistribuzione dei vantaggi che derivano "oggi" dai crimini "di ieri" a certi individui o gruppi?

Un esempio importante di problemi di questo genere sono i tentativi di dare un giudizio morale e legale sui regimi comunisti, caduti nel 1989 in tutti i paesi dell'Europa centrale ed orientale. Nella Repubblica ceca, ad esempio, il Parlamento ha votato nel 1993 la legge n. 198 che dichiara illegittimo il regime comunista. I proponenti la legge sostengono che "legittimità" è un termine che ha un significato giuridico più profondo di quello di legalità.

Ritengo che i criteri, o meglio gli "indicatori", di illegittimità di un regime possano essere definiti così:

a) il fatto che le leggi oppure le procedure sistematiche degli organi di uno Stato sono in contraddizione radicale e durevole con i principi morali e politici della società che questo Stato rappresenta;

b) il fatto che non si tratti di leggi conformi all'idea di legge (generalità, astrattezza, indipendenza del potere legislativo e di quello giudicante), ma di comandi arbitrari esercitati da parte di certi gruppi di cittadini su altri gruppi di cittadini;

c) il fatto che non vi sia alcuna via legale per cambiare o riparare questa situazione oppure che questa esista solamente sulla carta per cui di fatto l'unica via al cambiamento è la violenza.

Semplificando e sintetizzando riassumiamo i tre elementi, i quali, secondo i proponenti della legge, definiscono l'illegittimità di un regime in questo modo: (i) una contraddizione radicale e duratura con i principi morali e politici della società; (ii) la non-conformità all'idea di legge per cui sotto le denominazione di *legge* vengono di fatto intimati comandi arbitrari di un gruppo sull'altro; (iii) l'inesistenza di una via legale per cambiare la legge.

La concezione di legittimità implicita in questa legge può essere esplicitata in questa asserzione: *una legge è legittima "solamente e solo se" si basa su (a) principio di storicità; (b) principio di conformità all'idea di legge (che implica anche l'auto-inclusione del legislatore-chi legifera è sempre incluso nella comunità cui si applica la legge); (c) principio di correggibilità (o fallibilità).*

Il principio di *storicità* stabilisce che nessuna legislazione si può richiamare a principi non storici, cioè radicalmente diversi da quelli che la società storica considera come "bene", cioè l'ispirazione del legislatore non deve essere "utopica". Ogni regola, per essere legittima, deve essere *giustificata di fronte alle esperienze storiche di coloro che la debbono rispettare*.

Il principio di *auto-inclusione del legislatore* sostiene che la legge deve valere anche per il legislatore, ossia che la legge deve essere universalmente valida. Un tratto tipico del potere comunista era, infatti, la supremazia accordata alla "lotta di classe" che introduceva nella società e nel funzionamento dello stato un'istanza di tale urgenza politica ed esistenziale da giustificare il predominio del potere del partito comunista sullo Stato, sul diritto dei cittadini, sulla legalità in generale. Un potere questo incommensurabile con i poteri dello Stato borghese in quanto traeva la sua legittimità dall'urgenza storica improcrastinabile della sua missione nella storia dell'umanità, quella cioè di realizzare uno Stato socialista. La legalità, l'idea stessa di legge, rappresentava per il partito – nuovo principe secondo Gramsci – solamente un ostacolo nell'adempimento della sua missione storica.

Infine il principio di *correggibilità* stabilisce semplicemente che nessuna legge può essere legittima se non prevede la possibilità di essere modificata legalmente da coloro che debbono rispettarla.

In un altro contesto analizzeremo più in dettaglio la teoria del sociologo tedesco Habermas che propone di fondare la legittimità sull'etica del discorso. Egli vuole dire che chi prende la parola in pubblico entra in una comunità ideale di parlanti, dove è tenuto a rispettare certe norme, come ad esempio l'assenza della costrizione, della simulazione e della finzione, la pluralità dei linguaggi, l'anti-autoritarismo, la sincerità, la fiducia in se stesso e negli altri, la fiducia nelle proprie esperienze, ecc. Nella prospettiva di Habermas la legittimità non si riduce mai a "mera legalità", per cui *ciò che è legittimo non è mai del tutto legale e ciò che è legale non è mai del tutto legittimo*. La tensione tra la legittimità e la legalità nelle società democratiche non è distruttiva, ma si traduce, al contrario, in una conflittualità illuminante, che rende "effervescente" lo spazio pubblico ed unisce i cittadini.

(iii) Le regole devono essere credibili

L'efficienza di un ordine sociale basato su regole dipende in una misura notevole dalla loro *credibilità*, ovvero dalla misura in cui i cittadini hanno fiducia nell'indipendenza del potere giudiziario e nell'efficienza delle forze dell'ordine nel far valere le regole per tutti. Questo dipende a sua volta dalla *credibilità* delle sanzioni, dalla certezza che il potere amministrativo saprà *monitorare* e sanzionare le trasgressioni. Vale in generale che la massimizzazione dei benefici di un ordine basato su regole dipende per ogni individuo dalla misura in cui anche tutti gli altri individui sono disposti a rispettare le stesse regole.

La legittimità morale e razionale delle sanzioni e delle pene inflitte a chi trasgredisce le regole si fonda sul fatto che un trasgressore massimizza la propria utilità se tutti gli altri le rispettano. L'utilità di chi trasgredisce le regole è dunque tanto maggiore quanto maggiore è il numero di persone che invece le rispetta. Questa asimmetria è la giustificazione razionale e morale della severità delle sanzioni.

Le fonti di credibilità dell'ordine basato su regole sono tre: (i) la diffusione nella società di una *cultura della legalità*; (ii) i costi del *monitoraggio* delle trasgressioni; (iii) antropologia realistica.

(i) La *cultura della legalità*, è l'insieme di valori che *limitano* la tendenza generale degli attori ad agire *opportunisticamente*, ovvero a sfruttare, per ingannare i propri *partners*, le asimmetrie nella distribuzione delle informazioni dando, ad esempio, informazioni incomplete o distorte sulle proprie competenze, intenzioni o possibilità; la diffusione della cultura della legalità blocca la tentazione di tutte le parti in competizione di agire nel senso del proverbio "l'occasione fa l'uomo ladro".

(ii) I *costi bassi del monitoraggio* e la reale *divisione dei poteri* (l'arbitro non gioca) sono la condizione delle sanzioni efficaci. Questi costi possono, in conseguenza dello sviluppo tecnologico, scendere sotto una certa soglia, ma mai saranno nulli – i limiti di velocità sono un esempio di norma sanzionata in modo poco credibile in tutti i paesi del mondo, dati i costi insostenibili di un monitoraggio efficiente. Ad esempio l'opportunismo degli enormi condoni "tombali" varati dal governo Berlusconi compromette irrimediabilmente la credibilità delle sanzioni su cui regge il sistema fiscale italiano.

(iii) La credibilità delle regole dipende anche dal fatto che si fondano su una *antropologia realistica*, ovvero su assunti realistici circa le motivazioni e i fini delle azioni umane. Le regole derivate da interpretazioni utopiche o irrealistiche, portano infatti all'inefficienza generale, causata anzitutto dalle rivolte di massa contro le regole o dal fatto che la maggioranza considera le regole "assurde" e giustifica come legittimo il tentativo di aggirarle. Si forma una diffusa "illegalità legittima" o una "corruzione ambientale". Più avanti citiamo la diagnosi del giudice Gherardo Colombo che sostiene che la società italiana si basa "sulla furbizia e il privilegio corporativo".

Gli individui si inventano e si impongono delle regole con lo scopo di rendere il proprio comportamento più razionale. Caricando la sveglia l'individuo *A* accetta di pagare un costo (il brusco risveglio provocato dal rumore poco piacevole) per garantirsi i vantaggi che gli derivano ad esempio da un comportamento più razionale nei confronti di un individuo *B* (datore di lavoro). La sveglia riduce insomma il rischio di perdere il lavoro a causa dei ritardi e questo è un vantaggio che si ottiene imponendosi una regola.

Le regole introdotte dal potere politico dovrebbero rendere, almeno nell'intenzione del legislatore legittimo che è la maggioranza parlamentare, tutta la collettività più razionale. Il cittadino è motivato a rispettare *volontariamente* le regole valide per tutta la collettività, proprio perché ricava dei vantaggi dal fatto che la collettività cui appartiene è resa dal rispetto collettivo delle regole più prevedibile, sicura e efficiente. Se le regole rendono effettivamente una collettività più razionale, dipende, in una misura decisiva, dall'antropologia incorporata nelle

regole, ovvero dalla teoria della natura umana implicitamente incorporata in ogni regola – ad esempio le regole dell'economia di mercato si basano sulla teoria, secondo cui l'uomo è egoista ed approfittatore. E' realistica questa antropologia?

(iv) *L'ordine basato su regole deve ammettere solamente vincitori e perdenti marginali, non vincitori e perdenti totali.*

L'ordine basato su regole è efficiente solo a condizione che non produca vincitori o perdenti totali, ma solo vincitori e perdenti marginali. R. Hardin sostiene che la democrazia appartiene ad una particolare classe di teorie che chiamiamo "teorie del vantaggio reciproco", e di conseguenza "quando le divisioni politiche sono più profonde delle questioni marginali sulle quali è possibile raggiungere democraticamente dei compromessi, è facile che essa cessi di apparire reciprocamente vantaggiosa". In questa ipotesi, infatti, "la democrazia produrrà dei veri vincitori e dei veri perdenti, non soltanto vincitori e perdenti marginali. I disaccordi profondi, insomma, producono il crollo dell'intero edificio".

"La democrazia è, essenzialmente, un membro di una particolare classe di teorie, le teorie del vantaggio reciproco. Ma quando le divisioni politiche sono più profonde delle questioni marginali sulle quali è possibile raggiungere democraticamente dei compromessi, è facile che essa cessi di apparire reciprocamente vantaggiosa. In questa ipotesi, infatti, la democrazia produrrà dei veri vincitori e dei veri perdenti, non soltanto vincitori e perdenti marginali. I disaccordi profondi, insomma, producono il crollo dell'intero edificio. Ad esempio, la democrazia non è stata in grado di risolvere il conflitto sulla schiavitù negli Stati Uniti. Nel Regno Unito, nel dopoguerra, (*la democrazia*) ha traballato parecchio nell'affrontare il socialismo. E non è neppure riuscita a decollare nel Burundi indipendente, le cui prime elezioni democratiche sono state messe in ridicolo come un mero censimento etnico. Quando non sono nient'altro che il riflesso di una suddivisione della società in censi si tratti di censi su base etnica o su altre basi - i risultati democratici diventano troppo conflittuali per il compromesso, e dirompenti nei confronti della possibilità di un ordine stabile Non necessariamente l'elezione di un governo censitario su base etnica deve rivelarsi un disastro Di solito, però, il censimento dei gruppi ha risultati disastrosi. Le elezioni del 1993 in Burundi, che hanno portato democraticamente in carica il primo presidente Hutu con uno scarto di quasi due a uno, sono state rifiutate dai Tutsi in quanto equiparabili ad un censimento etnico *de facto*. La vittoria Hutu ha dato l'avvio all'attuale guerra civile. Le recenti elezioni in Sri Lanka, a loro volta, sono state un censimento etnico, che ha approfondito il conflitto. Può darsi che Canada e Belgio finiscano per essere smembrati da censimenti etnici. Lani Guinier e altri hanno proposto un censimento etnico su base territoriale per garantire l'elezione di un maggior numero di neri negli Stati Uniti." (1995, 135-136)

Il concetto di "perdente marginale" rimanda alla differenza fondamentale tra la lotta e la competizione. Per chiarirlo ricordiamo un clamoroso errore storico di valutazione. Nel 1933 in Germania i comunisti hanno combattuto i socialdemocratici, invece di combattere insieme contro Hitler. La vittoria dei socialdemocratici sarebbe stata una perdita per i comunisti, ma una perdita solamente marginale che avrebbe ridimensionato la loro posizione nella società e la loro influenza sulla classe operaia, costringendoli a rinunciare ad alcuni progetti di riforma, ma niente di più. Il governo nazista ha trasformato invece in perdenti totali sia i socialdemocratici sia i comunisti, instaurando un ordine in cui l'esistenza stessa di queste formazioni politiche divenne illegale e tutti e due partiti furono costretti alla lotta clandestina o all'esilio. Due punti sono fondamentali per definire la differenza tra il perdente marginale e il perdente totale: in primo luogo "la fiducia che la prossima volta le cose cambiano", ovvero la reversibilità del conflitto, la possibilità di correggerne il risultato nelle prossime competizioni; in secondo luogo "la legittimazione reciproca", ovvero gli attori in competizione si rispettano reciprocamente,

condividono gli stessi valori di fondo, hanno la stessa cultura politica ed accettano di competere nello stesso quadro di riferimento.

Il vincitore marginale riesce a modificare a suo vantaggio alcuni parametri del sistema, ma non “prevale” sugli altri in modo definitivo in maniera tale da metterli “fuori gioco” o privarli di rispetto fondamentale; ad esempio un partito aumenta le tasse o diminuisce le soglie dei *tickets* o dei sostegni finanziari a favore di certi gruppi di cittadini, ma nel quadro di relativo equilibrio e di sostenibilità per tutte le parti in competizione.

Possiamo formulare l’osservazione di Hardin in questo modo: la democrazia è un sistema che regola efficientemente i conflitti utilitaristici incentrati sul *più o meno*, i conflitti apocalittici incentrati sul *tutto o niente* portano invece al crollo del sistema.

(v) La politica democratica deve essere un mercato di regole, non di privilegi.

Vale in generale che in un sistema democratico la politica deve presentarsi come un “mercato di regole”, ovvero come una “competizione tra proposte alternative di regole da adottare con il consenso della maggioranza”. Tutti i sistemi di governo democratici sono minacciati però dalla tendenza di trasformare il mercato di regole in un mercato di privilegi.

Come spiegare questa tendenza strutturale del sistema democratico?

3. Regole e privilegi: l’opportunismo in politica

Utilità condizionata ed incondizionata

Il politico dovrebbe cercare il consenso elettorale, ovvero “farsi votare” in cambio dell’impegno di promuovere l’adozione di certe regole da parte di tutta la collettività. La questione però è: conviene al politico cercare il consenso attraverso l’offerta di regole? Non è l’offerta dei privilegi uno strumento più vantaggioso della ricerca del consenso? Chiameremo l’opportunismo politico la tendenza dei politici di trasformare il mercato di regole in un mercato di privilegi. Definiamo un privilegio politico come la possibilità garantita dal potere politico di sfruttare un’occasione, un’opportunità, ad una classe di cittadini. La democrazia deve opporre una barriera efficace all’opportunismo della classe politica per evitare il collasso dell’ordine basato su regole.

Che differenza corre tra le regole e i privilegi?

Riflettiamo anzitutto sul concetto di “utilità delle regole”. In primo luogo, le regole devono essere generali ed astratte. Da questa loro caratteristica costitutiva consegue che l’utilità, che i cittadini possono ricavare dall’adozione di una regola generale, è sempre “condizionata”. Essa offre loro “opportunità per il futuro”, ma arriverà quel futuro, non cambierà la loro situazione in modo radicale ecc.? La realizzazione delle opportunità offerte ai cittadini dall’introduzione di una regola generale ed astratta dipende dunque da circostanze diverse e difficilmente prevedibili, in cui i cittadini saranno costretti ad agire nel futuro, a condizione di essere *in quelle circostanze imprevedibili ancora* in grado di sfruttare le loro capacità e le loro competenze individuali.

Immaginiamo ad esempio che un politico combatta per l’adozione della regola generale che concede vantaggi fiscali alle famiglie con figli che studiano in certe scuole superiori o all’università; o immaginiamo che si debba decidere se sostenere o no una regola che avvantaggia fiscalmente le famiglie con tre figli ecc. L’utilità di questa regola per ogni cittadino

è condizionata, riguarda infatti il futuro. I cittadini che hanno votato *oggi* per l'introduzione di questa regola, avranno l'opportunità di avvantaggiarsene *nel futuro*, solamente a condizione di avere figli che studieranno ma se li avranno e se studieranno è *oggi* del tutto incerto.

Vediamo dunque che l'utilità che le regole offrono a ciascun cittadino è condizionata in definitiva dalle opportunità che gli si presenteranno nelle situazioni imprevedibili, in cui questi si troverà ad agire in un futuro più o meno probabile e più o meno lontano. Immaginiamo invece che il politico proponga l'aumento del salario a tutti gli impiegati statali o dei vantaggi specifici a dei gruppi d'interesse fortemente organizzati, come era nel passato ad esempio il sindacato dei metalmeccanici. L'utilità di questa proposta è incondizionata: non dipende dalla mia capacità di sfruttare certe opportunità in un futuro incerto, ma al contrario mi si offre un privilegio. Vale in generale che il consenso che produce l'offerta, da parte di un politico, dell'utilità condizionata legata all'introduzione di una regola è sempre più debole del consenso generato dall'offerta di privilegi da cui deriva al cittadino un'utilità incondizionata. E' più semplice ottenere il consenso mediante la concessione dei privilegi a gruppi di cittadini piuttosto che mediante l'offerta di introdurre certe regole; l'utilità dei privilegi si fonda infatti sulla distribuzione dei vantaggi certi, mentre l'utilità delle regole è condizionata dalle circostanze future (se si verificano certe condizioni e l'individuo riesce a sfruttare certe opportunità, la regola gli porterà un vantaggio).

La politica dovrebbe essere una competizione tra diversi gruppi che si candidano per ottenere dalla maggioranza il diritto di imporre a tutti i cittadini certe regole. Trovare il consenso sulla base della promessa di introdurre regole generali, valide per tutti ed "a vantaggio futuro", è comunque molto più difficile che trovare il consenso sulla base dell'offerta di garantire privilegi a certi gruppi. I privilegi non sono, infatti, "mere chance per il futuro", sono "certezze per il presente". Vale in generale l'ipotesi secondo cui, in assenza di ostacoli istituzionali, tutti gli attori del mercato politico tenderanno a trasformare il mercato di regole in un mercato di privilegi; essi cercheranno, in altri termini, di offrire privilegi ad attori collettivi che hanno peso elettorale decisivo. L'efficienza della democrazia dipende anzitutto dalla capacità del sistema di impedire che il mercato delle regole si trasformi, sotto pressione di coalizioni di interessi come sono ad esempio i sindacati o gli impiegati pubblici, in mercato di privilegi.

La prima repubblica italiana, particolarmente a partire dagli anni 60', è stata un caso estremo di deficit di cultura della legalità che distorceva il mercato di regole generali verso un mercato dei privilegi offerti a gruppi particolari, è stata. La DC ha creato una cultura delle "leggine" costruite *ad hoc* che si è sostituita alla cultura della legalità. La cultura della legalità è la preconditione di quello che abbiamo chiamato "cultura riformista": le riforme non si fanno attribuendo privilegi a gruppi specifici ma introducendo leggi generali ed universali che danno la stessa possibilità a tutti. La cultura delle "leggine" ha portato ad una visione "spartitoria" del settore pubblico che ha generato un'inefficienza del settore pubblico, insostenibile in condizioni di competizione globale. La globalizzazione valorizza il capitale umano – conoscenze, competenze, valori, la sua formazione dipende in primo luogo dall'efficienza del settore pubblico. La sua irrimediabile inefficienza fu una delle ragioni del crollo della Prima repubblica italiana.

L'idea di ordine basato su regole astratte e generali, utili nella stessa misura per tutti i cittadini, è solamente un ideale normativo: ogni regola reca sempre vantaggi in qualche misura (spesso camuffata) asimmetrici, ovvero privilegia alcuni gruppi e individui, come dimostrano ad esempio gli studi empirici sugli effetti *particolari* (ovvero *perversi*) delle leggi *universali*, che consistono nel favorire spesso *nei fatti* il contrario di ciò per cui sono state introdotte. Mettere in luce gli effetti perversi delle regole collettivamente vincolanti è uno dei compiti più importanti delle scienze sociali.

Le regole in un sistema globalizzato

Nel film di Davis Guggenheim *The Inconvenient Truth* Al Gore riflette sulla prima foto della Terra presa dallo spazio cosmico che fu scattata a Natale 1968 dai partecipanti alla missione Apollo 8. Egli dice che questa immagine “esplose nella coscienza dell’umanità” e segnò “l’Alba della Terra”, ovvero l’alba di una nuova relazione tra il genere umano e il pianeta Terra, la cui conseguenza politica più rilevante è stata la nascita del movimento ambientalista.

Nel finale del film egli presenta un’altra foto della Terra, presa da un’astronave a quattro miliardi di miglia di distanza. La Terra vi appare un piccolo puntino, perso nell’infinità di altri puntini. Il suo commento è: “Tutta la storia umana con i suoi trionfi, progressi, orrori ed infamie è avvenuta in quel pixel, in quel puntino, è l’unica casa che abbiamo. Ed è questa ad essere in gioco”. Al Gore propone di usare i processi politici della democrazia per imporre ed inventare delle regole coerenti con l’esperienza del distacco cosmico dalla Terra che la tecnologia ci ha costretto a fare. Questa foto definisce infatti il nuovo quadro di riferimento della razionalità collettiva entro cui il nuovo ordine basato su regole deve legittimarsi.

Sulla stessa immagine ha riflettuto decenni prima il filosofo Marshall McLuhan, il quale ha rivoluzionato la nostra interpretazione dei media elettronici. Ha scritto: “Dopo aver orbitato intorno alla Luna nel dicembre del 1968, gli astronauti dell’Apollo installarono una telecamera puntandola sulla Terra. Di riflesso l’impatto su noi spettatori fu enorme. Eravamo, per così dire, *dentro* e *fuori* allo stesso tempo. Eravamo sulla terra e sulla Luna contemporaneamente. Fu la nostra percezione individuale di quell’evento a dargli significato... La vera azione nell’evento non era sulla Terra o sulla Luna, ma piuttosto nel vuoto asettico, ovvero nel gioco tra la ruota e l’asse. Eravamo appena diventati consapevoli dell’esistenza fisica separata di questi due mondi, ed eravamo disposti, dopo un certo shock iniziale, ad accettare entrambi gli ambienti come possibili per l’uomo” (1989, 22).

Il messaggio di queste immagini è evidente: l’estrema fragilità di ciò che noi chiamiamo “vita sul nostro pianeta” condanna l’umanità a diventare “custode della Terra”, ovvero moralmente responsabile per la sopravvivenza della vita su di essa. Siamo diventati contemporaneamente abitanti della Terra e stranieri sulla Terra, siamo precipitati in uno spazio, vuoto tra i mondi, in un “intermundo”, di cui parlavano i poeti latini epicurei, dove soffiano i venti freddi e vi sopravvivono solo gli Dei. Propongo di chiamare questa esperienza “planetarizzazione” e di considerarla come il nucleo di quel processo contraddittorio che chiamiamo “globalizzazione”.

La democrazia si fonda sulla convinzione condivisa dalla maggioranza rilevante dei cittadini secondo cui le azioni individuali, ispirate all’utilità privata, vanno sottoposte a regole e vincoli imposti ai cittadini mediante le deliberazioni discusse nello spazio pubblico aperto a tutti; e sulla convinzione che questo sia la condizione dell’utilità collettiva la quale consiste nel garantire il massimo di libertà d’azione per tutti accettando un minimo di regole comuni. Le regole deliberate su basi consensuali non sono mai perfette ma servono per evitare un male peggiore che è quello della tragedia dei beni comuni che porta alla distruzione irreversibile di una risorsa comune essenziale.

La globalizzazione del capitalismo, il predominio delle *Corporations*, che sfruttano i beni comuni come la terra, l’aria, l’acqua per massimizzare il profitto, portano in condizioni di alta densità di popolazione alla totale follia collettiva, ovvero alla distruzione dei beni comuni globali come ad esempio le foreste, l’acqua, gli oceani ecc. La sovrappopolazione è la condizione per la quale la pratica dello sfruttamento dei beni comuni deve essere sottoposta a vincoli severi per ristabilire la razionalità collettiva. Ma quale autorità può prendere deliberazioni di questo genere e di quale potere sanzionatorio può disporre?

Particolarmente urgente diventa ad esempio il bisogno generale di trovare, sulla base di un consenso razionale ed informato, delle zone per lo smaltimento dei rifiuti e di imporre le regole che determinino il modo legittimo in cui lo smaltimento deve avvenire, anche se appaltato a privati. Ogni deliberazione di questo genere non solo limita la libertà d’azione di qualcuno, ma

implica pure una assunzione di rischi mai totalmente legittima, dato che è spesso difficile comprendere fino in fondo le conseguenze a lungo termine delle decisioni collettive.

Il problema nel mondo globalizzato è questo: la scelta cooperativa che richiede di sacrificare l'utilità privata a breve termine a favore di un'utilità comune a lungo termine è la condizione di sopravvivenza dei sistemi economici basati sui mercati. Le regole sono strumenti concreti di questa scelta cooperativa che ottimizza la raccolta di informazioni, migliora i rapporti sociali e pone un freno alla tragedia delle terre comunali? Ma rispondere alla domanda "quale è l'autorità capace di imporre regole efficaci nell'economia globale di mercato" è difficile come dimostrano i conflitti, ad esempio sul protocollo di Kyoto.

Le sfide maggiori all'efficienza dell'ordine basato su regole sono oggi queste due:

(i) in primo luogo, dalla tradizione romana abbiamo ereditato il concetto di *imperium* – potere sovrano. I dizionari del latino definiscono *imperium* come "il potere sovrano supremo", a differenza della semplice *potestas* o potere locale. Nella *Enciclopedia del diritto romano* leggiamo ad esempio: «*imperium* - il sovrano potere di governo, indivisibile, di cui disponeva durante la repubblica il *magistratus maiores* e che comprendeva il comando sull'esercito. Nel territorio di Roma - *intra pomerium* - l'*imperium* era limitato dalle leggi e dai diritti di altri organismi costituzionali, mentre oltre le mura di Roma - *extra pomerium* - esercitava senza limitazione alcuna tutta la sua forza, quella militare anzitutto». Nell'era della globalizzazione dove situare la differenza tra l'*imperium* e la *potestas*? Gli stati nazionali sono costretti dai "poteri forti associati" come sono i sistemi finanziari e le grandi imprese sovranazionali a limitarsi ad esercitare una *potestas sine imperium*, un potere locale, mentre il potere sovrano nel senso pieno viene esercitato dai "mercati globali" le cui aspettative bisogna soddisfare – si tratta di imperativi categorici globali. Tutti gli stati ed, in un certo senso, tutta la politica, si ritrova oggi *extra pomerium*, fuori delle mura di Roma, per cui incapace di limitare l'*imperium* delle imprese globali. Tutte le regole negli ultimi duecento anni hanno vincolato il potere del capitale erano efficaci in quanto fondate sull'*imperium* – sul potere sovrano - degli Stati nazionali. Questo si è indebolito radicalmente ed un governo globale del mondo appartiene ancora al regno delle utopie.

(ii) In secondo luogo, il valore d'uso dei prodotti che la tecnica mette a nostra disposizione dipende in misura crescente dalla capacità delle comunità di consumatori di sottoporre a regole vincolanti non solo la loro produzione, ma anche il loro uso come ad esempio la macchina privata, i prodotti geneticamente manipolati o l'energia nucleare, ma l'estrema frammentazione della società causata dall'estrema mobilità materiale e culturale propria della società flessibile in cui viviamo, rende difficile l'invenzione e l'imposizione delle regole per via democratica, ovvero su basi del consenso generato nel dibattito pubblico o della solidarietà comunitaria e societaria.

Da ricordare (per l'esame)

Il bene più prezioso della democrazia è la conflittualità non distruttiva tra gli ideali, le idee e le versioni del mondo alternative che competono "senza distruggersi reciprocamente" nello spazio pubblico

il termine legittimità indica le convinzioni dei cittadini, la coscienza collettiva, l'opinione pubblica nella sua evoluzione che consideriamo come fondamento della validità delle leggi e dell'obbligo collettivamente vincolante di rispettarle; il termine legalità si riferisce invece alle leggi positive, alle regole sanzionate in modo formale ed informale, alle istituzioni che le rendono effettive.

Tra il polo di legittimità e quello di legalità vi è sempre una tensione che si esplica nello spazio pubblico, ciò che è legittimo non è mai del tutto legale e ciò che è legale non è mai del tutto legittimo; questa tensione genera compromessi migliorativi, modifiche progressive dello status quo, ridefinizioni consensuali dell'ordine legale

Dalla pretesa di ogni valore di valere sopra tutti gli altri derivano dissidi; i valori interpellano coloro che li professano ad "attuarli ad ogni costo", e questo porta inevitabilmente ad una lotta per la vita e la morte o, ad un

“non possumus”; la politica presuppone che la lotta mortale tra le istanze antagoniste si sia relativizzata, per cui alla gente risulta più conveniente rispettare le regole piuttosto che lottare gli uni contro gli altri.

Il processo di relativizzazione che porta alla riduzione dei dissidi a meri disaccordi indico con il neologismo – logodegradabilità; il contrario dei conflitti logodegradabili sono tutte quelle strategie di comunicazione che vengono impiegate per intensificare i conflitti - ad esempio introducendo strategicamente nel discorso elementi quali immagini sacre per estremizzare lo scontro in modo che le parti in conflitto non siano più in grado di “scomporre” le cause del conflitto mediante il ragionamento”; il termine “logodegradabilità” intende indicare tutte quelle strategie della comunicazione che cercano di renderci consapevoli della relatività storica e sociale dei nostri punti di vista e dei valori che difendiamo

La soluzione politica di un conflitto in una società democratica consiste nell'imporre discorsivamente alle parti in contrasto un punto di vista che riduce la loro lotta mortale a mere competizioni tra i sostenitori di fini solo relativamente diversi;

ci sono tre tipi di conflitti – lotte, competizioni, dibattiti. Gli avversari in lotta non condividono nessuna regola o principio, cercano di vincere ad ogni costo ed in ogni modo. I concorrenti in una competizione rispettano le regole secondo cui competono, condividono il rispetto per le regole del gioco cui partecipano sperando di conseguire un risultato favorevole. Il dibattito invece è una messa in dubbio pubblica del senso delle regole del gioco, senza trasgredirle comunque; il fine del dibattito è quello di giungere ad una modifica ragionata e condivisa delle regole che governano la competizione.

Gli ordinamenti democratici sono guidati da un ideale: quello, cioè, di ridurre tutti i conflitti a mere competizioni e dibattiti pubblici.

Tra la democrazia e le regole concepite come “abilità comunicabili, trasferibili, vendibili” vi è la più stretta connessione; infatti le regole come capitale sociale rendono ciò che è eccezionale ed unico generalizzabile, trasmissibile, condivisibile e ripetibile, ovvero routinizzano e istituzionalizzano le abilità e le qualità eccezionali mostrate una volta da qualcuno in condizioni eccezionali; le abilità quando diventano regole da imparare costituiscono abilità

Distinzione tra le regole che rendono il gioco possibile e le mosse ovvero le regole che, se applicate, ci fanno vincere; conoscere le mosse giuste è un capitale umano, rispettare le regole è un capitale sociale pubblico

Cinque condizioni di efficienza dell'ordine basato su regole

Generalità - astrattezza

Le regole astratte sono chiaramente elencabili definendo un universo di possibilità che ogni giocatore può sfruttare per sua libera iniziativa in competizione con gli altri giocatori; la generalità impone che le regole non riguardino il passato, perché di fatto discriminerebbero tra i gruppi di cittadini - chi nel passato ha commesso certe azioni sarebbe ora punito retroattivamente

L'astrattezza significa che la regola non suggerisce una linea di condotta, ma si limita a vietare alcune linee possibili; per definire un ordine sociale stabile, le regole debbono vietare a tutti i membri di una comunità alcune linee di condotta costituendo così “universi stabili di possibilità” che gli individui esplorano e attuano.

Legittimità

Diversi sono i principi di legittimità, ad esempio questi quattro imperativi.

(i) non accettare come legittima nessuna regola che obbliga una persona specifica ad eseguire un'azione specifica, senza che questa obbligazione abbia forma di legge universale, ovvero valida per tutti, incluso chi impone la legge;

(ii) non accettare nessuna regola che impone la discriminazione tra i soggetti sulla base delle qualità che il sociologo americano T. Parsons (1965) ha chiamato “ascritte”, ovvero quelle che non possiamo cambiare mediante le nostre iniziative individuali – ad esempio l'età, il sesso, la razza, la nazionalità ecc. ;

(iii) non accettare come legittima nessuna regola, alla cui definizione non hanno partecipato tutti coloro che dovranno rispettarla, da cui deriva che tutti siamo obbligati a rifiutare l'obbedienza ad ogni regola che avrebbe per effetto una diminuzione della partecipazione;

(iv) non accettare come legittimo nessun ordine basato su regole, senza che questo si fondi sulla divisione dei poteri, ovvero senza che l'applicazione delle regole non venga controllata da arbitri neutrali e dotati dei poteri indipendenti dal potere politico ed esecutivo.

Un altro esempio: sono illegittime le regole che sono caratterizzate da (i) una contraddizione radicale e duratura con i principi morali e politici della società; (ii) una non-conformità all'idea di legge per cui sotto le denominazione di legge vengono di fatto intimati comandi arbitrari di un gruppo sull'altro; (iii) l'inesistenza di una via legale per cambiare la legge

Credibilità

L'efficienza di un ordine sociale basato su regole dipende anche dalla loro credibilità, ovvero dalla misura in cui i cittadini hanno fiducia nell'indipendenza del potere giudiziario e nell'efficienza delle forze dell'ordine nel far valere le regole per tutti; le fonti di credibilità dell'ordine basato su regole sono tre:

- (i) la diffusione nella società di una cultura della legalità;*
- (ii) i costi del monitoraggio delle trasgressioni;*
- (iii) antropologia realistica*

La cultura della legalità va definita come l'insieme di valori che limitano la tendenza generale degli attori ad agire opportunisticamente, ovvero a sfruttare, per ingannare i propri partners, le asimmetrie nella distribuzione delle informazioni dando, ad esempio, informazioni incomplete o distorte sulle proprie competenze, intenzioni o possibilità; la diffusione della cultura della legalità blocca la tentazione di tutte le parti in competizione di agire nel senso del proverbio "l'occasione fa l'uomo ladro".

Vincitori marginali/ perdenti marginali

L'ordine basato su regole è efficiente solo a condizione che non produca vincitori o perdenti totali, ma solo vincitori e perdenti marginali; "quando le divisioni politiche sono più profonde delle questioni marginali sulle quali è possibile raggiungere democraticamente dei compromessi, è facile che l'ordine basato su regole cessi di apparire reciprocamente vantaggioso

Mercato di regole/ mercato di privilegi

Il politico dovrebbe cercare il consenso elettorale, ovvero "farsi votare" in cambio dell'impegno di promuovere l'adozione di certe regole da parte di tutta la collettività; conviene al politico cercare il consenso attraverso l'offerta di regole? No, l'offerta dei privilegi è uno strumento più vantaggioso della ricerca del consenso

La differenza tra le regole e i privilegi è la differenza tra l'utilità "condizionata" e quella incondizionata; la regola offre "opportunità per il futuro" la cui realizzazione dipende da circostanze diverse e difficilmente prevedibili; il privilegio invece offre l'utilità incondizionata – ad esempio il politico propone l'aumento del salario a tutti gli statali ecc.; bisogna arginare la tendenza dei politici di cercare il consenso offrendo privilegi piuttosto che regole (l'utilità condizionata genera più facilmente il consenso)

Le sfide maggiori all'efficienza dell'ordine basato su regole sono oggi queste due:

(i) in primo luogo, il valore d'uso dei prodotti che la tecnica mette a nostra disposizione dipende in misura crescente dalla capacità delle comunità di consumatori di sottoporre a regole vincolanti non solo la loro produzione, ma anche il loro uso come ad esempio la macchina privata, i prodotti geneticamente manipolati o l'energia nucleare;

(ii) in secondo luogo, l'estrema frammentazione della società causata dall'estrema mobilità materiale e culturale propria della società flessibile in cui viviamo, rende difficile l'invenzione e l'imposizione delle regole per via democratica, ovvero su basi del consenso generato nel dibattito pubblico.

CAPITOLO IV

LO SPAZIO PUBBLICO

IL GOVERNO DELLE OPINIONI

“Il discorso del Duce può essere commentato. Il commento ve lo mandiamo noi.”

Una direttiva del *Minculpop*
(Ministero della cultura popolare)

“It is difficult to get a man to understand something when his salary depends upon his non understanding it.”

Upton Sinclair

“Noi non ci faremmo bruciare per le nostre opinioni: non siamo abbastanza sicuri di esse. Ma ci faremmo forse bruciare per potere avere e per poter cambiare le nostre opinioni.”

F. Nietzsche

1. **Le** **opinioni pubbliche**

La parola “opinione” pone fine alla guerra civile tra le verità ultime

La parola “opinione” è una delle parole fondative della modernità occidentale, la sua irruzione nella storia moderna ha prodotto un mutamento fondamentale nella struttura della società civile occidentale. Questo mutamento consisteva nella riduzione del conflitto tra i criteri di valutazione *assolutamente* diversi - ovvero tra le religioni - al conflitto tra i criteri di valutazione *relativamente* diversi - ovvero tra “opinioni diverse”. Dopo che la religione diventa “mera opinione”, i conflitti cessano di essere “guerre civili religiose”, perdono la loro distruttività diventando così i pilastri della comunità politica moderna (Hirschmann 1994), la precondizione della straordinaria capacità di innovazione e di cambiamento razionale delle società moderne. Nello Stato nazionale moderno i sostenitori delle opinioni contrapposte sono uniti dal legame comune alla Costituzione, per cui formano una comunità politica basata sui diritti dei cittadini, alla cui crescita a progresso contribuiscono proprio mediante il loro conflitto.

L'appello ideale alla *riconciliazione tra gli schieramenti della guerra civile religiosa attraverso la riduzione della fede a mera opinione*, che risuonava forte nella parola "opinione" per tutto il Diciassettesimo e Diciottesimo secolo, non vi si è ancora del tutto spento. Riducendo le "verità religiose aspiranti ad essere il fondamento vincolante dell'appartenenza alla comunità politica e allo Stato" a mere opinioni, si inibisce in esse la pretesa di imporle a tutti i cittadini mediante il potere dello Stato, come verità universali vincolanti; così si pone fine alle guerre di religione in Europa.

L'idea di tolleranza è strettamente legata all'appello di "non invadere lo Stato" che la parola "opinione" rivolge alle ideologie e alle religioni. La riduzione delle religioni (e più tardi delle ideologie) a mere opinioni è la preconditione della pace civile, dell'appartenenza alla società civile, della cultura civica, della partecipazione effettiva all'esercizio del governo e, più tardi, dell'uscita dal totalitarismo comunista, portata a compimento da Gorbaciov nel 1989. Le società moderne possono comunque essere "ri-invasate" dalle religioni e dalle ideologie, come dimostrano ad esempio i toni aspri che ha assunto il conflitto sul riferimento alle radici cristiane dell'Europa da inserire nella Costituzione europea.

Papa Ratzinger arrivò a dire (C.d.S, 25/3/2007) che escludere "un elemento essenziale dell'identità europea quale è il cristianesimo", nel quale una vasta maggioranza di europei continua a identificarsi, equivale ad "una singolare forma di apostasia (dell'Europa) da se stessa, prima ancora che da Dio". Il dizionario Devoto ci informa che la parola "apostasia" indica oggi "il ripudio totale del proprio credo, spec. religioso" e prima indicava "il reato di alto tradimento contro l'Impero. (Dal lat. tardo *apostasia*, gr. *apostasía* *ripudio, ribellione*)". Già la scelta di questa parola mostra che nell'esortazione del Papa vi è un'implicita pretesa ad imporre i dogmi della Chiesa cattolica come verità garantite dal potere dello Stato.

Definire l'opinione: le tre funzioni

Sartori considera la democrazia un sistema, la cui efficienza dipende in modo decisivo dalle idee, parole, opinioni, emozioni, immagini e concetti che circolano nello spazio pubblico.

«(*democrazia*) si svolge appunto come una guerra di parole ... Intendo dire che nessun esperimento storico è così pronunciatamente e perigliosamente sospeso alla forza delle idee, e perciò alla nostra capacità di dominare il mondo simbolico. Se queste idee si vanificano, se l'ideocrazia democratica annaspa nel più profondo buio, non è molto probabile che una realtà democratica possa sopravvivere.» (Sartori 1957: 295, 309)

La democrazia è un governo delle opinioni, ma che cosa sono le opinioni, che cosa le rende così essenziali nelle società democratiche?

Le idee, per avere un peso nello spazio pubblico democratico, debbono assumere la forma di opinione: la democrazia non è in realtà una *ideocrazia*, ma una *doxocrazia*, perché si fonda sul principio, secondo cui governa chi è riuscito a rappresentare le *opinioni* della maggioranza, chi ha *persuaso* la maggioranza, non chi ha *conoscenza scientifica* o chi è più *competente* in un dato campo. Le conoscenze più complesse devono diventare opinioni condivise più o meno semplificate per avere un peso politico. La qualità di un governo democratico dipende dalla qualità delle opinioni dei cittadini.

Quale può essere il peso reale di un'opinione nella società ad alta differenziazione funzionale? Da dove l'opinione della maggioranza trae la sua autorità in una società dominata dagli esperti? Non è essa stessa un prodotto degli esperti, smerciato e distribuito dagli esperti della comunicazione di massa?

Tutte le opinioni che difendiamo come "nostre" sono in realtà mescolanze contraddittorie di frammenti di informazioni, di conoscenze specializzate, di ricordi storici, di

relazioni sociali, di superstizioni, di influenza che “gli uomini credibili” hanno su di noi in virtù della loro competenza riconosciuta dalle autorità, di nozioni scolastiche, di pregiudizi politici, di divulgazioni scientifiche e quant’altro. Nelle formule come “è scienza, non opinione” si contrappone alle opinioni incerte, che danno luogo alle congetture più o meno probabili, la conoscenza verificabile delle cause e delle leggi generali. Le opinioni ragionevoli, che si formano circolano e si trasmettono in una collettività, possono essere considerate come una specie di bene pubblico che aumenta la qualità della vita di tutti.

Propongo di definire il concetto di *opinione* attraverso le tre funzioni fondamentali che le opinioni svolgono nella società industriale democratica – sostituto funzionale della conoscenza specializzata, versione dei fatti, grandi verità contrapposte.

La prima funzione dell’opinione è quella di essere un sostituto funzionale della conoscenza specializzata

In primo luogo, l’opinione deve poter funzionare come “sostituto funzionale” della conoscenza specializzata. Ne abbiamo bisogno perché “la democrazia è partecipazione”, come canta Giorgio Gaber. La partecipazione come ideale politico e morale ci obbliga ad acquisire una qualche competenza circa le decisioni collettive cui dobbiamo partecipare, ma quale e a quali costi? La competenza fondata sulla conoscenza specializzata non è raggiungibile a costi sostenibili, gli investimenti necessari per acquisirla sono insostenibili in una società a differenziazione funzionale avanzata, dominata dalla conoscenza specializzata. Non disponiamo né di tempo sufficiente né di capacità sufficienti per acquisire la competenza di un chimico o di un climatologo, necessaria per comprendere adeguatamente l’impatto dell’effetto serra sull’ambiente; come cittadini dobbiamo però impegnarci in qualche misura a sostenere o ad avversare le decisioni collettive, come ad esempio l’adesione del nostro paese al Protocollo di Kyoto.

La partecipazione ad esempio alle “scelte collettive per la difesa dell’ambiente” richiede ai cittadini di affrontare le fatiche necessarie per formarsi un’*opinione ragionevole*, su argomenti come piogge acide, inquinamento delle falde acquifere o organismi geneticamente modificati. Ragionevoli sono le opinioni non gratuite, la cui acquisizione ha richiesto un lavoro non retribuito, come ad esempio può essere la lettura di certi libri, la ricerca di informazioni *on line*, la partecipazione alle conferenze, ai seminari o agli incontri tematici che implicano spese di diversa natura. Bisogna verificare inoltre, in qualche misura, le informazioni raccolte, spostarsi per confrontare certe immagini con la realtà, inserirei fatti, esperienze e informazioni nei contesti adeguati. L’opinione che mi sono formato attraverso questo lavoro non ha certamente la qualità di una conoscenza specializzata, ma può essere usata come un suo sostituto funzionale in un numero rilevante di occasioni.

I cittadini devono essere motivati *ideologicamente* ed *eticamente* per essere disposti a sostenere i costi necessari per la formazione di un’opinione ragionevole nelle società industriali in cui si privilegia la conoscenza specializzata. Si tratta infatti della realizzazione di un compromesso razionale tra l’impegno come dovere etico in una democrazia e i costi della competenza. Farsi una opinione ragionevole è di fatto un comportamento altruistico

La seconda funzione delle opinioni è quella di essere una versione dei fatti

La seconda funzione delle opinioni in una società a differenziazione funzionale avanzata è quella di offrire una “versione dei fatti” che integra informazioni, immagini, dati,

percezioni in una narrazione che li tiene insieme. Ogni versione dei fatti ha un suo svolgimento, un inizio e un finale, un suo intreccio, un ritmo e una tensione che danno un *sensò* ai fatti. I dati (percezioni o immagini) diventano fatti solo a condizione che ne diamo una versione, che siano integrati, cioè, nel *contesto* di una narrazione. I fatti incontrovertibili validi in sé sono un'ideologia che serve specifiche strategie politiche nella società moderna. «Una volta c'erano le ideologie, adesso ci sono i fatti. Allora uno prima crea i fatti, poi s'inventa un'ideologia per giustificarli» disse giustamente Beppe Grillo in un'intervista (*Messaggero Veneto*, 22 giugno 2002).

Esistono solamente differenti versioni dei fatti, mai la *realtà* dei fatti. Nessun avvenimento può imporsi come fatto prescindendo dalla versione dei fatti che conferisce rilevanza a certe percezioni, esperienze o dati. Inquadrate in una narrazione, le percezioni, le immagini, le informazioni di diverso tipo si trasformano in *energia sociale*, in motivazione ad agire, ed è a questa trasformazione in energia a cui ci riferiamo quando parliamo del *sensò* delle informazioni. Il senso infatti è l'energia che acquistano le informazioni inquadrate in una narrazione unificante. Con il termine "interpretazione" indichiamo la capacità di riconoscere le differenti versioni dei fatti, ovvero le narrazioni in virtù delle quali informazioni e dati si trasformano in motivazione ad agire per certi gruppi sociali.

Nella società caratterizzata dalla sovrabbondanza comunicativa, le versioni dei fatti proliferano, tracimando in continuazione i loro contesti sovraccarichi e inquinando in qualche modo lo spazio pubblico. I conflitti tra i movimenti d'opinione nello spazio pubblico post-moderno riguardano anzitutto l'uso dei fatti fuoriusciti dai loro contesti, perché i fatti *decontestualizzati* si prestano a legittimare qualsiasi azione. La loro *ricontestualizzazione* è, in condizione di sovrabbondanza comunicativa, sempre difficile e precaria.

La terza funzione delle opinioni: le grandi verità opposte

La terza funzione delle opinioni è quella di funzionare come "grandi verità opposte". Il contrario di una piccola verità è il falso, il contrario di una grande verità - del Cristianesimo - è un'altra grande verità - quella dell'Illuminismo ad esempio. Il conflitto tra le grandi narrazioni è permanente nella nostra civiltà: è nel quadro del conflitto tra le grandi verità che noi elaboriamo le nostre opinioni politiche e morali. Il Cristianesimo non è "smentito" dalla scienza o dalla storiografia moderne, il socialismo non si è mostrato "falso" rispetto al liberalismo o al conservatorismo: si tratta di "grandi verità" in una permanente tensione tra di esse che dà allo spazio pubblico occidentale la sua "carica ideale".

In altri termini: le opinioni come "grandi verità opposte, istituzionalizzate, funzionano come "narrazioni in competizione". La loro conflittualità nello spazio pubblico, irriducibile ma non antagonista, rende tutti i cittadini consapevoli della storicità della società cui appartengono, delle sue contraddizioni; tutte le società infatti si sono costituite storicamente a partire da certe (meta)narrazioni. Della consapevolezza della storicità di ogni società consegue che non possiamo desiderare il monopolio per le nostre opinioni, ma solamente un'occasione limitata per realizzarne alcune conseguenze, solamente una loro "vittoria relativa".

Le *Grandi Verità Opposte* costituiscono, nel loro dialogo reciproco, la cultura condivisa dei cittadini, ad esempio tutti siamo consapevoli, in qualche misura almeno, delle origini greche della scienza, delle origini ebraiche del monoteismo cristiano, del passaggio dal mito alla scienza come nucleo dell'Illuminismo, dell'importanza rivoluzionaria della fisica nucleare, della teoria dell'evoluzione o della ricerca genetica. E' nella lunga storia della loro opposizione che le Grandi Verità Opposte producono la "frame-reflexive communication". Con questo termine indichiamo una comunicazione in cui i partecipanti alla comunicazione comunicano sul quadro di questa comunicazione stessa; in virtù di questa "metacomunicazione" si rendono consapevoli

dei criteri impliciti, secondo i quali distinguono tra i contributi rilevanti e corretti alla comunicazione e quelli invece irrilevanti e sbagliati correggendoli eventualmente.

Contro la tirannia della specializzazione: la qualità delle opinioni

L'efficienza delle democrazie industriali dipende dalla loro capacità di rendere compatibile l'agire di tutti i settori specializzati in cui la società è funzionalmente differenziata. Le conoscenze specializzate introducono nella società nuove possibilità di scelta sempre più numerose e queste la destabilizzano sconvolgendo l'ordine basato su regole. Il ruolo delle opinioni è quello di legittimare l'introduzione di nuove regole vincolanti per tutti, capaci di rendere le possibilità introdotte nella società da diversi settori specializzati compatibili tra di esse.

Il compito dei movimenti d'opinione in una società democratica è quello di determinare gli "orizzonti problematici", su cui i cittadini «debbono farsi un'opinione» per governare la società come un *tutto*, come un *sistema coerente*. I cittadini non possono conoscere i criteri di riferimento delle sfere di azione specializzate, ma, per continuare a formare una società, debbono essere in grado di formarsi, a costi sostenibili, un'opinione "ragionevole" sui vincoli da imporre all'autonomia dei settori specializzati in nome dell'unità della società in cui questi operano.

Per valutare la qualità delle opinioni dobbiamo rispondere alla domanda con quale efficacia ed entro quali condizioni un'opinione adempie alle tre funzioni costitutive delle opinioni appena definite, ovvero può fungere come

- (i) un sostituto funzionale della conoscenza;
- (ii) una versione dei fatti e delle percezioni e
- (iii) un'istituzionalizzazione del conflitto tra le Grandi Verità, o ideologie, nello spazio pubblico.

Diciamo innanzitutto che in una società democratica ad alta differenziazione funzionale, le opinioni possono svolgere la loro funzione specifica, ovvero garantire gli "orizzonti di compatibilità" tra i sistemi specializzati di azione, solamente a condizione che lo spazio pubblico abbia certe caratteristiche, come ad esempio l'accesso illimitato alle informazioni, l'efficacia dei processi di "correzione delle presunzioni", la pluralità di vocabolari alternativi in competizione che non si delegittimano reciprocamente, la riflessività dei linguaggi, la simmetria comunicativa, l'istruzione di massa, il policentrismo e l'anti-autoritarismo della comunicazione, l'eguaglianza, la secolarizzazione, la polilogia.

I cittadini nelle società democratiche ad alta differenziazione funzionale, che vogliono farsi un'opinione sui contenuti delle decisioni pubbliche, non sono naturalmente in grado di affrontare i costi d'acquisizione della conoscenza specializzata che crescono incessantemente.

Pensiamo ad esempio ai costi che avrebbero dovuto sostenere i cittadini che avrebbero voluto formarsi delle "opinioni di buona qualità" sui referendum sociali, proposti dal Partito Radicale in Italia nel 2000. Bisognava valutare l'impatto sociale e politico della liberalizzazione dei contratti di lavoro *part-time*, dei contratti di lavoro a domicilio, dei contratti a tempo determinato, della nascita delle agenzie di collocamento private, dell'abolizione della trattenuta alla fonte per i lavoratori dipendenti e dell'obbligo di assicurarsi contro gli infortuni sul lavoro presso l'INAIL, della possibilità, riconosciuta a tutti, di scegliere un'assicurazione privata al posto della sicurezza sociale nazionale, dell'abolizione del finanziamento statale ai patronati sindacali.

I quesiti come questi richiedono di impostare confronti e comparazioni quantitative, di fare delle ipotesi su basi empiriche sul rapporto costi/benefici, di valutare criticamente le

previsioni che prendono a punto di partenza i costrutti politico-culturali complicati e spesso contraddittori come *economie post-industriali informatizzate*, la *flessibilità* contrattuale. Bisognerebbe inoltre distinguere (secondo quali criteri?) tra le fonti di dati e di informazioni “autorevoli in quanto indipendenti” e quelle fonti “che manipolano i dati in quanto di parte”. I sondaggi hanno mostrato che solamente un cittadino su quattro dichiarava di sapere “almeno qualcosa” di questi referendum - un terzo non ne sapeva nulla; persino 50% dei laureati dichiaravano “di saperne poco o nulla”.

Il sociologo Renato Mannheimer ha commentato il risultato dei sondaggi in questo modo:

«Essi segnalano la possibilità, il rischio, che molte scelte possono essere formulate senza una conoscenza adeguata dei punti di forza e di debolezza di ciascuna opzione e, specialmente, delle conseguenze vere sull'ordinamento attuale ... (*il corpo elettorale*) non ha, letteralmente, neanche volendolo, la possibilità di documentarsi adeguatamente. Solo il Parlamento, avvalendosi di esperti per ciascuna materia, potrebbe valutare nel merito ciascun provvedimento e legiferare in maniera efficace. Ma, come la pratica di molti anni ha dimostrato, per diverse materie, le Camere non riescono a deliberare. Di qui ... l'utilità dei referendum nel dare salutari scossoni alle normative di diverse materie e/o stimoli al Parlamento affinché legiferi. Ma di qui, allo stesso tempo, il rischio di trovarsi con norme approssimative ... il complesso di questi risultati suggerisce soprattutto l'urgenza di un'azione informativa non ideologica, il più chiara ed estesa possibile, affinché ogni cittadino possa esprimere la sua opinione consapevolmente. Solo in questo modo i referendum - e le elezioni in generale - possono costituire contributi veri al funzionamento del sistema democratico» (*Corriere della Sera*, 24 gennaio 2000).

La conclusione di Mannheimer è che le elezioni contribuiscono al funzionamento della democrazia solo a condizione che i cittadini beneficino di «un'azione informativa non ideologica, il più possibile chiara ed estesa». Ma è realistico credere nella possibilità di una simile azione informativa sui temi come l'energia nucleare, la liberalizzazione delle agenzie di collocamento private o le conseguenze del riscaldamento globale?

Distinguere tra opinioni pubbliche/opinioni private/ opinioni di massa

Il concetto di “opinione pubblica” implica alcune importanti opposizioni che tendono a confondersi in quest'epoca, caratterizzata dall'abbondanza comunicativa .

In primo luogo, il concetto di *opinione pubblica* si oppone alle *opinioni private*, per le quali noi non esigiamo alcuna rilevanza pubblica; queste non possono essere censurate, criticate o diffuse in pubblico senza tradire la fiducia di chi ci ha fatto conoscere “i suoi pensieri ed atteggiamenti” privati.

Difendere il diritto alla *privacy* – ivi incluso quello di impedire che vengano diffuse le proprie opinioni private – è oggi quasi impossibile. Le parole più private e gli atteggiamenti più intimi possono infatti essere catturate ad esempio dai telefonini e fatti circolare sul *you tube*. I cittadini sono inoltre costretti a lasciare tracce delle proprie idee, dei propri movimenti e decisioni in una rete di codici digitali al cui utilizzo non possono sottrarsi. Pensiamo ad esempio alle carte di credito che contengono le informazioni sulle proprie preferenze di consumo, ai motori di ricerca come sono *google* o *yahoo* che archiviano le informazioni sui siti che abbiamo visitato e le informazioni che abbiamo cercato. Le strade delle nostre città sono piene di videocamere – siamo protetti contro l'abuso di questi filmati?

L'opinione pubblica italiana è spesso sviata e manipolata dalla pubblicazione dei vari spezzoni decontestualizzati delle intercettazioni telefoniche delle opinioni espresse dai privati cittadini nelle comunicazioni considerate private; queste sono state fatte sì sull'ordine dei magistrati, ma non sufficientemente protetti dal segreto istruttorio. L'abuso che ne fanno i quotidiani costituisce un serio problema morale e legale. Il diritto alla distinzione tra le opinioni private e quelle pubbliche (e dei suoi limiti) è oggi un problema particolarmente difficile da risolvere.

Ora tra le opinioni private e quelle presentate nello spazio pubblico mediante l'uso pubblico della ragione, ovvero "sostenute da argomentazioni che vogliono convincere gli altri legittimando le nostre opinioni ai loro occhi", vi è una differenza essenziale. Chi di noi ha dimenticato la prima volta in cui si è presentato in pubblico – ad esempio competendo con i propri compagni di banco per essere eletto il capoclasse? In quel momento ha fatto l'esperienza di una nuova dimensione che gli si è aperta davanti, in cui la propria identità ed i propri fini debbono essere legittimati di fronte agli altri.

L'esperienza dell'apparizione in pubblico assume nella storia della democrazia moderna una dignità e rilevanza centrale, fino a diventare il fondamento di una forma superiore di vita che indichiamo come "vita impegnata" o "impegno pubblico". Chi è riuscito a conquistare un'identità pubblica non consuma più la sua vita negli affari privati, le sue esperienze espresse nello spazio pubblico sono ora di tutti e come eredità morale ed intellettuale hanno un impatto innovatore sulla collettività, cui questi apparteneva.

L'esistenza, che lascia le tracce indelebili nella coscienza collettiva, è un'esistenza storica che si distingue in modo significativo dalle esistenze anonime, consumatesi nell'egoismo privato della routine quotidiana. Spesso passa comunque molto tempo, prima che dalla lotta tra i diversi punti di vista sul mondo emerga nello spazio pubblico un'interpretazione effettivamente condivisa.

In secondo luogo, l'opinione pubblica si oppone alle *opinioni di massa*. Ora già dal 1895 quando apparve il libro di Le Bon "La psicologia della folla", i critici della democrazia misero in guardia contro la minaccia che "les meneurs des foules" riescano a ridurre ogni pubblico a una massa credulona e infantile, "priva di inibizioni morali, di convinzioni profonde e di capacità di autocritica".

Nel suo classico testo *La folla e il pubblico* il sociologo americano Ezra Park (1995, 67), uno dei fondatori della celebre Scuola di Chicago di sociologia urbana, definisce la differenza tra la folla e il pubblico in questo modo:

"... lo sviluppo di una folla implica un processo attraverso il quale gli individui diventano inconsciamente e senza premeditazione un'unità. L'unità della folla è basata sul fatto che tutti i membri del gruppo sono controllati da una spinta comune suscitata dalla loro reciproca interazione. Questa reciprocità opera come un processo di inibizione che reprime tutti gli impulsi puramente individuali ... Se è tipico della folla che tutti i suoi membri siano controllati da una spinta comune e che tutti gli impulsi e gli interessi puramente individuali siano inibiti, è tipico invece del pubblico che gli impulsi e gli interessi individuali nascano dalla base indefinita della coscienza comune e si sviluppino ulteriormente in un'interazione reciproca particolare".

E' importante ricordare questa differenza. Le opinioni di massa sono basate sull'identificazione e fusione, le opinioni pubbliche invece sull'esperienza delle differenze tra coloro che hanno ascoltato lo stesso messaggio ma ciascuno da un punto di vista diverso. E proprio la volontà di comunicare sulle differenze tra le esperienze umane, di cercare di

comprenderne i motivi rendendosene pienamente consapevoli, è ciò che distingue l'opinione pubblica da quella di massa.

L'Arendt (1958, 50-59) ha elaborato la sua influente concezione dello spazio pubblico partendo proprio da questa considerazione. Ella concepisce lo spazio pubblico come il luogo dove siamo costretti a fare un'esperienza unica, quella della pluralità di prospettive *diverse ma legittime* sul nostro mondo *unico*. Questo "spettacolo drammatico" dei differenti punti di vista su un mondo comune che tutti aspirano in qualche misura alla legittimità, è uno dei fondamenti della civiltà occidentale. Le differenze di prospettiva debbono essere fondate su argomentazioni e su narrazioni: nello spazio pubblico ogni punto di vista differente deve essere argomentato, legittimato, fondato su un principio; oppure deve essere narrato, ovvero inserito in una storia umana che lo rende legittimo e coinvolgente.

L'argomentazione fa appello alla razionalità, ai principi, mentre le narrazioni fanno appello all'empatia, alla capacità di condividere le esperienze altrui.

2. Come si è formato lo spazio pubblico moderno in Occidente

(i) Comunità immaginate (dalla stampa a Internet))

Lo spazio pubblico occidentale in cui si radicano i grandi movimenti d'opinione della modernità industriale si è formato attraverso tre grandi processi storici.

Il primo processo consiste nel formarsi, dopo l'invenzione e la diffusione della stampa, delle *comunità immaginate* di lettori. Lo spazio pubblico occidentale non è che una proiezione di queste comunità astratte, che condividono non lo spazio e il tempo, ma significati, interpretazioni, emozioni, punti di vista suscitati dalla lettura degli stessi testi.

Le comunità immaginate più importanti della modernità sono le nazioni. La coscienza nazionale trae l'origine "dalle idee di simultaneità" generate dalla diffusione della stampa: i lettori formano una comunità che si situa, nell'immaginario collettivo, nel tempo trasversale, fatto di rapporti indiretti, collaterali, complementari, contemporanei. Leggendo in lingue volgari i lettori si sentono parte di una comunità unificata immaginaria simultanea nel senso che, senza comportare un'interazione sociale nello spazio realmente condiviso, ha un impatto reale sulla storia del mondo. Da queste comunità immaginate dei lettori nascono poi le nazioni, comunità immaginate storicamente più importanti (cf. Anderson 1995, 49-58; Thompson, 1995), e i movimenti politici di massa, forza decisiva nella storia del Novecento. Zygmunt Baumann (2003/4, 37-38) dice che tutte le comunità sono immaginate, anche la comunità globale, ma l'immaginazione diventa una forza potente e coagulante solamente se sostenuta dalle istituzioni dell'autoidentificazione e dell'autogoverno collettivo "come è il caso delle nazioni moderne e degli Stati sovrani cui hanno dato l'origine".

"Tutte le comunità sono immaginate. E la postulata *comunità globale* non fa eccezione alla regola. Ma l'immaginazione si trasforma in una tangibile e potente forza di integrazione allorché è sostenuta da istituzioni di autoidentificazione e autogoverno collettivo socialmente prodotte e perpetuate, come nel caso delle nazioni moderne sposate ai moderni stati sovrani nella buona e nella cattiva sorte e finché morte non li separi. Per quanto concerne l'immaginata comunità globale, una simile rete istituzionale (fatta di enti globali di controllo democratico, di un sistema giudiziario vincolante a livello globale e di principi etici validi globalmente) è in gran parte assente. E questa, aggiungo, è la causa principale di quello che viene eufemisticamente chiamato il «problema dei profughi» e il principale ostacolo alla sua soluzione. ... La perdurante

impossibilità di controllare la rete già oggi globale di reciproca dipendenza e «reciproca vulnerabilità assicurata» quasi certamente non aumenta la realizzazione dell'(*unità del genere umano postulata da Kant*). Ciò, tuttavia, significa soltanto che in nessun altro momento la bramata ricerca di un'umanità comune e l'azione pratica che da essa deriva è stata così urgente e imperativa come adesso. Nell'era della globalizzazione la causa e la politica dell'umanità comune affrontano i passi più decisivi che abbiano mai dovuto compiere nel corso della loro lunga storia.
(Bauman, 2005, 125-6)

Nello spazio pubblico dello Stato nazionale si forma la lealtà verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla vecchia lealtà verso la famiglia, il clan, il vicinato, l'etnia, ovvero verso gruppi concreti e radicati nel territorio. E' questa lealtà verso i modelli culturali astratti che costituisce la base della solidarietà nazionale. Il modello culturale astratto che costituisce il nuovo "oggetto di lealtà" è fatto di valori della nazione, di narrazioni che esaltano il suo passato immaginario, il suo futuro "promesso", il suo ruolo tra le altre nazioni, di riferimenti al ruolo unico della lingua nazionale, di confessioni dell'amore per la patria ecc. L'identità nazionale è l'effetto di queste narrazioni: la coscienza nazionale significa infatti che i cittadini si considerano *personaggi di una storia comune* che si recita in diverse forme in diverse occasioni per rinsaldare il senso condiviso della vita collettiva. Dalla coscienza nazionale, dal tipo di comunità cui dà luogo, poi dipende la capacità effettiva delle nazioni di risolvere i nodi e traumi della storia moderna, il cui nucleo duro è la formazione, spesso violenta, dello Stato industriale di massa.

L'irruzione di Internet nello spazio pubblico ha allargato e modificato radicalmente i confini delle comunità immaginate.

"Tutti noi siamo storicamente abituati a considerare "pubblica" un'opinione espressa sui media, perché la percepiamo diffusa, (raggiunge un numero elevato di persone) e in qualche modo "autorizzata" (in pura teoria, poiché il lavoro dei media è "filtrare" e quindi proporre il meglio ... "solo le menti migliori e le opinioni più rilevanti accedono al grande pubblico).

Tuttavia oggi, per la prima volta nella storia dell'uomo, l'opinione di un singolo può diventare effettivamente pubblica. Pubblica, come siamo abituati a considerare l'opinione di chi aveva l'accesso ai grandi media, ma anche nei tre principali sensi, cui si può intendere la parola pubblico, cioè come qualcosa che riguarda l'intera collettività, che è di tutti, che è fatta davanti a tutti e che tutti possono frequentare e utilizzare.

Ma è pubblica anche nel senso più editoriale di "pubblicata", perché è resa nota a tutti Infine, è pubblica perché può fluire direttamente sulla realtà" (Granieri, 2005, 65-66)

E' nato un *ciberspazio* pubblico la cui caratteristica fondamentale è la dispersione delle informazioni e delle emozioni che vengono integrate solamente con grandi difficoltà in contesti che li valorizzano, danno ad essi un senso o un peso adeguato. Tutto infatti può diventare pubblico nel senso di essere pubblicato e messo a disposizione di tutti. Lo spazio pubblico tradizionale intensifica e distribuisce, il *ciberspazio* smorza e disperde.

Per riassumere (cf. Price 2004, 119-132): Internet offre ai suoi utenti l'opportunità di impegnarsi in discussioni con altri utenti al di fuori dei limitati confini del proprio ambiente locale e spinge a cercare il confronto con punti di vista radicalmente diversi, facilmente reperibili in rete. D'altra parte, la comunicazione via computer disindividualizza i partecipanti, rendendoli poco adatti a sviluppare relazioni sociali basate su empatia e conoscenza reciproca per cui le discussioni tematiche via Internet sono quasi sempre troppo superficiali per dar corpo a una reale deliberazione politica. Inoltre la natura impersonale di Internet favorisce in certe situazioni i discorsi più irresponsabili incoraggiando l'interazione tra utenti che la pensano allo stesso modo; così si produce una polarizzazione di opinioni che estremizza le posizioni contrapposte.

Un problema simile sollevano anche i film che arrivano sui cellulari. Per nove euro gli utenti dei telefoni UMTS della 3 possono vedere il film *The Interpreter* di Sidney Pollack per una settimana quante volte vogliono. L'enorme dispersione di occasioni in cui si guarda il film (si consuma un'opera d'arte, si direbbe prosaicamente), modifica sicuramente la nostra capacità di interpretare il suo senso, di comprenderlo – ma in quale modo? Arricchisce o impoverisce il suo effetto? Torna così radicalizzata la vecchia domanda sul destino della “alta cultura” all'epoca della massificazione, ma in una forma nuova: la “messa in rete”, la “webdemocracy” o meglio la sostituzione della rete all'universo gerarchizzato dove l'autorità dell'interprete autorizzato non può più imporsi, porta ad una radicale relativizzazione del senso dell'opera, i cui effetti cominciamo appena a riconoscere – ad esempio la produzione delle false coscienze a misura per minoranze o gruppi di individui a richiesta che porta non alla manipolazione delle masse ma all'offerta illimitata di mondi virtuali, diversificati secondo i loro bisogni particolari. Invece di un unico mondo, abbiamo la proliferazione di tanti mondi diversi, ivi inclusi mondi speciali per minoranze particolari.

La facilità con cui in rete è possibile costituire gruppi che comunicano attorno ad un tema, diffondono le loro idee ecc. pone un problema nuovo: in che modo definire ciò che è rilevante e condividerlo effettivamente? Le grandi agenzie della rilevanza – lo Stato, la stampa, la TV – hanno perso il loro potere di imporre la definizione di ciò che è rilevante, lo spazio pubblico diventa uno spazio frammentato in una miriade di spazi privati, di rilevanze condivise dalle minoranze. Che impatto avrà questo sulla democrazia? Cominciamo solamente ad intravedere queste questioni, ma sicuramente questo porterà a profondi mutamenti dei meccanismi che producono il consenso nel sistema politico.

(ii) Mercato di notizie

Il *secondo processo* che ha portato alla formazione della sfera pubblica moderna è l'espansione del mercato di notizie che avviene nel Settecento anzitutto in Inghilterra. Nel 1750 uscivano a Londra cinque quotidiani, sei periodici tri-settimanali, cinque settimanali e diversi altri giornali a basso prezzo per una tiratura complessiva di circa 100 000 copie alla settimana (cf. Thompson, 1995, 102). Lo storico del giornalismo americano Schudson (1978) ha messo in luce un importante aspetto del giornalismo a basso prezzo - la nascita del giornalismo “esercitato dal punto di vista dei lettori, non da quello delle autorità pubbliche, morali o politiche”. I giornali a basso prezzo dipendevano dai loro lettori, per sopravvivere erano dunque costretti ad accentuare le *notizie*, non le *opinioni*, privilegiando le aspettative dei lettori rispetto a quelle delle autorità – “stressing news, non opinion”. La notizia si contrappone in questo contesto alle istituzioni e alle autorità; le autorità vogliono le opinioni a sostegno della loro legittimità *sopratemporale* morale e politica, il pubblico invece vuole sapere che cosa è successo *oggi* nella loro città.

L'accento posto sulla notizia vuol dire privilegiare ciò che i lettori vogliono sapere e non farsi guidare da lealtà ideologiche, pregiudizi di classe o morali. Le notizie hanno attratto i lettori, i giornali a basso prezzo sono diventati indipendenti e hanno così contribuito a rafforzare il peso dei punti di vista popolari e dunque del “potere popolare” nella democrazia. L'altra faccia del commercio delle notizie, faccia pericolosa, demoniaca, barbara è venuta alla luce dopo la prima guerra mondiale: mi riferisco all'industria culturale che banalizza lo spazio pubblico e che è culminata nel dominio televisivo degli anni che hanno preceduto l'espansione di *Internet* e dello *cyberspazio*.

Negli anni venti del Ventesimo secolo si è sviluppato negli USA un giornalismo che pone l'accento sul *metodo* di raccolta dei fatti. I giornalisti usano i metodi di ricerca empirica e documentazione storica rigorosa, di cui rendono conto sia al lettore sia alle autorità pubbliche. Questo giornalismo descrive dettagliatamente dei punti di vista in conflitto, presenta citazioni

rappresentative dei diversi protagonisti dell'avvenimento raccontato, cerca di conoscere approfonditamente le inchieste di polizia ecc. I giornalisti costruiscono in questo modo una "rete di fatticità", su cui il lettore può basare il suo giudizio critico sulla società. Così come gli scienziati svelano le leggi della natura usando i metodi di ricerca empirica, i giornalisti usano i loro metodi di inchiesta per svelare ai consumatori di notizie le leggi, secondo cui funziona la società in cui vivono (cf. Tuchman, 1978, 159-161).

(iii) Trasparenza: la *norma costitutiva della sfera pubblica borghese*

Il terzo processo attraverso cui si è formata una nuova "sfera pubblica" è stato analizzato da Habermas (1984). Si tratta di una rete di associazioni fatte di privati cittadini che si riunivano per discutere sulle regole da dare alla società civile e sui modi di governare lo Stato che si situava in modo autonomo tra l'autorità pubblica, legata allo Stato e la società civile, fatta di privati e incentrata sul mercato. Nel corso di questi ultimi due secoli questa sfera autonoma diventa il luogo dell'esercizio pubblico della ragione, un luogo dove l'argomentazione viene privilegiata sul dominio, sull'imposizione e sulla fede fino a dar luogo al formarsi di una morale comunicativa, intensamente condivisa. Essa è la preconditione della capacità critica delle masse, della loro autonomia sia nei confronti del potere statale sia nei confronti della ricchezza privata.

La funzione storica più rilevante di questa invenzione della civiltà borghese sta nel costituire uno spazio in cui la *razionalità è vincolata alla trasparenza*: la razionalità cresce con il crescere della trasparenza, mentre la *segretezza* costituisce un ostacolo alla razionalizzazione, una limitazione dell'uso pubblico della ragione. La storia politica della modernità è anzitutto la storia di questa relazione tra la razionalità e la trasparenza, storia che attraversa fasi drammatiche, crisi sconvolgenti e sanguinari tentativi di sovversione.

La norma della trasparenza radicata nello spazio pubblico diventa norma fondamentale non solamente delle decisioni politiche ed amministrative, ma investe pure le interazioni microsociali, tutta la sfera della famiglia, i processi di socializzazione primari e secondari. La ricerca della trasparenza determina uno stile di vita egemonico in Occidente che permea in modo inconfondibile i rapporti sociali e, in particolare, la scuola. La trasparenza è la norma fondativa di quelle interazioni sociali e di quelle forme di comunicazione mediante cui si produce e si diffonde la conoscenza razionale nella società industriale democratica.

La trasparenza può essere definita come una progressiva diminuzione delle diverse asimmetrie: quelle, ad esempio, tra il centro (dove le notizie sono disponibili) e la periferia (dove la gente vive nell'ignoranza), tra chi controlla l'accesso alle informazioni e i cittadini, tra la cultura alta e bassa, tra l'economia e la politica.

Trasparenza dello spazio pubblico presuppone anche che tutti riconosciamo (ed abbiamo fatto esperienza, in certe circostanze pure sconvolgenti) della differenza tra lo spazio pubblico neutrale, in cui le nostre tradizioni di appartenenza e le opinioni radicate non hanno alcun privilegio - e queste tradizioni stesse. Una preconditione sociologica della costituzione di uno spazio pubblico produttivo è dunque la differenza tra lo spazio pubblico e le tradizioni che deve essere legittimata nella società in modo univoco e forte. Le tradizioni si confrontano nello spazio pubblico ma non l'occupano, non cercano di controllarlo! Senza l'esperienza di relativizzazione che le tradizioni locali e storiche (identità, costumi, visioni del mondo, norme) subiscono nello spazio pubblico aperto, la democrazia non potrebbe crescere; tutti i conflitti infatti tenderebbero a diventare "dissidi irrimediabilmente inconciliabili" e dunque risolvibili solamente mediante esclusioni e imposizioni.

Commentando la cultura liberale di tolleranza, ispirata alla preoccupazione di non ferire alcuna sensibilità religiosa o morale viva nella società, Slavoj Žižek sostiene che vige di fatto un divieto di abbracciare un credo con totale passione - la religione è accettata dalla stessa chiesa non come una pretesa totale alla verità che considera come "follia" tutte le pretese antagoniste, ma piuttosto come "una particolare cultura" o uno tra tanti stili di vita. "E non è questo anche il

motivo per cui liquidiamo i credenti fondamentalisti – che osano prendere sul serio il loro credo – come barbari, come anti-culturali, come una minaccia alla cultura? Oggi, in ultima analisi, percepiamo come minaccia alla cultura coloro che vivono la loro cultura immediatamente, che non si distanziano da essa. Ricordate l'indignazione quando, tre anni fa, le forze talebane in Afghanistan fecero esplodere le antiche statue di Buddha a Bamiyan? Sebbene nessuno di noi, occidentali illuminati, creda nella divinità del Buddha, ci ha indignato che i musulmani talebani non dimostrassero il rispetto dovuto all'eredità culturale del loro paese e dell'umanità intera ... essi credevano veramente nella loro religione e dunque non erano molto sensibili al valore culturale dei monumenti di altre religioni." (Zizek, 2005,80-81)

Con la formula "percepiamo come minaccia alla cultura coloro che vivono la loro cultura immediatamente, che non si distanziano da essa" Slavoj Zizek mette in luce un punto della nostra identità di cittadini degli stati democratici, insieme drammatico ed irrinunciabile. Il fatto che noi viviamo la nostra cultura come qualcosa verso cui abbiamo anche una distanza è l'effetto della differenza, costitutiva della nostra identità, tra lo spazio pubblico e la tradizione (ideologie, discorsi *identitari*, potremmo anche dire). L'emancipazione dello Stato dalle chiese consiste essenzialmente nello sgombrare lo spazio pubblico dai privilegi che avevano certe tradizioni e religioni nel passato; le tradizioni si confrontano nello spazio pubblico, non l'occupano. E' stata Hannah Arendt a riconoscere nella identità pubblica che assumiamo entrando nello spazio pubblico un'esperienza particolare, inconfondibile con nessun'altra, perché gli altri riconoscono le mie idee, la mia autorità in virtù dell'uso pubblico della ragione (l'espressione si richiama a Kant), della forza della mia argomentazione, della narrazione convincente della mia esperienza interiore ecc.

La distanza, che caratterizza le nostre convinzioni e le nostre adesioni alle tradizioni, è dovuta a questa funzione unica dello spazio pubblico nella democrazia, essere cioè il luogo dell'uso pubblico della ragione. In una società democratica ogni cittadino viene educato fin dall'infanzia ad esporsi all'alterità, alle convinzioni diverse, agli argomenti più forti, alle pretese di verità antagoniste, ovvero allo spazio pubblico dove le tradizioni locali sono costrette a confrontarsi. In questo modo ogni aspirazione alla validità universale è esposta all'esperienza della relativizzazione che trasforma il modo cui noi apparteniamo alle nostre culture - non più passiva adesione e ripetizione, ma una riappropriazione critica. Potremmo senz'altro istituire un parallelismo tra "diventare adulto" ed affrontare uno spazio pubblico dove la mia identità non è protetta da privilegi ma deve affermarsi mediante un confronto illimitato con le pretese di verità fondate su esperienze antagoniste.

Questo concetto di spazio pubblico fu messo in drammatica rilevanza dalle reazioni italiane alla sentenza della Corte europea dei Diritti dell'Uomo concernente l'esposizione dei crocifissi nello spazio pubblico, giudicata palesemente contraria alla libertà di coscienza. E' curioso che venticinque anni dopo la revisione del concordato ad opera di Bettino Craxi ed Agostino Casaroli che esplicitamente abolisce la nozione "religione di Stato" un simile problema può porsi. Le formule come "cancellazione della propria identità" oppure "simboli della tradizione minacciati dall'insensibilità dei giudici europei" tradiscono un'atroce incomprensione: attraverso il confronto nello spazio pubblico dove nessuna tradizione è privilegiata, avviene il processo di riappropriazione critica delle proprie tradizioni attraverso la loro relativizzazione, dovuta all'esperienza della comunicazione con l'altro, il che è una forma di crescita. Le rivendicazioni cattoliche e governative del diritto alla tradizione sviliscono questa forma di crescita trasformando lo spazio pubblico italiano in uno spazio protetto, in cui una sola tradizione – quella cattolica – ha diritto di predominio.

In secondo luogo, tutta la questione è falsata dall'accentuazione del confronto con l'Islam, contro cui noi rivendichiamo il diritto di essere cristiani. Il problema però non è se essere cristiani, ma come esserlo – occupando lo spazio pubblico o affermando invece l'identità cristiana nello spazio pubblico neutrale, dove nessuno è privilegiato. Il modo in cui la questione fu distorta in Italia dimostra anzitutto il deficit del riferimento allo Stato come fondamento della

propria identità; inoltre, permettendo l'occupazione dello spazio pubblico, adottiamo la stessa forma di politica come gli Stati islamici. Infine è del tutto falso considerare la Chiesa cattolica come fondamento della identità italiana moderna. Al contrario, la modernità italiana si è affermata in una lunga lotta contro il predominio della Chiesa cattolica nello spazio pubblico e per un'etica laica inclusiva.

Le scienze umane hanno nello spazio pubblico moderno un peso importante, sono il fondamento della coscienza critica; ogni tentativo di privilegiare nello spazio pubblico alcune tradizioni porta alla censura ed indebolimento del loro messaggio.

Bisogna però interpretare la ricerca di trasparenza in un senso ancora più radicale - come un valore fondativo della modernità. Come tale essa comprende anche una serie di pratiche e di tecnologie del sé, come ad esempio sono le confessioni, la psicanalisi, la sincerità ed altri generi comunicativi che mirano a rendere trasparenti alcuni lati nascosti della nostra vita o del nostro carattere. La trasparenza è una norma ideale, mai uno stato di fatto compiuto. L'orientamento alla trasparenza passa in Occidente:

(i) attraverso la mediazione del campo letterario che ci fornisce i grandi "linguaggi dello smascheramento", utili per scoprire ad esempio la vera logica dei nostri sentimenti;

(ii) attraverso la mediazione delle scienze umane, ovvero attraverso la critica della falsa coscienza, il cui punto di partenza è la volontà di conoscere la "vera storia" di un'origine.

La filosofia europea si è sempre occupata della critica dell'alienazione o dell'inautenticità, dell'impersonalizzazione e la conseguente deresponsabilizzazione degli individui ecc. Queste critiche, radicate profondamente nella tradizione occidentale, possono essere viste come forme di lotta contro il deficit di trasparenza nella vita individuale e nella storia delle società.

L'ideale di trasparenza in un senso generale può essere formulato in questo modo: educare gli uomini alla disponibilità di ammettere che qualcun altro li conosca meglio di quanto loro conoscano se stessi. Intendo dire che la trasparenza è sempre legata, nel suo senso più profondo, all'esperienza dell'altro, del suo punto di vista "esterno" su noi stessi, sulle proprie istanze e sulla propria identità. Gli altri usano codici diversi e hanno un concetto diverso di ciò che è rilevante in una certa situazione o nella nostra identità, la parola "intelligenza" indica quindi anche la capacità di un attore di integrare i punti di vista esterni, quelli degli altri, nella propria storia, ovvero capire il peso e la rilevanza dei punti di vista degli altri nel definire se stesso.

Lo spazio pubblico è un bisogno radicale: nello spazio pubblico si formano i punti di vista esterni

"E' accaduto qualcosa. Accendi la televisione e dimmi cos'è stato", sono le ultime parole di Steve Tompsett, dirigente della *Instinet*, che il giorno 11. 9. 2001 si trovava al piano 106 della Torre Sud. Le ha rivolte per telefono alla moglie Dorry. Seppur legate ad un evento eccezionalmente tragico ed imprevedibile, possiamo assumere queste parole a metafora del modo in cui dobbiamo interpretare gli eventi che ci capitano. Per rispondere alla domanda "che cosa è accaduto", abbiamo sempre bisogno di un punto di vista esterno all'avvenimento cui partecipiamo, perché essere coinvolto in prima persona non è un buon punto di partenza per comprendere ciò che ci capita.

Il valore insostituibile dello spazio pubblico, che appunto ne fa un bisogno radicale, consiste nell'essere il luogo dove si formano - e sono messi a disposizione di tutti - i punti di

vista esterni agli eventi in cui i cittadini, singolarmente o collettivamente, sono coinvolti. Gli attori che non dispongono di una prospettiva esterna sugli eventi in cui sono coinvolti, sono condannati a non comprenderli.

Lo spazio pubblico è un *bisogno radicale*. Un bisogno è “radicale” (cf. Heller 1979), se

(i) la sua soddisfazione dipende dalla qualità della società intera e la soddisfazione di questo bisogno può essere completa solamente a condizione che tutti gli individui abbiano accesso alle stesse possibilità;

(ii) la sua repressione sarebbe possibile solo mediante una violenza intensa e generalizzata, esercitata sistematicamente e a costi sociali ed economici molto alti.

Se comunque una violenza totalitaria dovesse in certe circostanze riuscire ad impedire la formazione di uno spazio pubblico effettivo, si formerebbe nella società almeno un sostituto funzionale dello spazio pubblico per soddisfare l’irriducibile domanda dei cittadini di disporre di conoscenze, descrizioni, informazioni, valutazioni *libere da dominio*. Il deficit di comunicazione libera da dominio comprometterebbe, infatti, la qualità della vita di ogni individuo. Ogni deficit, censura o distruzione dello spazio pubblico ha infatti per conseguenza inevitabile la dissoluzione della razionalità collettiva. Un esempio storico di questa necessità di supplire allo spazio pubblico mancante attraverso la costituzione di spazi “quasi-pubblici”, era la comunità dei dissidenti che nei paesi comunisti hanno sviluppato, per opporsi al controllo della sfera pubblica da parte del partito unico, una rete di pubblicazioni informali – *samizdat* – e di università clandestine situate nelle case private.

In altri termini: la possibilità di soddisfare un bisogno radicale, come è ad esempio il bisogno della sfera pubblica libera da dominio (Habermas), dipende sempre dalla struttura della società. Solo se capace di soddisfare il bisogno radicale di spazio pubblico, la società moderna può garantirsi la possibilità di sopravvivere come un tutto organizzato razionalmente. Un bisogno radicale come quello di disporre di uno spazio pubblico ha sicuramente una base genetica - è un’invenzione dell’evoluzione per aumentare la probabilità di sopravvivenza della specie umana, che basa il suo successo evolutivo principalmente sull’uso del linguaggio. Lo spazio pubblico è un’istituzione che rende possibile dare rilevanza alle informazioni utili per la difesa della collettività che sono in possesso anche di un singolo marginale, senza una simile istituzione nessuna collettività riesce a sopravvivere.

Il significato unico dello spazio pubblico consiste nella riaffermazione di se stesso e del proprio punto di vista di fronte agli “altri liberi”. Il riconoscimento da parte degli altri, conquistato nel confronto pubblico con loro, conferisce alla nostra vita un significato e una dignità irrealizzabile nella sfera privata. Essere ascoltati e riconosciuti dagli altri nello spazio pubblico “nella propria identità”, nella nostra irripetibile relazione al mondo, implica una soddisfazione e una dignità particolari. Ogni individuo vede, ascolta e comprende lo stesso mondo come gli altri, seppur da una posizione sua particolare, diversa da tutti gli altri, per cui deve sempre di nuovo impegnarsi nel confronto pubblico con gli altri lottando per il riconoscimento della propria identità. L’insostituibile funzione dello spazio pubblico consiste proprio in questo: in esso si presentano in *simultaneità* diversi punti di vista e diverse posizioni di valore che non possono essere riferite ad un denominatore comune, possono solamente diventare tema della comunicazione basata su approssimazioni progressive e conflittuali.

Possiamo dunque concepire lo spazio pubblico come un bene che soddisfa un bisogno radicale: il bisogno della comunicazione libera da dominio che l’unica è capace di offrirci i punti di vista esterni sulla nostra situazione. Per “dominio” dobbiamo intendere non solamente le minacce dovute alla prepotenza del più forte, ma anche le passioni, le paure, gli istinti, le pulsioni inconsapevoli, da cui non possiamo liberarci se non in uno spazio pubblico. La celebre esortazione di Freud “dove è l’*id* (l’inconscio) ci deve essere l’*ego* (la coscienza)” non può

essere realizzata se non in una società aperta, in cui lo spazio pubblico non è censurato e limitato dalle autorità di ogni genere.

La comunicazione libera da dominio è una preconditione della razionalità dal momento che permette agli individui di vedere se stessi, e la loro situazione nel mondo, attraverso gli altri, dunque senza deformazioni e distorsioni dovute alla paura, all'interesse, alle passioni, ai vincoli di appartenenza, ai pregiudizi personali e comunitari. Gadamer, nelle sue riflessioni sull'origine dell'atteggiamento "teorico" verso il mondo, sostiene che la vita è possibile come vita *umana* solamente nella misura in cui, nel nostro agire "orientato al raggiungimento degli scopi", opera contemporaneamente anche la libertà *da* quest'orientamento, da questa concentrazione (potenzialmente ossessiva ed accecante) sugli scopi da realizzare".

Il distacco dai nostri scopi, la libertà dalla passione per il loro raggiungimento, è la condizione costitutiva della razionalità. Solamente chi è capace del distacco da se stesso, chi è capace di riconoscere la limitatezza dei suoi riferimenti di valore e di aprirsi all'esperienza degli altri, può essere in ogni momento "corretto dalla realtà". L'idea di divisione dei poteri o di equilibrio istituzionalizzato tra i diversi poteri – specificamente tra il potere della magistratura e quello politico - su cui verte la democrazia liberale, non è che una tra le molte forme del "distacco da se stesso", necessario per rimanere "aperto agli altri", ovvero correggibile dalla realtà. La razionalità è anzitutto questa libertà *dalla* propria preferenza per certi fini e *dal* proprio orientamento verso il mondo, in virtù della quale riusciamo a farci "correggere dalla realtà".

Questo bisogno di farsi correggere dalla realtà, può essere realizzato e coltivato solamente nello spazio pubblico. La qualità del consenso è fondamentale per la sopravvivenza della democrazia: la base della partecipazione democratica alle decisioni collettive e in generale della coscienza critica non è un consenso qualsiasi, ma il consenso *razionale* formatosi nel corso di una comunicazione libera da dominio.

La produttività dello spazio pubblico: dai dissidi ai disaccordi

Con il concetto di *produttività dello spazio pubblico* abbiamo indicato la capacità dello spazio pubblico di essere un luogo dove avviene la mediazione tra le istanze "apocalittiche" in lotta (sì o no, la vita o la morte) per ridurle a istanze "utilitaristiche" in competizione (più o meno, meglio - peggio), ovvero la capacità di trasformare i *dissidi* (conflitti sui valori ultimi, le visioni del mondo) in *disaccordi* (conflitti sulle soluzioni relative a problemi specifici). In uno spazio pubblico produttivo, i dissidi si trasformano in misura rilevante in meri disaccordi in virtù delle soluzioni politiche proposte a suo tempo dei protagonisti della scienza politica (pensiamo ad esempio alla Costituzione in Italia, al referendum sulla monarchia ecc. Una soluzione è *politica* nella misura in cui ridefinisce il quadro della lotta politica in senso più inclusivo di modo che i dissidenti debbano riconoscere di condividere qualcosa: ad esempio il conflitto tra il lavoro e il capitale è mero disaccordo rispetto al valore superiore della democrazia che le parti confliggenti ora condividono".

Troviamo una prima interpretazione dei conflitti come "collante della società" già in Machiavelli, nei *Discorsi*, nel capitolo *Che la divisione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica* [Primo libro, cap.4; cfr. anche Hirschmann 1994]. Tutte le istanze possono essere ammesse nel nostro mondo comune, a patto che diventino "opinioni politicamente rilevanti", produttive, cioè, di delibere pubbliche, discorsivamente legittimate, che riguardano dei vincoli da imporre a tutti i cittadini. Lo scopo della politica democratica è quello di trasformare "idee antagonistiche" in opinioni diverse, ovvero trasformare l'antagonismo in agonismo come ha scritto Mouffe (1999, 755). Le passioni e i conflitti che ci spingono ad avere delle opinioni "impegnative", sono il presupposto del consenso razionale in un sistema democratico, a condizione però che queste opinioni siano *relativizzate*, non assolute.

La produttività dello spazio pubblico dipende dall'efficienza con cui svolge le seguenti due funzioni.

La prima funzione, la più importante, è quello di trasformare apocalittici *dissidi* sui valori ultimi in utilitaristici *disaccordi* sulle quantità, sulle modifiche relative delle proposte in conflitto. Lo spazio pubblico è produttivo se costituisce un luogo dove avviene un mutamento endogeno delle opinioni e delle preferenze degli attori in conseguenza della comunicazione tra di loro. Questa comunicazione produttiva di mutamenti delle preferenze non deve essere incentrata necessariamente su argomentazioni razionali, ma deve ammettere ogni tipo di azione discorsiva, ad esempio l'introduzione di artefatti o di immagini, di simulazioni; deve anche valorizzare dei saperi locali legati alle cronache o ai dialetti. Quando la comunicazione sulle preferenze e le opinioni sfociano nella presa di una decisione *politica*, ovvero collettivamente vincolante, parliamo della "democrazia deliberativa". La democrazia deliberativa è il sistema politico che massimizza l'utilità della comunicazione, mentre la parola "governance" indica uno stile di governo che consegue da questa massimizzazione dell'utilità della comunicazione nella società.

La seconda funzione di uno spazio pubblico produttivo consiste nella sua capacità di trasformare le informazioni in energia sociale, ovvero in azioni collettive capaci di cambiare lo status quo. Se l'informazione non diventa energia sociale, se non ne conseguono le azioni che migliorano le nostre possibilità di perseguire i nostri fini, diventa inutile, si disperde. Dunque: la trasformazione delle informazioni in energia è una funzione costitutiva degli spazi pubblici produttivi.

Abbiamo detto che la soluzione *politica* di un dissidio, la sua trasformazione in mero disaccordo, presuppone che le istanze assolutamente contrapposte – non negoziabili – vengano ridefinite come istanze solo relativamente contrapposte dunque negoziabili; un dissidio sul "sì o no" diventa ora un disaccordo sul "più o meno". La relativizzazione delle istanze assolutamente contrapposte è impossibile senza l'introduzione dei punti di vista esterni rispetto alle definizioni che le parti in lotta danno della situazione in cui agiscono. L'ideale che guida le discussioni nello spazio pubblico *produttivo* è quello di ridurre tutti i dissidi a meri disaccordi, risolvibili mediante compromessi razionali sulle "misure, quantità, regole" – ad esempio più tasse, meno tasse, una limitazione della competizione, una barriera doganale ecc.

Uno spazio pubblico è invece improduttivo, quando non riesce a trasformare dissidi in meri disaccordi, per cui in tutta la società cresce il livello di conflittualità fino a culminare nel terrorismo, nelle rivolte di massa, nella disobbedienza civile o addirittura nelle guerre civili. Nessuno spazio politico, per quanto produttivo possa essere, riesce a ridurre tutti i dissidi a meri disaccordi. I dissidi fanno parte della memoria collettiva, vengono discussi in modo intenso e a volte drammatico, danno luogo a movimenti d'opinione, sociali e politici che – come ad esempio la Lega Nord in Italia, i partiti Verdi o il partito dei pensionati in Europa – danno visibilità alle contraddizioni profonde ed irrisolte delle società industriali.

Partiti legati ai "grandi dissidi emergenti" riescono però raramente a conciliare la forma-partito con l'urgenza morale od emotiva delle cause, di cui si fanno portatori. I partiti tradizionali, legati ai "grandi dissidi storici della società industriale", assorbono progressivamente queste cause per ridurli a meri disaccordi "sulla politica ambientale" o sul "finanziamento del sistema pensionistico".

Logodegradabilità: un brutto neologismo ma utile

Per indicare il necessario processo di relativizzazione che porta alla riduzione dei dissidi a meri disaccordi, ricorro ad un neologismo – *logodegradabilità*. Ho coniato questa espressione sul modello della parola "biodegradabilità" che indica "un composto chimico facilmente decomponibile per l'azione di batteri e microrganismi".

Definiamo prima il *contrario* di ciò che intendo con il termine *logodegradabilità*. Il contrario di questa parola sono tutte quelle strategie di comunicazione che vengono impiegate per intensificare i conflitti - ad esempio introducendo strategicamente nel discorso elementi quali immagini sacre, semplificanti o istanze “non possumus”; l’effetto di questa strategia comunicativa è l’estremizzazione dello scontro e l’eccitazione emotiva così forte da bloccare la comunicazione perché le parti in conflitto non sono più in grado di “scomporre” le cause del conflitto mediante il ragionamento”. Il verbo “scomporre” significa in questo contesto la capacità di “sollevare le questioni di (s)fondo” per aprirsi l’accesso alla storicità del valore che difendiamo e del proprio punto di vista, ovvero alla comprensione della sua relatività.

Le istanze contrapposte possono essere “logodegradatae” solamente a condizione che i loro difensori ne riconoscano l’origine locale, ovvero limiti storici, e, in senso largo, pure biologici. Nel momento in cui le parti in conflitto riconoscono la relatività dei propri valori, hanno pure scoperto un terreno comune che permette una conciliazione tra di loro. Con il termine “logodegradabilità” intendo dunque indicare tutte quelle strategie della comunicazione che cercano di renderci consapevoli della relatività storica e sociale dei nostri punti di vista e dei valori che difendiamo.

Un esempio di come rendere alcuni dissidi non logodegradabili sono le dichiarazioni dei vescovi prima delle elezioni regionali 2010. L’aborto vi viene chiamato “un’ecatombe progressiva resa invisibile con l’uso della pillola” e si chiede di rispettare la “indisponibilità della vita dal concepimento alla morte naturale”. Questa retorica presenta il problema della libertà della donna di disporre del proprio corpo rifiutando le gravidanze indesiderate come scelta “criminale”; si ignora inoltre totalmente il fatto che il concetto di “morte naturale” si è molto problematizzato nell’ambiente tecnologico, per cui una “logodegradazione” di questo conflitto deve cominciare da questa problematizzazione dell’idea di “natura” che invece l’imperatività del linguaggio dei vescovi totalmente maschera.

Hannah Arendt, nella sua riflessione sulla crisi dell’educazione nella società moderna (1970, 206) ha scritto che “l’autorità dell’educatore si esprime nell’assumersi la responsabilità del mondo ... l’insegnante è autorevole in quanto, di quel mondo, si assume la responsabilità. Di fronte al fanciullo è una sorta di rappresentante di tutti i cittadini adulti della terra, che indica i particolari dicendo: ecco il nostro mondo”. Ciò che l’Arendt vede come caratteristica costitutiva di ogni processo di educazione può essere visto come pre-condizione di ogni “logodegradazione” delle istanze sacre contrapposte. Assumersi la responsabilità significa anzitutto non chiudere gli occhi di fronte alle contraddizioni del mondo - vedere non solamente il benessere occidentale ma anche le devastazioni planetarie che ne sono una conseguenza, vedere non solamente la merce sugli scaffali di un supermarket, ma anche tonnellate di immondizia in cui ogni merce un giorno si trasformerà. Bisogna parlare non solamente della libertà di parola proclamata nella Costituzione, ma anche delle innumerevoli situazioni in cui la parola ci viene negata perché vecchi, poveri oppure scomodi.

Ammettere le contraddizioni implicite in ogni valore o visione del mondo riconoscendone la relatività storica, è il primo passo verso la *logodegradazione* dei dissidi, ovvero dei conflitti che portano alla lotta per la vita e la morte. Di fronte ad esempio alla guerra nucleare i valori contrapposti si relativizzano, e debbono essere ridefiniti a partire dalla responsabilità per la morte di milioni di persone, così come di fronte ai cambiamenti climatici che minacciano la vita sul pianeta Terra, si relativizza la differenza tra la destra e la sinistra.

Gli elementi non *logodegradabili* irrigidiscono il conflitto richiedendo “azioni, non parole” come dice un luogo comune molto sfruttato dai politici. La questione è però, se è possibile trovare azioni adeguate all’emozione e al senso d’urgenza provocati dall’introduzione degli elementi non *logodegradabili* nello spazio pubblico. Le pratiche discorsive che ricorrono a questi mezzi cercano di convincere gli altri paralizzando l’uso della ragione – pensiamo ad esempio alle immagini sacre, ansie indotte, paure organizzate, intimidazioni strategiche, emozioni manipolate, panico morale ecc.

Se nello spazio pubblico proliferano i “conflitti non logodegradabili”, questo è un indicatore sicuro del *deficit* di civismo e della bassa diffusione delle pratiche argomentative. Ricordiamo però che i valori non sono mai del tutto *logodegradabili*, perché (come ha mostrato Weber) hanno una fondazione irrazionale, religiosa. I valori sono cristallizzazioni storiche di emozioni condivise e di vincoli comunitari, l’esplosione sanguinaria della ex Jugoslavia ne è un esempio tragico. La conclusione, che ne dobbiamo trarre, è che non si riesce mai a relativizzare del tutto i valori in conflitto - la pretesa di valere su tutti gli altri è implicita in ciascun valore.

I dissidi tra la rilevanza e l’incertezza: conflitti di tipo VIA

Nello spazio pubblico postindustriale emergono dissidi che non possiamo ridurre a meri disaccordi ricorrendo al sapere degli esperti, alla cultura di massa o alle risorse ideologiche della prima modernità. Si tratta dei problemi che indichiamo con la formula “problemi di tipo VIA”, ovvero questioni attinenti alla valutazione dell’impatto ambientale.

Per la loro complessità e incertezza, questi problemi possono servire come illustrazione del concetto di produttività dello spazio pubblico nelle società industriali avanzate. Fino ad un passato relativamente recente si pensava che la conoscenza specializzata - la scienza, gli esperti, la documentazione rigorosa, i metodi razionali – fossero in grado di fornire le basi per esercitare un controllo sufficiente sull’ambiente e sulla società nel suo insieme. I problemi ambientali che il sistema politico della società industriale avanzata deve risolvere con urgenza, smentiscono però questa speranza.

I conflitti legati alla soluzione dei problemi ambientali hanno, infatti, le seguenti caratteristiche:

- | | |
|---|-------------------------|
| (i) i fatti sono incerti | (<i>incertezza</i>) |
| (ii) la posta in gioco è estremamente rilevante | (<i>rilevanza</i>) |
| (iii) le decisioni da cui dipendono le soluzioni sono urgenti | (<i>urgenza</i>) |
| (iv) i valori sono controversi | (<i>controversia</i>) |

Problemi di questo tipo sono diversi da quelli che possiamo risolvere razionalmente. La soluzione di un problema è razionale nella misura in cui si fonda sul ricorso ad una documentazione *oggettiva*, sui giudizi *neutrali* e sull’introduzione dei valori *universali* (inclusivi).

La soluzione dei conflitti di tipo VIA richiede una *democratizzazione radicale* delle decisioni collettive, basata su una nuova qualità della comunicazione e su un’estesa partecipazione anziché sulla conoscenza specializzata, gestita da pochi esperti. Solo così può formarsi una “governance” razionale dell’ineliminabile incertezza inerente ai problemi ambientali; questa *governance* deve basarsi sulla condivisione delle informazioni in rete, sulla *partnership* e sulla comunicazione orientata alla deliberazione.

“I problemi di cui stiamo parlando, non si riferiscono quindi soltanto alle incertezze insite nell’oggetto di studio – come per esempio i rischi per la salute e l’ambiente derivanti da alcune sostanze tossiche – ma anche ad una determinata concezione del potere e del significato dei numeri, in rapporto al mondo naturale e al mondo sociale. I numeri veicolano precisione: una *quantità incerta* sembra una contraddizione di termini quanto un *fatto sbagliato*. Ma ... questa prospettiva va corretta ed arricchita. Solo in questo modo possiamo sperare di raggiungere una conoscenza utile per le decisioni di *policy*, comprese quelle riguardanti la scienza, la tecnologia, l’ambiente e la salute (Funtowicz, 2003, 26).

La valutazione dell'impatto ambientale presuppone che si sia giunto ad un consenso, per quanto relativo, sul concetto di "bene comune" e una collaborazione solidale tra i diversi settori disciplinari. L'ecologia quindi si presenta come "cooperazione duratura tra le più diverse discipline scientifiche" piuttosto che "una" scienza. I problemi di tipo VIA richiedono anche una rielaborazione del concetto di razionalità ispirata al riconoscimento dell'incertezza come una condizione non eliminabile delle decisioni ambientali e una rimessa in gioco dei saperi locali, legati ad esempio ai dialetti ed alle cronistorie dei problemi, ovvero alle descrizioni dei modi in cui qualcosa diventa problema e viene percepito come tale.

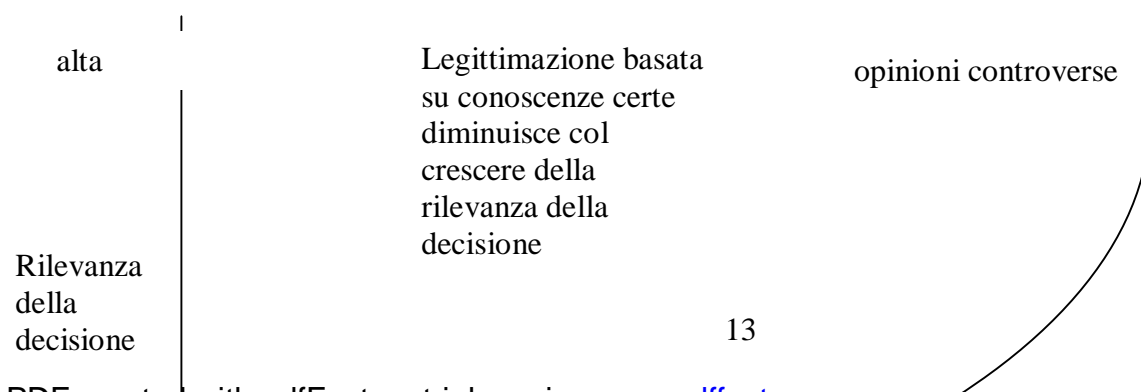
Ecco un passo dalla lettera in cui il presidente Bush esprime ad un gruppo di senatori americani la sua intenzione di respingere il Protocollo di Kyoto:

«As you know, I oppose the Kyoto Protocol because it exempts 80% of the world, including major population centers such as China and India, from compliance, and would cause serious harm to the U.S. economy. The Senate's vote, 95-0, shows that there is a clear consensus that Kyoto Protocol is unfair and ineffective means of addressing global climate change concerns. At a time when California has already experienced energy shortages... we must be very careful not to take actions that could harm consumers. This is especially true given the incomplete state of scientific knowledge of the causes of, and solutions to, global climate change and the lack of commercially available technologies for removing and storing carbon dioxide.. .»

Gli argomenti del presidente Bush non possono essere confutati senza mettere in dubbio il concetto di crescita economica, di bene pubblico e di partecipazione popolare alle decisioni pubbliche, dunque senza ridefinire le basi della democrazia.

Nelle risposte date alle questioni di tipo VIA risuonano sempre i dissidi storici della civiltà occidentale – ad esempio la tensione materialismo - idealismo, vita - tecnica, autentico-inautentico, elite - masse, comprensione - spiegazione, arte - scienza. La predominanza dei problemi di tipo VIA è una caratteristica costitutiva della società postmoderna; la gestione razionale dell'incertezza è in essa un tema politico centrale.

Ecco uno schema delle condizioni strutturali dello spazio pubblico postmoderno (cf. anche lo schema sulla p. 111).



bassa conoscenze

certe

alta

bassa

certezza

In queste condizioni bisogna aumentare la produttività dello spazio pubblico non mediante l'aumento del sapere tecnico a disposizione dei partecipanti alla deliberazione, ma mediante l'aumento della qualità della comunicazione. E questa dipende – in condizioni di alta incertezza ed alta rilevanza – anzitutto dalla “sovversione” della gerarchia tra il sapere “basso” e quello “alto”, ovvero tra il sapere scientifico, valido universalmente, e il sapere popolare valido solo localmente; dipende in generale dalla “polilogia”, ovvero dalla pluralità dei linguaggi in competizione.

Il conflitto tra gli abitanti della Val di Susa e il “sistema” sulla costruzione della galleria per i treni di Alta Velocità è istruttivo: possiamo dare lo stesso peso alla voce di chi vota a favore del TAV ma abita lontano e alla voce di chi vota contro e abita *in loco*? La risposta è complicata e riguarda la distribuzione diseguale delle esternalità, ovvero dei vantaggi e dei disagi che la popolazione deve sopportare in conseguenza di questa costruzione. Il treno ad alta velocità è un vantaggio per molti, un disagio per pochi, ma quei pochi sono giusto i valligiani della Val di Susa, gli abitanti del luogo. Non è uno scandalo politico che i loro voti contino quanto i voti di chi abita lontano?

“Si infiamma la battaglia politica sul progetto della linea ferroviaria veloce Torino - Lione, duramente contestato dai sindaci e residenti della Val di Susa, dalla componente radicale del centrosinistra. Ma difesa dall'ala riformista dell'Unione (DS e Margherita), dalla Confindustria e dal governo Parole più dure ha invece usato il ministro delle Infrastrutture, Pietro Lunardi, riferendosi alla marcia di protesta di sabato scorso di 15 000 abitanti della Val di Susa: “Non ci impressionano le fiaccolate di nullafacenti. Il governo va avanti e non ha bisogno di fare accordi bipartisan con l'opposizione”. (*La Repubblica*, 8/10/2005)

Gli oppositori della linea TAV dichiarano che “il progetto è un atto di grande arroganza nei confronti della Val di Susa” (il meteorologo Luca Mercalli) che “quella opera è un atto inumano” (il sacerdote Pierluigi Cordola) o che “è un intervento faraonico e inutile sia per la valle che per il resto d'Italia” (il Leghista Mauro Carena). L'opposizione al progetto è molto eterogenea, ispirata ai saperi locali e alla volontà di preservare un luogo in condizioni preferite.

Il raddoppio della base militare USA a Vicenza porta allo stesso problema: se la decisione è nazionale e i disagi sono locali, è giusto che i voti dei residenti vicentini contino quanto i voti dei cittadini distanti dai disagi in loco? La risposta non è facile perché si può verificare anche l'opposto – i residenti locali escludono dai vantaggi tutti gli altri, anche se questi vantaggi sono la conseguenza di un investimento collettivo cui ha partecipato tutta la nazione.

Il presidente della Confindustria dichiara “basta localismi” e questo slogan racchiude il nocciolo della questione: localista è chi pretende per la sua voce un peso superiore perché ha un legame particolare col luogo dove si concentra l’impatto del progetto contestato. Le voci degli abitanti della Val di Susa sono voci che non debbono essere privilegiate rispetto alla “voce del Paese” o “i bisogni dello Stato” ed è questo “scandalo dell’eguaglianza” contro cui i cittadini cercano di reagire con azioni come il blocco delle autostrade, gli incatenamenti ai binari, gli scioperi della fame ecc. Possiamo dire che lo sconfinamento nel terrorismo è l’ultima fase di questa logica di compensazione della scandalosa uguaglianza del peso attribuito alle voci della gente cui non corrisponde però una uguale distribuzione delle esternalità negative e positive dell’azione. Sono problemi che possiamo riassumere nella formula “democrazia della prossimità”.

E’ giusto che gli abitanti legati al luogo sopportino disagi per favorire coloro che abitando altrove colgono solamente i vantaggi di una decisione? Indubbiamente la voce dei valligiani deve avere un peso superiore alla voce di coloro che abitano lontano, ma fin dove questo principio deve valere senza entrare in contrasto con i principi della democrazia? Dietro a questo conflitto riconosciamo un problema essenziale nello spazio pubblico moderno che possiamo chiamare *deteritorializzazione* della politica: i poteri che sono espressione del territorio, del luogo, di ciò che è da conservare in quanto concreto, unico e irripetibile, sono svantaggiati rispetto ai poteri cosmopoliti, sopranazionali, planetari, astratti, che si definiscono solamente in termini funzionali – attraverso ciò che fanno, non attraverso i vincoli al luogo.

3. L’ecologia dello spazio pubblico: opinioni ragionevoli

Le quattro condizioni da cui dipende la qualità delle opinioni

Perché in uno spazio pubblico si formano le opinioni ragionevoli e in un altro opinioni irrazionali e distorte?

Le opinioni dei cittadini riflettono la qualità dello spazio pubblico da cui provengono. Con il termine “qualità dello spazio pubblico” indichiamo le sue caratteristiche strutturali come, ad esempio, l’accessibilità di massa dell’istruzione, l’intensità e la libera circolazione delle informazioni, la pluralità dei linguaggi, la durata o la profondità dello spazio pubblico, la qualità della letteratura e del sistema scolastico su cui si fonda la coscienza collettiva nazionale.

Cerchiamo ora di rispondere alla questione “a quali condizioni i cittadini riescono ad avere le opinioni ragionevoli a proposito delle situazioni in cui si trovano ad agire?” O anche “a quali condizioni lo spazio pubblico è produttivo?”. Ricordiamo ancora che la qualità di un’opinione riflette la qualità dello spazio pubblico in cui si è formata. Per semplificare propongo dunque di parlare di un’*ecologia delle opinioni*: in quali condizioni ambientali crescono le opinioni ragionevoli anziché fondamentaliste, irrazionali ed unilaterali? Le opinioni ragionevoli si formano negli spazi pubblici che hanno le quattro caratteristiche seguenti: apertura, polilogia, diffusione delle pratiche argomentative, profondità.

(i) L’apertura dello spazio pubblico

Il concetto di “società aperta”, proposto da Karl Popper (1945), fu usato prevalentemente in un senso semplificato, funzionale alla guerra fredda. “Aperta” veniva definita la società al cui centro c’era il mercato competitivo e dove era possibile contestare, a partire dalle proprie esperienze ed osservazioni, le idee e le teorie che pretendevano di essere vere. In un senso molto generale propongo di considerare come *apertura* dello spazio pubblico le condizioni

– materiali e culturali – in virtù delle quali tutte le asimmetrie nella distribuzione dei poteri, delle informazioni, delle risorse, delle possibilità di vita vengono permanentemente denunciate come illegittime e superate o attenuate.

In un senso più profondo, una società è aperta nella misura in cui nel suo spazio pubblico si affermano le questioni di (s)fondo e la gente è costretta così ad acquisire la consapevolezza dell'origine storica limitata delle proprie idee. Il conflitto tra le istanze difese dalle parti in competizione produce una *relativizzazione* di questi valori e pregiudizi, senza che questa *relativizzazione* sia vissuta come una minaccia ai valori professati dalla maggioranza e dunque come fenomeno da esorcizzare e reprimere. La relativizzazione dei valori generata dal riconoscimento dello sfondo storico cui appartengono, viene, al contrario, vissuta come una condizione favorevole alla crescita della razionalità collettiva. Usando la (più volte citata) terminologia elaborata da A. Touraine (1978, 47) possiamo dire che *aperta* è la società nel cui spazio pubblico i cittadini hanno la possibilità di avere l'accesso alla storicità della società cui appartengono. La storicità di una società è "la capacità di produrre i propri orientamenti sociali e culturali" mediante le attività dotate di senso ed interne a questa società.

Un aspetto importante della società aperta riguarda le barriere alla comunicazione che possono essere *materiali* (il centro non è collegato efficientemente alle periferie), *linguistiche* (la lingua nazionale è poco diffusa o vi sono lingue diverse separate da barriere psicologiche o politiche) o *storiche* (non vi è una narrazione condivisa del passato, la memoria storica divide anziché unire e queste divisioni portano ai rancori e risentimenti) o, infine, *etniche* e *razziali* (l'origine etnica o razziale implica privilegi o discriminazioni).

Vale in generale che le opinioni irragionevoli acquisiranno egemonia nello spazio pubblico delle società che sono frammentate in nicchie e dove (i) si comunica solo "tra i nostri" seguendo codici segreti e rispettando autorità intoccabili, norme immutabili e parole indicibili; e dove (ii) gli intrusi non hanno il diritto di prendere la parola. Le barriere alla comunicazione di qualsiasi genere frustrano, portano all'aggressività e favoriscono la proliferazione di opinioni distorte. Una di queste barriere è la censura che definiamo come l'esclusione, sostenuta da sanzioni formali ed informali, di certi temi dallo spazio pubblico.

(ii) La polilogia dello spazio pubblico

Con la parola "polilogia" voglio indicare la condizione permanente di pluralità tra i linguaggi e i vocabolari che danno luogo a versioni alternative del mondo. Essa è costruita sul modello della parola "poliarchia" che indica "un regime politico nel quale il potere è nelle mani di molti" (dal gr. *polyarkhía*, comp. di *poly-* 'poli-).

Nello spazio pubblico questi linguaggi non sono ordinati gerarchicamente dall'alto al basso o dal sacro al profano; sono invece in un'incessante competizione e si intrecciano in modi imprevedibili e incontrollabili.

Questa anarchica competizione *tra* e questo incontrollabile intrecciarsi *dei* linguaggi è la caratteristica essenziale della *polilogia*: nessun linguaggio tra quelli che entrano nello spazio pubblico ha l'egemonia permanente e garantita nel definire la realtà, nessuno è il linguaggio "più alto" o "ufficiale" – il linguaggio della Realtà. I vocabolari che appartengono ad ambiti diversi – teologico, metafisico, artistico, scientifico, *humanities*, morale, pratico-quotidiano, poetico o intimo – competono l'uno con l'altro per il diritto di essere il linguaggio della realtà. Qualsiasi tra questi linguaggi, sviluppatosi nel corso della civiltà occidentale, può in certe occasioni emergere come il linguaggio definitorio della realtà, per essere comunque scavalcato in breve tempo da un altro linguaggio, percepito come più efficace nell'esprimere nello spazio pubblico le istanze più urgenti.

Dall'inizio della modernità ad esempio, il linguaggio dell'arte si oppone a quello della morale e della politica, il linguaggio della tecno-scienza si oppone a quello della teologia. La

esaltante narrazione della lotta degli scienziati contro la censura da parte della Chiesa o dello Stato è una componente fondativa dell'Illuminismo e dei nostri programmi scolastici.

Il filosofo Gianni Vattimo ha introdotto il concetto di pensiero *debole* per indicare le conseguenze culturali del generale indebolimento, a partire dagli anni Ottanta, delle definizioni della realtà. Quest'indebolimento è una conseguenza dell'intrecciarsi contaminante ma irresistibile tra linguaggi e vocabolari appartenenti a civiltà diverse. Quest'interpenetrazione dei vocabolari, esasperata dai mass media, porta necessariamente in Occidente alla consapevolezza collettiva che la pretesa di universalità delle definizioni egemoniche della realtà, può essere giustificata solamente nei contesti relativi alla modernità occidentale.

“Negli Stati Uniti degli ultimi decenni hanno preso la parola minoranze di ogni genere, si sono presentate alla ribalta dell'opinione pubblica culture e sub-culture di ogni specie. Si può certo obiettare che a questa presa di parola non ha corrisposto una vera emancipazione politica -il potere economico è ancora nelle mani del grande capitale. Sarà - non voglio qui allargare troppo la discussione su questo terreno; il fatto è però che la stessa logica del «mercato» dell'informazione richiede una continua dilatazione di questo mercato, ed esige di conseguenza che «tutto», in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione. Questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa «presa di parola» da parte di un numero crescente di sub-culture, è l'effetto più evidente dei *mass media*, ed è anche il fatto che - intrecciato con la fine, o almeno la trasformazione radicale, dell'imperialismo europeo - determina il passaggio della nostra società alla postmodernità. Non solo nei confronti con altri universi culturali (il «terzo mondo», per esempio), ma anche al proprio interno, l'Occidente vive una situazione esplosiva, una pluralizzazione che appare irresistibile, e che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari” (Vattimo, 1989, 13).

La *polilogia* è il motore della storia occidentale, il fondamento della sua irrequietezza contagiosa e foriera di innovazioni e di rivoluzioni. Ritengo utile ricordare in questo contesto l'illuminante tesi di Auerbach (1946) secondo cui la radice del realismo occidentale sta nella rivolta cristiana contro la rigida separazione tra gli stili e generi letterari che caratterizzava l'era precristiana – dell'eroismo si parlava nell'epica, della vita quotidiana nelle farse, della grandezza nelle tragedie ecc. Nelle ultime e conclusive pagine del suo libro *Mimesis* sulla genealogia del modo di raffigurare la realtà che è prevalso in Occidente, Auerbach sostiene che “fu la storia di Cristo, con la sua spregiudicata mescolanza di realtà quotidiana e d'altissima e sublime tragedia, a sopraffare le antiche leggi stilistiche”, cioè, le leggi della classicità.

Il nucleo della teoria di Auerbach è che il cristianesimo si oppone, anziché di conciliarsi, al classicismo e questo vuol dire che si oppone ad ogni *ordine basato sulla separazione tra le sfere di realtà*, sulla divisione in parti non comunicanti della realtà sociale. Da questo punto di vista lo stile dei vangeli è antagonista verso le autorità e ribelle verso le gerarchie del passato, tende a mescolare il più alto e il più basso, il sublime e il meschino, l'unico e la copia, il banale e l'originale.

La specificità dello stile dei Vangeli è dunque l'eccezionale sensibilità per la dimensione drammatica del quotidiano: la vita di chiunque nella periferia più sperduta può essere una sublime tragedia o grande epos ed avere un senso esemplare – e questo è ciò che oggi percepiamo come “realismo”. Chi racconta le vite sublimi di periferia rovescia gli stereotipi della differenza tra il basso e l'alto, tra il centro pieno e la periferia vuota relativizzando così le definizioni della realtà imposte dai linguaggi “elevati”. La vita quotidiana in tutti i suoi aspetti, dice Auerbach, viene ora raffigurata in uno stile nuovo, anarchico rispetto ai canoni del passato: il linguaggio dei Vangeli è mosso dall'idea che in ogni uomo ed in ogni luogo possiamo scoprire eventi straordinari che testimoniano l'onnipresenza di Dio.

Il realismo occidentale è il figlio di questo anarchismo linguistico.

In uno spazio *polilogico* è difficile che possa sopravvivere un'opinione irrazionale, poichè tutti i cittadini sono coinvolti in un continuo sforzo di tradurre in tanti linguaggi

alternativi (volgarizzare o divulgare) ciò che esperiscono come essenziale in un linguaggio. La voce della coscienza, ad esempio, in Occidente non è una voce interiore che si rivolge a noi nella silenziosa solitudine, ma è l'effetto delle versioni delle nostre azioni costruite in linguaggi diversi da quelli della maggioranza. La *polilogia* non ci permette di ignorare i mondi che contraddicono il nostro. In uno spazio *polilogico* un'opinione è legittima nella misura in cui è riuscita a resistere alla competizione tra i linguaggi alternativi, tutti dotati di una loro specifica e legittima pretesa alla verità. Naturalmente la durata storica degli spazi pubblici, la traccia duratura lasciata nella memoria collettiva da questa anarchica competizione tra i linguaggi diversi per il diritto di definire la realtà, è una condizione fondamentale della produttività dello spazio pubblico.

La *polilogia* spinge i cittadini a ricodificare in continuazione il contenuto delle proprie esperienze per renderle comunicabili a tutti nello spazio pubblico. Così sono pure costretti a prendere coscienza della relatività dei propri punti di vista. Dobbiamo difendere la polilogia, assieme alla sociodiversità e la biodiversità, come una risorsa essenziale per trovare le soluzioni sostenibili dei problemi creati dalla crescente complessità della società ad alta differenziazione funzionale.

(iii) La diffusione delle pratiche argomentative

Una condizione essenziale della produttività dello spazio pubblico è la diffusione dell'argomentazione quale modo egemonico di legittimazione delle proprie opinioni davanti agli altri. Propongo di considerare "la propensione ad argomentare" come una forma di capitale sociale, simile, ad esempio, alla fiducia o alla solidarietà. Il capitale sociale è costituito da quegli aspetti delle relazioni sociali che un individuo può usare per raggiungere certi suoi fini. Ad esempio un individuo in un ambiente caratterizzato dalla fiducia, dall'altruismo e dal rispetto delle norme può ottenere gratuitamente un'informazione importante o può rinunciare alle difese contro i ladri. La diffusione delle pratiche argomentative in una collettività ne aumenta la razionalità collettiva perché diminuisce i costi di coordinazione che gli individui debbono affrontare per organizzare azioni collettive. Le pratiche argomentative consistono nel rispetto dei dati, delle esperienze altrui, degli interessi universali, delle condizioni oggettive in cui dobbiamo prendere le nostre decisioni, dei procedimenti come comparazioni, misurazioni, quantificazioni ecc. La diffusione di queste pratiche accresce la qualità del consenso democratico.

Che cosa è l'argomentazione?

L'argomentazione è ogni asserzione che contiene in sé la pretesa di avere la nostra attenzione e di essere accettata come espressione di una convinzione *legittima*. Definiamo l'argomentazione come un modo di sostenere questa pretesa che si distingue da altri modi possibili, ad esempio dall'esibizione della propria forza, dall'attrazione sessuale, della ricchezza, del prestigio sociale ecc. oppure dall'appello alla fede in Dio.

L'argomentazione presuppone una competenza generalizzata nell'uso e nell'interpretazione di certe distinzioni come, ad esempio, quella tra descrizione e valutazione, tra ciò che attiene alla persona (*ad hominem*) e ciò che attiene al tema (*ad rem*), tra premessa e conseguenza, tra teoria e osservazione, tra idea ed esperienza, tra previsione e verifica, tra essenziale e accidentale, tra causa ed effetto, tra universale e particolare ecc. Quando diciamo a qualcuno "parla del tema, non di te stesso" lo spingiamo a rispettare una distinzione costitutiva dell'argomentazione, quella tra la *res* e la *persona* - con chi considera la critica della sua opinione un attacco alla sua persona, è impossibile argomentare. Quando l'apostrofiamo con il tono di rimprovero dicendo "attieniti all'essenziale", presumiamo che egli sappia distinguere tra ciò che è essenziale nel suo tema e ciò che è solamente accidentale. La competenza necessaria per usare adeguatamente queste distinzioni si forma nella scuola, nella società civile, si trasmette come una tradizione propria della società cui apparteniamo: è appunto un capitale sociale di cui

dispongono gli appartenenti ad una società in virtù della sua struttura e della sua tradizione civile.

Fa parte della cultura dell'argomentazione una sensibilità ermeneutica. Mi riferisco con questa parola in primo luogo alla consapevolezza dei limiti del linguaggio, dell'esistenza delle domande che non possono ricevere una risposta razionale perché queste domande sono irrazionali, fanno "girare a vuoto" il linguaggio. Una coscienza critica dei limiti del linguaggio è un'eredità della filosofia di Wittgenstein, delle sue ricerche sulla irriducibile pluralità dei giochi linguistici, della relazione tra certe forme di vita e certi usi del linguaggio.

In secondo luogo mi riferisco alla capacità di interpretare i comportamenti come risposte a situazioni problematiche inerenti all'ordine sociale cui apparteniamo: ogni azione o idea è una risposta alla domanda che ci rivolge la situazione in cui siamo costretti ad agire. Ogni gruppo ha un suo ordine interno e questo è protetto contro chi pone delle domande troppo radicali che potrebbero sovvertirlo; interpretare vuol dire portare al linguaggio la domanda che in un dato contesto sociale "non si ha da fare", per non mettere a rischio l'ordine sociale. Restituire queste domande alla coscienza collettiva significa rendersi conto dei limiti storici delle proprie posizioni e questo è un aspetto essenziale dell'argomentazione. Ricordiamo ad esempio le discussioni sui "crimini della resistenza in Italia" suscitate dal libro di Pansa "Il sangue dei vinti". Si tratta di un libro basato su pratiche argomentative, non su accuse morali o ideologiche, nonostante le reazioni emotive che ha suscitato. Esso restituisce al linguaggio gli eventi respinti fuori della coscienza collettiva, perché considerati "indicibili".

La cultura dell'argomentazione è una condizione *sine qua non* della democrazia. In ogni situazione e in ogni momento sono in funzione importanti barriere alla comunicazione, seppur diversamente camuffate - ad esempio i nostri legami affettivi, la nostra autostima, il nostro *status* sociale, i pregiudizi (razziali, morali, sessuali), le ansie di fronte alle autorità, l'incertezza sulla reazione degli altri ecc. Solo l'uso pubblico della ragione può superare queste barriere, solo l'esercizio dell'argomentazione in ambiti sempre più estesi fa aumentare la qualità del consenso (o del dissenso) che si forma nello spazio pubblico.

Propongo dunque di considerare l'argomentazione come un tipo particolare di regime di negoziazione sulla realtà, senza la cui diffusione non può formarsi un "consenso (o dissenso) ragionevole" nella società.

(iv) *Lo spazio pubblico deve avere una profondità*

Con questa formula, apparentemente banale, mi riferisco in realtà ad una condizione fondamentale della produttività dello spazio pubblico. Mi riferisco alla sua capacità di *mediare* in continuazione ed in modo efficace tra l'alto e il basso, tra la cultura elitaria e quella di massa, tra la critica rivolta dalle élite culturali in nome di *valori autentici* all'inautentico *status quo*, alla banalità quotidiana, agli spettacoli di massa; tra il pensiero alto (idealistico, elitario, distante dalle possibilità e dai punti di vista della maggioranza) e lo *showbusiness*. L'industria culturale (cf. Adorno, Horkheimer 1966) applica alle "opere d'arte" i criteri della produzione di massa – standardizzazione, facilità d'uso, riproducibilità, basso prezzo ecc. Questo facilita la loro diffusione tra le masse urbane delle società industriali, ma in conseguenza di questa stessa diffusione si spegne in esse la critica radicale della banalità e ripetitività quotidiana, la rivolta ideale contro "l'asservimento alla mera sopravvivenza", una critica che caratterizzava la cultura alta.

In virtù della massificazione delle opere d'arte, lo spazio pubblico perde, con la dimensione *elitaria-critica*, anche la capacità di promuovere una critica efficiente alla dimensione del quotidiano, del banale, del riproduttivo. Il titolo del libro più celebre degli anni Sessanta – *L'uomo a una dimensione* di Marcuse – riassume bene il senso di questo depotenziamento dello spazio pubblico: l'uomo di massa vive in un universo uni-dimensionale,

gli manca la dimensione contenuta in passato nella cultura alta, quella critica che ci emancipa dall'assorbimento nella quotidiana lotta per procurarsi i mezzi di sussistenza. Secondo i critici dell'industria culturale, massificandosi, la cultura alta perde la sua distanza critica dalla vita quotidiana, dal materialismo della maggioranza; la cultura popolare perde invece, mercificandosi, la sua volgarità spontanea e libertaria di periferia che irrideva all'egemonia culturale delle classi alte, ai linguaggi della "società ufficiale". Si forma la società della tolleranza repressiva: chiunque è libero di sostenere le tesi più diverse, ma chi non si integra non sopravvive. "Ciò che resiste può sopravvivere solo inserendosi" hanno scritto Adorno e Horkheimer (cf. Galeazzi, 1978, 269) nella loro analisi della dialettica dell'Illuminismo.

Ora, per essere produttivo lo spazio pubblico deve avere una sua profondità nel senso di mediare continuamente tra le istanze alte e quelle di massa, per far sì che la diffusione di massa delle opere della cultura alta non implichi un'obliterazione irrimediabile del loro senso originario, quello cioè di resistenza allo *status quo*. Scandali, divieti, censure pubbliche, crisi ed intimidazioni, che sono eventi tipici della storia dell'opinione pubblica occidentale, rimandano a questa sua dimensione di profondità, a questa mediazione tra la sfida allo *status quo* e i valori della maggioranza, di lotta per salvare il contenuto *anticonformista* della cultura alta per il pubblico *conformista* di massa.

Aggiungiamo, per concludere, che la profondità dello spazio pubblico è una conseguenza della polilogia che intensifica i processi di *volgarizzazione* (traduzione da una lingua sacra in una lingua profana), di *divulgazione* (la diffusione dei canoni) e di *traduzione* (la mediazione tra le lingue nazionali). Naturalmente, l'impatto delle volgarizzazioni, delle divulgazioni e delle traduzioni sulla società moderna è il fondamento della tendenza all'uguaglianza inerente al Cristianesimo, all'Illuminismo, all'urbanizzazione, alla democratizzazione e alla fede occidentale nella universale validità delle leggi scoperte dalla ragione.

Un concetto di grande rilevanza in questo contesto è quello di "industria culturale", elaborato dai sociologi della "Scuola di Francoforte", anzitutto da Adorno ed Horkheimer nel libro *Dialettica dell'Illuminismo*, cui abbiamo più volte fatto riferimento. Il concetto vuole cogliere gli effetti dell'applicazione dei metodi di produzione industriale di massa - come ad esempio è la standardizzazione, il marketing, la parcellizzazione del lavoro - ai prodotti culturali. Questo processo porta ad una falsa riconciliazione della cultura alta e bassa, o di quella elitaria e di quella popolare, in cui tutte e due perdono i loro tratti costitutivi.

La cultura alta o elitaria generava infatti la "distanza da se stesso e dal mondo", dalla vita quotidiana, dallo status quo, distanza che è considerata nella civiltà occidentale come una condizione *sine qua non* dell'uso critico della ragione. Solamente chi è capace del distacco da se stesso, chi è capace di riconoscere la limitatezza dei propri riferimenti di valore e di aprirsi all'esperienza degli altri, può essere in ogni momento "corretto dalla realtà". La distanza dai propri scopi è il nucleo dell'atteggiamento "teorico" verso il mondo, che è la condizione della nostra "umanità".

La razionalità è anzitutto questa libertà *dalla* propria preferenza per certi fini e *dal* proprio orientamento verso il mondo, in virtù del quale riusciamo a farci "correggere dalla realtà". Il bisogno di "essere razionale" equivale al bisogno di farsi correggere dalla realtà, e questo può essere realizzato e risvegliato nella società solamente dalla cultura alta.

4. Verso la postdemocrazia

Il ruolo degli esperti: un esempio inquietante

Alludendo ad una celebre definizione della guerra possiamo dire che la politica oggi è la continuazione della scienza con altri mezzi. E' facile rendercene conto se diamo un'occhiata pure distratta alla cosiddetta "lista di Blair", ovvero ai sette punti che egli considera essenziali per un'Europa vincente. Al primo posto troviamo "più risorse alla ricerca ed innovazione e più coordinamento tra i centri di ricerca europei"; al quarto posto troviamo poi l'imperativo "collegare l'università sempre più alla produzione" trasformando a questo scopo il Consiglio dei ministri in "un'agenzia" cui affidare "l'impulso di progetti di ricerca su scala europea". La centralità della ricerca scientifica significa infatti che la crescita incessante della produzione dei beni di consumo e dei servizi è l'unico fine da cui il potere politico trae la sua legittimità.

La figura centrale nello spazio pubblico postindustriale è quella di *esperto*; la sua funzione sta nel garantire a tutti i livelli la conoscenza specializzata, necessaria per legittimare le decisioni politiche nella società complessa. Lo spazio pubblico postindustriale pullula di esperti di ogni genere: giornalisti specializzati, esperti d'arte, specialisti della politica, *reporters*, scienziati e *managers* specializzati nelle apparizioni pubbliche, gli esperti PR, i viaggiatori, gli esperti della borsa ecc. Vi sono pure esperti sulla gestione e sull'uso strategico della conoscenza esperta nella società.

Gli esperti detengono il monopolio della mediazione tra l'opinione pubblica, la conoscenza specializzata e gli interessi strategici rappresentati da partiti politici, su cui si basano le decisioni collettive nelle società democratiche. In termini più politici possiamo dire che gli esperti producono e smerciano nello spazio pubblico i discorsi classificati come "conoscenza esperta", necessaria per legittimare le decisioni politiche.

Il predominio degli esperti nello spazio pubblico è una conseguenza dello stadio estremo cui è giunto il processo di differenziazione funzionale nelle società occidentali. La differenziazione funzionale, nella società industriale avanzata, si distingue da tutte le altre forme di differenziazione sociale (che chiamiamo "segmentazioni") per assenza di un meccanismo centrale di coordinazione, mediante cui sarebbe possibile esercitare l'autorità morale e politica universale, ovvero imporre una rappresentazione vincolante della "logica dell'intero" o della società come un tutto.

Una società funzionalmente differenziata è policentrica, ovvero non ha un centro unico o un grado supremo nella gerarchia, da cui sarebbe possibile controllare e dirigere tutto il sistema (cf. Bohman, 1996, 155-156). La conseguenza di questa perdita del centro è che il riferimento alla conoscenza specializzata diventa l'unico fondamento di legittimità delle decisioni politiche. In una società "a crescente differenziazione interna", le unità minori non possono "essere controllate da un corpo centrale", per cui offrono la possibilità, a gruppi che in essi conquistano il controllo politico, di sfuggire alle logiche dell'interesse comune (cf. Mannheim (1959, 44). E questa è, come abbiamo visto, una tendenza costitutiva della "postdemocrazia" (Crouch 2003).

Affidare la soluzione di certi problemi – ad esempio quelli degli OGM (Organismi Geneticamente Modificati) – agli specialisti significa apparentemente "spoliticizzarli", proiettarli all'esterno del sistema politico. Questa *spoliticizzazione* stessa, questa "messa all'esterno della società" di certe decisioni che comunque la riguardano, è però uno dei volti del potere politico nelle "società tecnologiche complesse" – anche se apparentemente apolitico. Spoliticizzare certe questioni affidandole agli esperti, significa privare i cittadini della possibilità di partecipare alla costruzione del loro mondo comune che ad esempio le biotecnologie o le altre innovazioni tecnologiche stanno modificando in modo radicale, senza che nessuno chieda il loro consenso. La democrazia nelle società industriali si basa sulla finzione che le innovazioni tecnologiche "non possono eliminare e modificare le basi della coesistenza e della collaborazione nella società", per cui queste non hanno bisogno di un consenso esplicito della maggioranza, ma procedono in modo cumulativo ed automatico nel quadro della crescita industriale illimitata, trasformata in un'ideologia centrale della civiltà industriale, al di sopra di ogni possibile

cambiamento democratico. L'esclusione tecnocratica dei cittadini dal diritto di partecipare alle decisioni collettive attraverso la loro *spoliticizzazione* è dunque una strategia *politica*, un modo di *esercitare* il potere politico.

L'inquietante ruolo degli esperti nello spazio pubblico postindustriale è illustrato bene dall'esempio dell'inquinamento da atrazina delle falde acquifere, che ha colpito una zona tra il Piemonte e la Lombardia a cavallo tra il 1987 e il 1988. Dopo il consulto con gli esperti l'allora ministro della sanità decise di innalzare la soglia di atrazina ammessa nell'acqua potabile dallo 0.03 (soglia max. precedente) allo 0.07 (nuova soglia massima) rendendo in tal modo l'acqua di nuovo a norma di legge, dunque potabile dal punto di vista legale. Il motivo razionale che legittimava questa decisione era il fatto che, a dire degli esperti, l'acqua con una quantità di atrazina un po' aumentata era molto meno pericolosa dell'acqua trasportata nelle autobotti che conteneva impurità ineliminabili.

Ora, il punto è questo: la decisione del Ministro fonda la sua legittimità esclusivamente sul parere degli esperti, nominati a norma di legge; se la sua decisione non contenesse questo riferimento esplicito alla conoscenza esperta che la definisce come "la migliore possibile" o "l'unica razionale", il Ministro avrebbe potuto essere denunciato per tentata strage o attentato alla salute pubblica. Lasciamo per ora da parte i problemi attinenti alla nomina degli esperti, ai limiti della loro neutralità (così tragicamente messa in dubbio dalla tragedia di Vajont), al fondamento della loro autorità e al controllo pubblico della loro competenza. L'esempio dell'inquinamento da atrazina mostra chiaramente che nella società complessa le decisioni politiche sono legittimate *totalmente* dal parere degli esperti. I discorsi degli esperti funzionano come "eventi mediatici" che lanciano nello spazio pubblico le retoriche il cui fine è quello di produrre mutamenti dell'opinione pubblica; queste retoriche possono essere viste come "fonti privilegiate d'informazione" o "basi serie" cui un decisore pubblico deve riferirsi per "render conto" della sua decisione.

La chiave della legittimità di ogni decisione pubblica consiste infatti nella sua *accountability*, ovvero nella possibilità di renderne conto ai cittadini, al pubblico. Ora, la domanda rivolta al decisore pubblico, di rendere conto ai cittadini di ogni decisione che ha promosso e sostenuto, si riduce ormai all'obbligo del decisore di "rendere pubblici i pareri degli esperti su cui la decisione si fonda".

La questione più importante comunque è se gli esperti possono davvero essere neutrali e che cosa significa propriamente la loro "neutralità"? Un fisico nucleare può essere neutrale nelle discussioni sulle centrali nucleari, un biologo specializzato nella ricerca genetica può essere neutrale sulle questioni OGM? Gli esperti possono inoltre essere controllati da altri esperti, ma si tratta di un vero controllo in questo caso? La maggioranza degli esperti reperibili sul mercato collabora con imprese multinazionali - l'autorità di "esperto" è sì garantita dallo Stato, ma deriva anzitutto dalla collaborazione con un'impresa, capace di finanziare la ricerca in quel campo in cui si vuole essere riconosciuti come esperti.

La tirannia dei sondaggi

Il quotidiano *La Repubblica* del 18 marzo 2007 ha dedicato molto spazio ai sondaggi raccolti dall'agenzia demoscopica *Demos-Eurisko* che presentano l'evoluzione dell'opinione pubblica italiana relativamente all'adesione agli insegnamenti della Chiesa cattolica in fatto di morale, di identità, di riferimento di gruppo ecc. Il sociologo Ilvo Diamanti sotto il titolo "La fede come bussola per la società inquieta" riflette sull'importanza del fatto che di fronte alla complessità della società contemporanea cresce il numero di italiani che si affidano all'insegnamento della Chiesa cattolica – gli italiani dimostrano maggior ascolto e maggiore attenzione verso le indicazioni della Chiesa cattolica“.

L'opinione pubblica è oggi essenzialmente un prodotto di indagini demoscopiche. Queste raccolgono le risposte a questionari tematici costruiti e distribuiti secondo certe metodologie a campioni rappresentativi della popolazione, in stretta alleanza con media, imprese, associazioni, gruppi d'interesse e partiti politici. L'opinione pubblica esiste solamente a condizione di essere raccolta dagli esperti-ricercatori (*dossografi?*) e resa visibile dagli esperti - giornalisti (*opinionisti?*) sui media. I titoli e sottotitoli del servizio citato recitano ad esempio: "Demos-Eurisko: il gradimento per i Dico scende dal 63 al 50% eppure il 61% bocchia la nota Cei". Oppure: "Unioni civili, l'Italia spaccata a metà – ma la Chiesa non deve intervenire".

Il giornale aggiunge la seguente nota metodologica.

"Il sondaggio è stato effettuato in due ondate: 19 - 20 febbraio, 12-13 marzo 2007, da Gfk Eurisko su incarico di Repubblica. Le interviste sono state condotte con il metodo Cati (*Computer assisted telephone interviewing*) su un campione di 1445 persone, rappresentativo della popolazione italiana di età superiore ai 18 anni. Rosalba Rattalino, per Eurisko, ha partecipato all'impostazione del sondaggio e coordinato la rilevazione. Demos & Pi ha svolto la redazione del questionario e l'analisi dei dati. L'indagine, nell'insieme, è stata curata da Ilvo Diamanti, Fabio Bordignon, Luigi Ceccarini e Natascia Porcellato. Documento completo su www.agccom.it"

La nota metodologica ci dà contezza dell'estrema fragilità del prodotto che viene venduto al consumatore-lettore come "opinione degli italiani". Due sono tipi di problemi che pone l'uso dei sondaggi per orientare tematicamente e motivare psicologicamente un dibattito pubblico.

Il primo riguarda l'attendibilità, ovvero fino a che punto la risposta dipende dalla struttura della domanda, dalle circostanze particolari, dal mezzo usato per porre la domanda – il telefono – dal momento storico (ad esempio, nel caso in questione, il declino drastico del prestigio dei partiti politici, la complessità delle istanze in discussione come ad esempio le biotecnologie, il confronto con gli stranieri culturali specificamente gli immigrati di fede islamica ecc.).

Il secondo riguarda invece l'implicita pretesa normativa contenuta nei sondaggi: siccome il governo democratico è l'espressione della "voce popolare", deve tener conto dell'evoluzione dell'opinione pubblica da cui attinge la sua legittimità. I sondaggi hanno un impatto normativo – chi rappresenta le opinioni maggioritarie ha diritto di promuovere le decisioni collettive coerenti con i suoi contenuti.

Il declino delle opinioni politiche

E' il sondaggio veramente "la voce del popolo" o, invece, è solamente un'arma al servizio di coloro che hanno investito nella produzione di questo "prodotto politico" da presentare nello spazio pubblico come "voce del popolo" per promuovere i propri interessi?

A questa domanda non è facile rispondere, essa comunque concorre a costituire quel clima di declino della politica che il politologo britannico dell'Università di Firenze Colin Crouch ha chiamato "postdemocrazia". La trasformazione della democrazia in una "postdemocrazia" è dovuta, secondo l'autore, anzitutto all'esproprio massiccio dello spazio pubblico da parte delle élite mediatiche che guidano la trasformazione dei processi conflittuali, in cui si formano le opinioni razionali fondate sul dialogo, in stereotipi gestiti da specialisti della comunicazione di massa.

L'evoluzione della democrazia dopo la Seconda guerra mondiale consisteva anzitutto nell'emancipazione delle opinioni politiche dal loro vincolo alla lotta di classe; infatti la trasformazione della democrazia industriale in una "società del benessere relativo" ha portato ad una emancipazione delle opinioni e di tutto il processo della loro formazione dal vincolo

classista.

Lo svuotamento dello spazio pubblico, enormemente accelerato dopo la fine del comunismo (e la conseguente caduta delle grandi ideologie contrapposte nel mondo bipolare), implica una dissoluzione della rappresentanza politica basata sulle opinioni che sono considerate come il risultato dell'uso pubblico della ragione.

Renato Mannheimer, un sociologo politico che si occupa di *opinion research* e spesso commenta gli atteggiamenti degli italiani verso la politica sui maggiori quotidiani, concepisce la *postdemocrazia* come il passaggio dalla democrazia basata sull'appartenenza ai partiti di massa alla democrazia in cui i cittadini si occupano della *policy*, delle singole scelte da fare in una serie di casi per loro rilevanti.

“E' molto bello il concetto di postdemocrazia perché esplicita l'esistenza di un tipo diverso di democrazia con la quale dobbiamo fare i conti. Una democrazia dove la gente è poco interessata alla politica, scarsamente informata, più critica che propositiva. E nella quale i media hanno assunto un potere immenso, molto superiore rispetto ai tempi in cui c'era in politica una specie di *standing decision*, di orientamento dettato dall'appartenenza. Ciò, però, non significa che la democrazia è diminuita. Una volta, in Italia, la politica era intesa come difesa della propria identità: comunista, cattolica, socialista, repubblicana. Nessuno si occupava della *policy*: stabilita l'appartenenza, di tutto si curava il partito. Oggi, forse, ci sono più persone che si occupano della *policy*. Non direi che la postdemocrazia è meno democratica: direi che è diversa” (cf. *Sette, Corriere della Sera*, 48/2003, p. 48).

La democrazia diventando postdemocrazia cambia il suo centro: non si fonda più sulla difesa di un'identità politica ideologica e morale ma sulla partecipazione alla definizione della *policy*, delle politiche specifiche su temi specifici; e questo in fattiva cooperazione con chi si richiama ad un'identità politica diversa.

Il problema più grave della postdemocrazia è l'enorme costo, nelle società complesse, dell'elaborazione delle informazioni necessarie, perché i cittadini possano partecipare al processo decisionale con un minimo di competenza. Ne consegue inevitabilmente che la politica passa dalle mani dei cittadini in quelle dei gruppi di pressione specializzati.

5. Le tre distorsioni strutturali dello spazio pubblico postmoderno

“Al giorno d'oggi”

Il filosofo Jacques Derrida (1991) considera essenziale nel concetto di opinione pubblica il suo ritmo quotidiano, il fatto che l'opinione pubblica debba essere sempre “aggiornata”, debba essere del giorno d'oggi.

“Come identificare, qui, l'opinione pubblica? Ha *luogo*? Dove si fa vedere, e *come tale*? L'erranza del suo corpo proprio è anche l'ubiquità di uno spettro. Che non è *presente in quanto tale in nessuno di questi spazi*. Dato che deborda la rappresentazione elettorale, l'opinione pubblica non è, di diritto, né la *volontà generale*, né la *nazione*, né l'*ideologia*, né la somma delle opinioni *private* analizzate con tecniche sociologiche o attraverso i moderni istituti di sondaggio.. Non parla in

prima persona, non è né oggetto né soggetto («noi», «si»), la si cita, la si fa parlare, la si ventriloqua «paese reale», «maggioranza silenziosa», «*moral majority*» di Nixon, «*main-stream*» di Bush ecc.), però questa «media» detiene un potere di resistere a quei mezzi «atti a dirigere l'opinione pubblica», a quell'«arte di far cambiare», che non hanno, dice ancora Rousseau, «né la ragione, né la virtù, né le leggi...»

Ora, questo dio di una politologia negativa può dar segni di vita, alla luce del giorno, solo grazie a un qualche *medium*. Il ritmo *quotidiano*, che gli è essenziale, presuppone la diffusione capillare di alcunché come un *giornale*. Questo potere tecnico-economico permette all'opinione di costituirsi e di riconoscersi come opinione *pubblica*. Benché al giorno d'oggi queste categorie sembrino inadeguate, si suppone che il giornale garantisca un luogo di visibilità pubblica atto a *informare, formare, riflettere o esprimere*, dunque a *rappresentare* una opinione pubblica che ci troverebbe lo spazio della sua libertà. La correlazione tra il *quotidiano* - scritto o audiovisivo - e la storia della opinione pubblica eccede largamente la cosiddetta «stampa d'opinione». Preziosi e pericolosi, sempre più «sostanziosi», i sondaggi si aggiornano a un ritmo che non sarà mai quello delle rappresentazioni politiche o sindacali. Ora, quei sondaggi vengono alla luce del giorno sulla stampa, che spesso ne detiene l'iniziativa e il potere. Finalmente si viene a sapere, e il giornale *produce* la novità della notizia nella misura in cui la riporta, che *oggi* l'opinione non è più quella che era stata ieri e sin dall'inizio della sua storia.” (Derrida, 1991, 73).

Questa scansione quotidiana della produzione dell'opinione pubblica “da citare come riferimento”, l'ossessivo ritmo dettato dal “giorno d'oggi”, dal bisogno continuo di essere aggiornato, minaccia di far scadere lo spazio pubblico a mera produzione di novità – ogni giorno le notizie *devono essere* diverse, niente è più vecchio del giornale di ieri, *oggi* l'opinione pubblica è diversa da quella di *ieri*. L'opinione pubblica è una finzione, costruita dai *media* e, in misura sempre più preoccupante, dai sondaggi d'opinione, usati purtroppo come simulacro dell'esemplare giudizio morale collettivo sui fatti del *giorno*. Questo simulacro tende sempre di più a sostituire le opinioni ragionate, basate sul dialogo argomentato.

Il ritmo dello spazio pubblico moderno, l'aggiornamento quotidiano come norma suprema, le novità proposte ogni giorno ecc. sono una finzione che accredita nella società una temporalità illusoria, costruita dai *media*. La sua funzione principale dello spazio pubblico non è comunque quella di essere il luogo dove si vendono le notizie, l'incontro con “ciò che c'è di nuovo”. Lo spazio pubblico ha un altro fine, un altro *telos*, cui dovrebbe tendere; intendo quello di garantire ad ogni individuo la possibilità di fare liberamente l'uso pubblico della ragione, inclusa la possibilità di formarsi un giudizio sui fatti che lo riguardano, in base a informazioni, argomentazioni ed esperienze autonome.

Formarsi un giudizio significa valutare, distinguere, classificare i fatti secondo la loro urgenza, rilevanza e utilità collettiva. Le chiavi di questo giudizio “libero e indipendente” sono però, nelle società postindustriali di massa, nelle mani di chi possiede i *media*, gestisce le banche dati, controlla l'agenda politica.

Le chiavi dell'uso pubblico della ragione sono dunque nelle mani delle elite che controllano i mezzi mediante cui l'opinione pubblica si aggiorna quotidianamente e “si espone alla luce del giorno” (Derrida). Il ritmo quotidiano, imposto all'opinione pubblica dai *media* in stretta alleanza con gli istituti privati che vendono i sondaggi d'opinione, costituisce un grave ostacolo al processo di razionalizzazione che la sfera pubblica dovrebbe invece promuovere – la *notizia* (orientata alla novità, velocità, emozione, sorpresa dell'utente) sostituisce l'*informazione* (orientata alla riduzione delle emozioni e della contingenza nella scelta degli utenti).

Per concludere, vorrei indicare tre distorsioni strutturali dello spazio pubblico postmoderno e globale che si sta formando con grande accelerazione dal momento della dissoluzione dei regimi comunisti.

Distorsione dello spazio pubblico moderno: (i) notiziabilità

Con il termine “notiziabilità” (cf. Wolf 1985, 190-197) indichiamo un insieme di criteri di rilevanza che “definiscono la *newsworthiness* di ogni evento, cioè il suo valore nel “far notizia”, ovvero l’idoneità dell’evento ad essere trasformato in notizia che colpisce il pubblico. In altri termini: la notiziabilità è la prospettiva dei giornalisti, essa indica i criteri secondo cui i giornalisti decidono su ciò che è abbastanza rilevante da essere incluso in un contenitore mediatico come avvenimento degno di essere comunicato ai destinatari con il valore di “notizia”.

“Se un avvenimento non acquisisce lo statuto pubblico di notizia, rimane semplicemente un evento che si perde tra la "materia prima" che l'apparato informativo non riesce a trasformare e che quindi non andrà a far parte delle conoscenze sul mondo acquisite dal pubblico attraverso la comunicazione di massa. Si può anche dire che la notiziabilità corrisponde all'insieme di criteri, operazioni, strumenti con cui gli apparati di informazione affrontano il compito di scegliere quotidianamente, da un numero imprevedibile e indefinito di accadimenti, una quantità finita e tendenzialmente stabile di notizie. La notiziabilità, cioè, è strettamente legata ai processi di routinizzazione e di standardizzazione delle pratiche produttive: essa equivale a introdurre pratiche produttive stabili su una "materia prima" (gli accadimenti del mondo) per sua natura estremamente variabile e imprevedibile. ... La definizione di notiziabilità si lega al concetto di *prospettiva della notizia (newsperspective)*: essa è la risposta che l'apparato informativo dà all'interrogativo dominante l'attività dei giornalisti, cioè: quali accadimenti quotidiani sono importanti? Le notizie sono ciò che i giornalisti definiscono come tali... Da tale prospettiva, "fa notizia" ciò che - pertinentizzato dalla cultura professionale dei giornalisti - è suscettibile di essere "lavorato" dall'apparato senza troppe alterazioni e sovvertimenti del normale ciclo produttivo” (Wolf M., 1985, 191).

Nello spazio pubblico oggi opera una preferenza strutturale per ciò che è “notiziabile” su ciò che è informazione o conoscenza. Il valore della conoscenza o dell’informazione rimane stabile o cresce nel tempo, mentre il valore della notizia diminuisce col crescere del tempo. Vi è una tensione tra i criteri che applichiamo quando cerchiamo informazioni e conoscenze, e i criteri che applichiamo quando invece cerchiamo notizie. La strategia di chi è alla ricerca della notizia consiste nel garantirsi che “siamo noi a darla per primi” e che “interessa ai lettori”, perché da questo dipende il suo valore di notizia; la strategia di chi è alla ricerca delle informazioni e delle conoscenze consiste invece nel garantirsi che questa duri nel tempo, perché da questo dipende il suo valore di conoscenza.

L’importanza attribuita alla notiziabilità nello spazio pubblico moderno ha per conseguenza una crescente sovrapproduzione di notizie a scapito di informazioni. Il *deficit* di informazioni e di conoscenze che ne consegue è strettamente legato al ritmo “quotidiano” con cui vengono diffusi i messaggi dei media – il *giornale*, il *telegiornale*, il *quotidiano* – ogni giorno deve essere diverso da quello precedente, ogni giorno bisogna offrire una “novità-notizia”. Le notizie e le informazioni sono sempre più intrecciate, distinguere le une dalle altre è sempre più complicato. Vi sono naturalmente delle notizie che contengono importanti informazioni, ma la forma di notizia data ad un messaggio, non è solo un involucro neutrale che porta l’informazione; ci impone l’informazione che contiene attirando l’attenzione su di essa e rendendola urgente.

Da qui la contraddizione più grave dello spazio moderno: nella società industriale avanzata, l’informazione entra nello spazio pubblico solo a condizione di essere inquadrabile e smerciabile come notizia prodotta dai media per rispondere al bisogno quotidiano di “aggiornamento” ; e questo è una forma grave di censura, seppur di tipo nuovo.

Ogni attore cerca di acquisire informazioni sulle situazioni nelle quali deve agire, condensandole in vari schemi o “definizioni della situazione” in competizione le une con le altre.

E' il confronto con la sua esperienza che gli fa scegliere quella più vantaggiosa tra le diverse definizioni della situazione in competizione. La norma di notiziabilità impone che deve essere comunicato solo ciò che può diventare notizia, tutto – anche i messaggi degli scienziati – devono avere la forma di notizia per poter circolare. La conseguenza di questa prevalenza delle notizie sulle informazioni è una grave distorsione dello spazio pubblico nella sua funzione di critica nei confronti dei messaggi che pretendono di essere assunti come “informazioni importanti”. Importanti in quale contesto? In quello della domanda di notizie fresche, cui il mercato mediatico deve rispondere “giorno per giorno”.

In ogni caso perché la gente chieda “notizie” su un fatto bisogna che questo sia inquadrato in una storia “di tutti” (human interest story) che crea aspettative, tensione, incertezza, domande di aggiornamento. Un grande esempio dell'inesorabile logica distorcente della notiziabilità è il film di Billy Wilder (1951) diffuso prima sotto il titolo “Big Carnival” e poi sotto quello di *The Ace in the Hole* di cui parleremo in dettaglio più tardi. Qui mi limito a dire che il film si concentra sul ruolo dei media, sulla spietata ricerca della notizia vendibile come aggiornamento della notizia che la gente si aspetta di leggere. Un giornalista che si trova per caso ad assistere a questo fatto lo trasforma, intenzionalmente, in una grande storia a puntate che porta davanti alla montagna una folla crescente. Per far durare questa storia, questo *Big Carnival* che fa aumentare il prezzo dei suoi servizi, il giornalista impone una via più lunga per salvare il malcapitato e così ne causa la morte. La ricerca della notiziabilità, prevalendo su ogni altra considerazione non solo etica ma persino utilitarista, ci trascina in un mondo singolarmente stupido, irrazionale, spietato - ecco la morale del film.

Una storia conclusasi tragicamente che ha però cambiato la TV italiana, fu il racconto in diretta dei tentativi di salvare “il piccolo Alfredino”, caduto in un pozzo artesiano nel 1981. Ecco una riflessione del giornalista Aldo Grasso (*CdS*, 1/4/2007 sulla vicenda, in occasione della pubblicazione del libro di Massimo Gamba, *Vermicino. L'Italia nel pozzo*, dedicato a questa tragedia.

“La drammatica vicenda di Alfredino inizia a consumarsi in tv la notte dell'11 giugno quando una tv locale lancia un appello per cercare una gru «per tirare fuori un bambino caduto nel pozzo». Il giorno dopo la vicenda viene seguita in una sgomenta diretta di diciotto ore (interrotta solo dai TG) sul primo e sul secondo canale della Rai, a reti unificate. L'agghiacciante racconto televisivo segue l'evolversi della tragedia, descrive l'intervento dei vigili del fuoco, speleologi, volontari, mostra la disperazione della madre, raffigura l'arrivo delle autorità e del presidente della repubblica, Sandro Pertini. (che rimarrà sul posto per moltissime ore) fino a registrare il fallimento di ogni tentativo e lo spegnersi della voce e del respiro del bambino, dopo 60 ore di buio infernale. I tecnici scavano un pozzo parallelo, per poter strappare Alfredino alla sua orribile prigionia. Accorrono acrobati, nani, contorsionisti e provano a calarsi in quell'imbuto. C'è molta impreparazione, c'è caos. Più le trivelle scendono da una parte, più il bimbo scivola dall'altra. Perché nessuno riesce a staccare la spina? Perché quella lunga, interminabile, straziante diretta?”

Il punto importante è questo: la notiziabilità non è mai una caratteristica dei fatti ma della loro versione. La tragedia del piccolo Alfredino crea una grande domanda di “aggiornamenti”, di notizie fresche, diventa una storia condivisa, una narrazione che interessa tutti.

Un esempio diverso dell'uso strategico della notiziabilità è “lo strano caso del soldato Lynch”. Per dare il valore di notizia agli eventi che altrimenti avrebbero un impatto diverso, gli strateghi della comunicazione costruiscono delle leggende che creano una forte domanda di notizie sui loro protagonisti. Jessica Lynch è un soldato americano, è stata ferita in Irak, il suo convoglio infatti ha sbagliato strada, è caduto in un'imboscata, è stato colpito da una granata, la jeep con Jessica a bordo ha urtato il camion davanti, lei si è slogata una spalla e si è ferita

all'anca. In questo stato ha cercato di contribuire alla difesa dei suoi compagni, ma il suo fucile si è inceppato. Più tardi un'ambulanza l'ha portata nel vicino ospedale (cf. il racconto su *il Venerdì di repubblica*, 26/9/03).

Sotto la supervisione degli "spin doctors", degli esperti mediatici, la macchina imperiale della propaganda USA si è mossa per trasformare questa storia semplice di una ragazza-soldato in un mito di eroismo, in una narrazione epica sul soldato americano che rischia la vita per la salvezza del popolo iracheno, liberato infine da altri eroi americani dalle mani dei nemici. Ma la fabbrica della menzogna dell'impero si è scontrato con una ragazza americana semplice, a cui non piacciono le storie inventate, simile, in questo, ai milioni di ragazze che conosciamo dai telefilm sui *colleges* americani: in un'intervista (*Primetime-Abcnews.com*) dichiarò pressappoco questo:

"Non sono un'eroina, solamente un soldato che si è trovato sul posto sbagliato nel momento sbagliato con il fucile inceppato. Non voglio vantarmi di qualcosa che non ho fatto. Non ho sparato manco un colpo. Mi sono inginocchiata e ho pregato. Questa è l'ultima cosa che mi ricordo... Fa male quando si inventano storie artificiali... E' un abuso, hanno fatto di me un simbolo."

Ecco uno spunto preso dall'intervista alla soldatessa Lynch:

La infastidisce la descrizione militare del suo salvataggio? «Sì. Mi hanno usata per fare di me un simbolo. Non è giusto. Non so perché abbiano detto le cose che hanno detto. Tutto quello che posso dire è che sono grata ai soldati che mi hanno salvata. Hanno rischiato la vita per me. Sono stati eroici: non sapevano chi c'era dietro la porta.

Perché ha scritto la sua storia? Per i soldi? «No, non per i soldi, ma per far conoscere a tutti la mia versione dei fatti.

L'espressione "la mia versione dei fatti" è fondamentale. La notiziabilità infatti è sempre un valore aggiunto a certi fatti, prodotto dai contesti in cui gli strateghi della comunicazione li inquadrano. La soldatessa Lynch si rivolta contro i "padroni della versione dei fatti", contro i costruttori dei contesti che determinano il valore di notizia di certe informazioni, svuotando di rilevanza le altre.

Arundhati Roy, il 16 agosto 2004, nella sua prolusione al meeting annuale dell'*American Sociological Association*, mette in luce le conseguenze che ha il dominio della notiziabilità nei media sulla partecipazione democratica ai processi decisionali, in particolare sui movimenti politici di resistenza e di opposizione alle esternalità negative del modello di crescita economica che si persegue nell'era dell'impero globale americano.

"Mass media e movimenti di massa s'incontrano in modi complicati. I governi hanno imparato che la stampa - alimentata dalle crisi - non può restare troppo a lungo nello stesso posto. Come le aziende hanno bisogno di denaro fresco, i mass media hanno bisogno di crisi fresche. Interi paesi diventano notizie vecchie. Smettono di esistere e l'oscurità cala più fitta di prima.

Mentre i governi imparano l'arte di attendere che si spengano i riflettori su una crisi, i movimenti di resistenza sono sempre più spesso intrappolati in un vortice, e cercano il modo di presentare le crisi in formati facilmente consumabili, apprezzati dagli spettatori.

Di conseguenza ci si aspetta che ogni movimento di popoli degno di questo nome, ogni "campagna" lanci una mongolfiera che ne pubblicizzi il marchio e lo scopo. Le dighe non meritano l'attenzione della stampa finché la devastazione che producono non fa buona televisione (e allora è troppo tardi).

Un tempo protestare contro una diga aspettando per giorni e giorni che l'acqua salisse e guardando naufragare la propria casa e i propri averi era una strategia efficace. Oggi non lo è più. I mass media si sono annoiati a morte. Perciò le centinaia di migliaia di persone che vengono sfollate a causa delle dighe dovrebbero architettare nuovi stratagemmi se vogliono attirare l'attenzione - o rinunciare a combattere.

Le manifestazioni colorate e le marce del fine settimana sono importanti, ma da sole non bastano a fermare le guerre. Le guerre si fermeranno solo quando i soldati rifiuteranno di combattere, quando i lavoratori rifiuteranno di caricare le armi sulle navi

e sugli aerei, quando la gente boicoterà gli avamposti economici dell'Impero dislocati in tutto il globo.

Dovremo liberarci dalla tirannia dei reportage sulle crisi e dalla loro paura della monotonia.” (Arundhati Roy, *Internazionale*, 29 ottobre 2004).

La frase “interi paesi diventano notizie vecchie” riassume l'intera questione: non solo interi paesi ma intere catastrofi come la BSE, le conseguenze dell'inquinamento nelle città come Milano, la catastrofe delle navi petroliere che hanno inquinato irrimediabilmente le rive della Galizia nel 2003, le migliaia di civili iracheni morti nella guerra neocoloniale di Bush, sono ormai avvenimenti che non fanno più notizia, sono senza “peso mediatico”, non più “notiziabili” e vendibili nello spazio pubblico come notizie.

Seppur non più “notizie fresche”, questi avvenimenti continuano comunque ad avere un impatto enorme sulla vita di miliardi di persone.

Un'antica regola retorica sostiene che la rappresentazione dei dettagli è sempre più efficace della rappresentazione del tutto. «Le scene di avvillimento» - leggiamo in un antico manuale di retorica - «sono comprese nel termine distruzione (*eversio*), tuttavia ha minore efficacia rappresentarne il tutto che i singoli momenti» (*Quintiliano*, VIII, 3). Il privilegio che la retorica classica conferisce ai singoli momenti rispetto al tutto, è oggi una strategia comunicativa principale di tutti i *media* che massimizzano la rappresentazione eloquente dei singoli momenti, *omnia*, mentre tralasciano come “troppo astratto” il tutto, *totum*, il contesto astratto cui questi fatti appartengono; al concetto di tutto, di unità, possiamo accedere solo attraverso un'interpretazione discorsiva dei presupposti impliciti nelle percezioni e nelle immagini, ovvero attraverso quei discorsi noiosi che sono lo spauracchio dei giornalisti televisivi in competizione per massimizzare l'*audience* delle loro trasmissioni.

La notiziabilità come strategia principale per vendere i giornali significa anzitutto che l'attenzione per i “momenti singoli” predomina drasticamente sull'attenzione per il contesto cui questi momenti appartengono, per l'intreccio astratto che questi momenti formano. Con la formula “tirannia dell'evidenza” indico l'egemonia che, nelle società post-moderne, hanno acquistato i vocabolari che privilegiano i singoli momenti spettacolari - “tutti da vedere, non perdetevi il telegiornale delle venti!”, dice la pubblicità - sui vocabolari che di questi fatti elaborano il contesto, - il *totum* di questi *omnia*, l'intero cui appartengono. Senza un'immagine elaborata del *totum* è impossibile una riflessione sui limiti di una data versione dei fatti, sulle strategie dei suoi produttori e sulle condizioni dei suoi destinatari; e nemmeno sul potere politico che è sempre implicitamente sostenuto da una data versione dei fatti.

Distorsioni dello spazio pubblico postdemocratico: (ii) spoliticizzazione

In un importante editoriale intitolato *Quando la televisione si mangia la politica* il politologo Ilvo Diamanti, dell'Università di Urbino, commenta gli effetti del reciproco condizionamento tra la tv e la politica, che le reazioni politiche allo spettacolo televisivo “Rockpolitik” di Adriano Celentano hanno improvvisamente reso visibile a tutti.

“Lo spettacolo della libertà non è segno di libertà: Ma una forma di spettacolo. E' segno che il Grande Contenitore ha sopraffatto il *contenuto*. E oggi la politica - e chi fa politica - diventano “contenuti” adeguati solo se clamorosi. Oppure se si piegano ad altri eventi, ad altri generi. Il 50% di ascolti conquistato da Begnini o da Santoro equivale, più o meno, allo share conquistato dall'isola dei Famosi, quando ha messo in scena la *reality soap* di Al Bano, Loredana Lecciso e familiari tutti, un boom clamoroso, quest'Isola mediatica, al punto di riuscire nell'impresa impossibile di occupare, e vanificare, lo spazio dedicato al calcio, in una sera di campionato. Perché, immaginiamo, gran parte degli spettatori di Celentano, Begnini e la Ventura, sono gli stessi. Educati alle emozioni forti. Gustano il ritorno degli epurati televisivi e le separazioni domestiche dei famosi (o sedicenti tali). Rigorosamente in diretta.

L'equivalenza di Begnini, Santoro, Al Bano e la Lecciso sottolinea la differenza dal passato recente, nel rapporto fra televisione e politica. Fra politica ed informazione. Fino a qualche anno fa, i due ambiti ci apparivano distinti uno rispetto all'altro. E, per questo, si temeva lo sconfinamento. La sopraffazione della politica sulla televisione. Poi, in pochi anni, questa istanza si è vanificata e i due modi, politica e televisione, si sono fusi. I politici hanno imparato a recitare. Gli imprenditori, i giornalisti e i presentatori televisivi sono entrati in politica, e in tv ha trionfato la commistione dei generi. Il salotto dove coabitano i comici, le *belleragazzescosciate*, i cuochi, gli psicologi, i sociologi, i chirurghi estetici, i criminologi. E i politici. L'argomento non conta. La coca e la cuoca, i calendari e le guide enogastronomiche, qualche madre che ammazza il figlio e viceversa; oppure la legge elettorale e la finanziaria. ... Ecco: la differenza degli ultimi anni, ... è che, da qualche anno, la tv ha sopraffatto la politica. Insieme all'informazione. Non la tv genericamente. Quella dei grandi *networks* nazionali. Rai e *mediaset*. Si tratta di una trasformazione che si rispecchia nei modelli d'azione e di rappresentazione politica. L'avvento di Berlusconi, di dieci anni fa o poco più, ha favorito l'affermarsi di una sorta di populismo mediatico, caratterizzato dall'intreccio tra personalizzazione e mediatizzazione." (la *Repubblica*, 30/10/2005).

Ilvo Diamanti denuncia un predominio del contenitore televisivo – e della sua logica mediatica – sul contenuto della trasmissione, ovvero sulla politica. Il contenitore svuota i processi di formazione dei progetti politici nello spazio pubblico che dovrebbero vertere sull'informazione, sulla competenza e sulla partecipazione. La commistione dei generi viene comunque denunciata falsamente, poiché essa è una caratteristica decisiva della democrazia: chiunque può presentare in regime di democrazia il suo punto di vista o promuovere una profezia morale che diventa base di un progetto politico. Un programma politico può ispirarsi alla vita quotidiana, al senso di un'opera d'arte, come spesso succedeva nel passato. Il senso religioso può diventare un'istanza politica e morale decisiva in certe circostanze, come ad esempio dimostra in Italia l'importanza che ha acquisito il movimento "Comunione e Liberazione". La contestazione del significato simbolico che la società ha attribuito ad una malattia, ad esempio al cancro (Susan Sontag) o alla malattia mentale (Franco Basaglia, Ronald Laing), può ispirarsi ad una interpretazione antispecialistica, in questo ultimo caso "antipsichiatrica", dei malati di mente. Insomma la commistione dei generi, la farsa, la valorizzazione della quotidianità, del locale, del banale e della spettacolarizzazione delle istanze politiche è sempre appartenuta alla democrazia. Il momento nuovo è la *spoliticizzazione* della comunicazione di massa mediante la *spettacolarizzazione* della politica. Riprendendo la formula che abbiamo proposto discutendo la differenza tra la massa e il pubblico, possiamo definire la spettacolarizzazione della politica come strategia comunicativa che mira a provocare nel pubblico l'identificazione con gli eroi (personaggi) piuttosto che la comprensione del messaggio (informazione).

Che cosa significa "spoliticizzazione"?

Il caso di Beppe Grillo e di Sabina Guzzanti (cf. il suo documento sulla censura in tv di stato *Viva Zapatero*) hanno suscitato una discussione importante "sul diritto dei comici di fare politica". Interessante per noi è il significato implicito che il termine "politica" ha assunto in queste discussioni. Indicava infatti una pretesa o una rivendicazione - che i censori dei comici ritenevano illegittima - del comico di rappresentare la società nel suo insieme, di smascherare mediante le sue battute le condizioni reali in cui viviamo, rese opache dall'ipocrisia pubblica. Chi attribuisce ai messaggi che diffonde questa pretesa "fa politica" perché implicitamente comunica alla società anche un'aspirazione al cambiamento; chi invece inibisce nei suoi discorsi ogni pretesa a rappresentare la realtà o la società nel suo complesso si limita "a divertire".

La *spoliticizzazione* dunque è l'inibizione della pretesa a rappresentare la società intera, la totalità, l'aspirazione universale, contenuta implicitamente in ogni critica, rivendicazione, difesa dei propri diritti. Questa pretesa viene avanzata in genere da certi attori periferici nella società (cf. Žižek 2003), da quella parte della società che è particolarmente esposta alle sue contraddizioni, dal proletariato ad esempio come nel secolo scorso. La pretesa a rappresentare le

aspirazioni universalmente valide è implicita, di fatto, in ogni resistenza contro situazioni vissute come umilianti da parte di chi è costretto a subirle. I media tendono però a raccontare le “contraddizioni del sistema” come un problema biografico, come un dramma individuale. Spoliticizzare certe istanze significa appunto inquadrarle nella storia contraddittoria di un individuo, della sua vita privata. La miseria o la manipolazione diventa così una condizione di vita solamente privata, un fatto che è capitato a qualcuno per delle ragioni particolari, un caso interessante, non una condizione strutturale della società.

La conseguenza dell’inibizione della pretesa di rappresentare la società intera è che il messaggio (il contenuto della comunicazione) non si trasforma in energia sociale capace di produrre un mutamento, ma viene depotenziato, messo in un angolo dove non può provocare conflitti nella società. Quest’inibizione può avere diverse forme, la più studiata nel secolo scorso era la *tecnicizzazione* o la *burocratizzazione* di un problema: dichiarando una questione “solamente tecnica” l’abbiamo sottratta implicitamente alla politica, per affidarla ad “attori competenti”, ovvero agli specialisti. Immaginiamo ad esempio di dichiarare la disputa provocata dal caso Eluana come una questione puramente tecnica. Le decisioni al riguardo vengono implicitamente affidate solamente ai medici – la questione si spolitizza. E’ messa in un angolo dove non turba le convinzioni morali della maggioranza.

Ricordiamo la nostra definizione della parola “egemonia discorsiva” che partiva dalla canzone di Gaber in cui si dice *La mia generazione ha visto/le strade, le piazze gremite/di gente appassionata/sicura di ridare un senso alla propria vita/ ma ormai son tutte cose del secolo scorso la mia generazione ha perso*. Questo momento “spettacolare” appartiene alla politica nel modo originario, perché gli altri debbono riconoscere che le istanze che rappresenta un gruppo particolare, la sua condizione nella società “rappresenta la società intera”, ovvero ha un senso universale. E questo riconoscimento non si può imporre con la forza, deve essere comunicato agli altri attraverso messaggi convincenti; questo è il problema della retorica pubblica. L’invito di Marx ad avere “quell’ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all’avversario le parole di sfida: “io non sono nulla e dovrei essere tutto” *può avere successo solamente a condizione che questo ardire si trasformi in uno spettacolo convincente*. E questo non è possibile senza suscitare un entusiasmo, riempire le piazze, fondere gli individui in un nuovo attore collettivo che dice “noi” per cambiare il mondo.

Se la politica è concepita come una lotta per presentare la propria condizione particolare come condizione universale e se i portatori di questa condizione pretendono di rappresentare gli interessi di tutti, poi la spoliticizzazione è essenzialmente la capacità di un potere di ridurre quest’aspirazione o mediante la “tecnicizzazione” o mediante la “spettacolarizzazione” che la distacca dalla nostra vita reale, ovvero dalla politica. Mentre nella società moderna le forme dominanti di spoliticizzazione erano la burocratizzazione e la tecnicizzazione delle controversie, nella società postmoderna e postdemocratica i conflitti vengono spolitizzati anzitutto mediante la spettacolarizzazione, la loro riduzione a “mero spettacolo”.

La politicizzazione significa presentare una condizione umana particolare come ragione sufficiente per cambiare tutta la società. La formula ingenua “cambiare la società” significa semplicemente trasformare il messaggio in energia sociale. In qualsiasi modo un operaio nero discriminato definisca la sua situazione, essa non può cambiare se non cambia il quadro politico in cui questa definizione “sofferente” della situazione è integrata - e questo richiede un’energia sociale, un movimento di massa: *Mi sono sentito chiamare “negro” così spesso che non pensavo ci fosse niente di male. Credevo fosse il mio nome... Voi vi siete seduti, vi siete inchinati, vi siete piegati per 400 anni. Credo sia tempo di alzarsi in piedi* - dice Malcolm X nel celebre film di Spike Lee. “Alzarsi in piedi” vuol dire “cambiare tutta la società”. Ecco un gesto archetipico di politicizzazione nel senso di Žižek.

Nell'universo *spoliticizzato* dello spettacolo di massa invece, ogni condizione umana particolare, la situazione di un gruppo discriminato o di una classe di individui offesi, viene presentata essenzialmente come spettacolo; la spettacolarizzazione del mondo vuol dire proiettare fuori della realtà i contenuti del messaggio, collocarli in una dimensione *derealizzata* del disimpegno legittimo, impedire che si trasformi in energia sociale: lo spettacolo non ci impegna né moralmente né razionalmente. Le notizie sullo stato critico della Terra ad esempio sono "notizie curiose", la cui circolazione nell'universo spettacolarizzato è del tutto compatibile con l'acceleramento di quella crescita economica che ne è la causa.

La *spoliticizzazione mediante la spettacolarizzazione* espropria del suo contenuto politico potenziale ogni condizione umana. Nessuna situazione viene più percepita come un'accusa di tutta la società, una situazione che richiede una azione politica, un mutamento della struttura della società, una ridefinizione in senso più inclusivo del quadro del conflitto. Il disimpegno delle masse, ovvero la dissociazione tra l'informazione e l'energia sociale, è ciò che gli strateghi della *spoliticizzazione* cercano di produrre.

Un modo particolarmente efficiente della *spoliticizzazione* mediante la spettacolarizzazione è la "human interest story", ovvero la trasformazione di un bisogno generato dal deficit del sistema in una "gara di solidarietà tra gli spettatori" che sono sollecitati a mandare i soldi per salvare un bambino mediante l'intervento chirurgico negli USA. Il pubblico si sente soddisfatto, ha partecipato alla soluzione di una tragedia umana, mentre i migliaia di ragazzi nelle stesse condizioni rimangono nell'ombra, perché fuori dalla scena illuminata dello spettacolo.

Luhmann mostra nelle sue analisi che non è più possibile ordinare le parti di cui consta la società postindustriale complessa in termini di centro – periferia o alto – basso o, eventualmente, universale – particolare, rappresentazione - realtà. La spettacolarizzazione accentua quest'impossibilità. Nessun gruppo può più rappresentare credibilmente nello spazio pubblico la sua condizione di disagio come offesa all'Umanità, per rimediare alla quale "bisogna cambiare tutta la società". Nessuno può più conferire credibilmente un significato universale alle istanze che egli difende nello spazio pubblico.

"... non esistono più agora, comunità generali; neppure comunità limitate a corpi intermedi o a istituzioni autonome, a salotti o a caffè, ai lavoratori di una sola azienda, non esiste luogo in cui il dibattito sulle verità che riguardano gli interessati possano affrancarsi in modo duraturo dalla presenza dei mass media e delle varie forze organizzate per assicurarne la continuità. Ormai non esiste più il giudizio, garantito relativamente indipendente, di coloro che costituivano il mondo degli studiosi, coloro, ad esempio, che un tempo riponevano il loro orgoglio in una capacità di verifica che permetteva di avvicinarsi a quella che era chiamata la storia imparziale dei fatti, di credere almeno che meritasse essere conosciuta" (Debord, 1997).

La continua proliferazione dei centri di riferimento nell'universo spettacolarizzato svuota preventivamente di ogni rilevanza le potenziali rivendicazioni politiche. Preventivamente definisce come terroristi coloro che politicizzano la propria condizione presentandola come ragione di un mutamento complessivo della società.

La *spoliticizzazione* imposta dai media toglie al *demos* la possibilità di elaborare le proprie pretese come pretese universalistiche e dunque *politiche*. Si tratta di una forma di censura cui accenna sovente Umberto Eco: censurare non mediante il divieto di dire, ma mediante la proliferazione infinita dei messaggi di ogni tipo, che fa sì che il peso specifico di ciascuno di essi cali necessariamente in modo drastico.

Il dominio della logica semplificante dello spettacolo sulle istanze politiche dipende dallo svuotamento dello spazio pubblico, inteso come luogo in cui si formano i movimenti d'opinione ispirati a grandi questioni d'attualità.

Giuseppe De Rita analizza questa situazione in termini di “svendita della politica”.

“La prima più spettacolare delle svendite in atto è nei confronti del mondo della comunicazione. L'ansia di andar sui giornali, in televisione, di avere audience di massa non è motivata dalla necessità di comunicare le proprie idee, ma dalla coazione ad apparire per esistere. Senza l'intervista, i faccia a faccia, i porta a porta, o la citazione degli opinionisti ... l'uomo politico oggi ha paura di non esistere. Quindi si presta, non sapendo di svendersi, a diventare non soggetto politico ma attore di comunicazione, fino ad accettare le parti da altri assegnate ... ed assurgere quindi a maschera obbediente agli interessi, alle modalità, alla sovranità della comunicazione. Una seconda svendita si attua nei confronti del denaro e degli affari ... abbiamo un crescente peso degli interessi economici; di singoli di gruppi, di boiardi paraprivati, di alleanze sottotraccia, di proprietari di media ... a chi obbediranno coloro che hanno bisogno di denaro (più che di cultura politica) per apparire, emergere, competere. Una terza svendita della politica avviene poi verso il mondo degli operatori del diritto, avvocati e giudici. Credo che siano stati in molti a provar disagio nel vedere le elezioni americane appannaggio esclusivo di grandi studi professionali, prestigiosi avvocati, giudici di contea, giudici federali, mentre i due leader non emettevano barlumi di messaggio politico” (*Corriere della Sera*, 21/11/2000).

Per concludere: la società postdemocratica è caratterizzata dal fatto che nessuna delle sue parti, nessun settore in cui si differenzia, è capace di rivendicare per sé in modo credibile la rappresentazione della società come un tutto – rappresentare cioè la società intera. La rinuncia a quest'aspirazione in seguito al *deficit* di credibilità creato dai media e dalla spettacolarizzazione della politica, è il nocciolo della spolticizzazione.

Distorsioni dello spazio pubblico postmoderno: (iii) neorealtà

In terzo luogo, nello spazio pubblico globale vi è una massiccia sovrapproduzione dei segni, delle immagini, dei riferimenti e un deficit grave della realtà (cf. Perniola 1983). Questa è una conseguenza dell'abbondanza comunicativa che consiste – similmente all'abbondanza dei cibi – in una dissociazione tra il bisogno reale, l'occasione vera di “dire qualcosa”, e i discorsi in circolazione; questi circolano non come espressione di un bisogno di qualcuno di dire qualcosa o di sentire qualcosa, ma in risposta al bisogno dei media di “essere continuamente in funzione”.

Chiamiamo questa enorme sovrapproduzione dei discorsi “neorealtà”. La produzione della neorealtà è imposta dalla necessità di riempire di messaggi le reti di comunicazione, costruite con grandi investimenti - il loro silenzio sarebbe troppo caro. “Parla, Christow, sei in TV, in diretta mondiale, non puoi star zitto” dice il creatore del *The Truman Show* nel film di Weir.

L'abbondanza, la sovrapproduzione, implica i problemi dello smaltimento dei rifiuti, del riciclaggio degli scarti tossici, in questo campo come in qualsiasi altro. Come ogni sovrapproduzione, anche l'abbondanza comunicativa implica problemi di inquinamento, di smaltimento sicuro del “non più in uso”. Viviamo infatti ai margini delle enormi discariche delle informazioni scartate, dei vocabolari in disuso, delle conoscenze riciclate, dei rifiuti informatici. Così come il neomondo prodotto dalla tecnologia minaccia il mondo della vita, la neorealtà prodotta dalla comunicazione minaccia la realtà cui dobbiamo riferirci per poter vivere.

Fausto Colombo definisce la neorealtà come un ribaltamento del primato del “qualcosa da dire” sull'*atto del dire*. In altri termini: un insieme di segni o di suoni diventa un messaggio, quando vi è da parte del ricevente una domanda reale di informazione, di un aumento del sapere

per poter risolvere una situazione o dare la risposta ad una questione che giudica importante. In condizioni di abbondanza comunicativa – come in condizioni di quella di produzione di merci - bisogna creare la domanda attraverso strategie di marketing, pubblicità, di sostegno pubblico alla crescita della domanda. Sul piano della comunicazione, i messaggi per i quali non vi è alcuna domanda vengono fatti girare in un universo artificiale di giochi, di spettacolo, di divertimento, di distrazione di massa. Quando la comunicazione non risponde alla domanda del pubblico ma solamente a quella degli investitori nei media che debbono riempire le reti di comunicazione in cui hanno investito, nasce la *neorealtà*.

“In una società della comunicazione che vede il primato della trasmissione sui contenuti da trasmettere, la realtà non basta. Le capacità di comunicare travalicano la possibilità del mondo di produrre eventi di rilevanza tali da poter essere utilmente comunicati ... dovremmo giungere ad affermare che i mass media, con la loro esigenza di trasmettere, generano una nuova realtà la cui essenza è data dalla pura comunicabilità” (Colombo, 1988, 328-339).

In un senso particolare potremmo dire che l’abbondanza comunicativa, la sovrapproduzione di messaggi, genera una dissipazione dei contenuti dal momento in cui supera una data soglia, che si potrebbe forse stabilire attraverso ricerche empiriche: un messaggio può comunque avere un senso solo nella misura in cui vi è una domanda d’uso per esso e dunque anche un valore d’uso. La separazione del valore d’uso dalla trasmissione di messaggi caratteristica della società postmoderna, può essere definita come “sovraculturalizzazione”, ovvero processo che produce un deficit di realtà e una sovrabbondanza di immagini, un deficit di significati e una sovrapproduzione di segni.

“Il senso di un’asserzione è l’uso che ne possiamo fare” dice Wittgenstein. Ora ciò che chiamiamo “realtà” è l’intreccio degli usi che gli altri hanno scoperto per le parole, le immagini e le asserzioni che si scambiano nel loro mondo comune e nella forma di vita che condividono. Altrimenti detto: la realtà si basa sull’esperienza e questa parola indica la storia degli effetti che certi modi di usare il linguaggio hanno avuto nel nostro mondo. “L’esperienza significa dover riconoscere che l’essere si afferma contro i nostri interessi” ha scritto Gadamer. Infatti, la realtà è ciò che ci dice “no” costringendoci a correggere il nostro agire nel mondo; ciascuna di tali correzioni è il risultato dell’esperienza che determina la differenza tra la realtà e la finzione. La neorealtà si dissocia dall’esperienza, non dice né “sì” né “no”, si situa in una dimensione irreali, onirica, di gioco; si sostituisce all’esperienza come il “second life” alla vita reale. Il confine tra la realtà e la finzione è sempre fragile ma qui si perde del tutto.

La crescente centralità di Internet nella gestione della comunicazione nelle società postmoderne ha fatto crescere vertiginosamente la domanda della neorealtà, ovvero della realtà “fatta di pura comunicabilità”.

Stefano Bartezzaghi ha colto, nella sua riflessione sull’importanza della posta elettronica nella società contemporanea, precisamente quest’aspetto della comunicazione postmoderna:

“Dagli anni Novanta c’è stata una grande enfasi attorno a Internet, che è senz’altro una cosa bella e grande ... Un cospicuo apparato formale...ma anche un immane labirinto fatto di scatole vuote, dette sintomaticamente «siti», che ingenerano l’ ansia di essere riempite. E’ per questo *horror vacui* che la frase simbolo di Internet è «trovare i contenuti». Il sito è sul piano di Internet ciò che l’ «evento» è sul piano del mondo reale: un’organizzazione del vuoto che reclama qualcosa che voglia rimbombarci dentro. E così Internet si pone perlòpiù come un esperimento di vetrinismo planetario.” (*La Repubblica* 1/11/2004)

Se per *vetrinismo* intendiamo l’opera delle persone specializzate nell’addobbare le vetrine dei negozi, in modo da valorizzare le merci e suscitare la nostra attenzione, Internet non è che un apparato comunicativo onnipresente che è senza sosta alla ricerca dei contenuti da

valorizzare. Solo ora cominciamo a riconoscere, in tutta la sua portata, l'impatto derealizzante che è destinata ad avere sulla civiltà occidentale una simile "precessione della trasmissione sui contenuti da trasmettere".

6. Il collasso degli spazi pubblici nelle società di massa: la caccia alle streghe

Gli spazi pubblici possono collassare, rinchiudersi improvvisamente, essere travolti repentinamente dagli isterismi di massa come era ad esempio "la caccia alle streghe" che ha devastato l'Occidente, particolarmente i paesi protestanti, nel Seicento.

Distinguiamo in questo collasso dello spazio pubblico i seguenti quattro punti fondamentali.

Il primo consiste nella costituzione di un sapere specializzato che, messo a disposizione del potere politico, legittima i processi alle streghe in termini di "scienza", di "conoscenza razionale istituzionalizzata". Questo ruolo ha svolto il trattato sulla stregoneria "Malleus maleficarum", scritto dai frati dominicani Jakob Spranger e Heinrich Krämer su incarico del Papa Innocenzo VIII che li autorizzava a "ricercare, punire, incarcerare e correggere le persone resesi colpevoli di stregoneria". Il trattato esce nel 1487 ed incontra un successo enorme diventando in seguito il fondamento scientifico dei processi alle streghe.

Gli autori sollevano all'inizio del testo alcune questioni teologiche fondamentali, ad esempio se e come è possibile trasformare un essere in un essere diverso da quale è stato creato, se l'opera del diavolo può prevalere su quella di Dio oppure se l'effetto della magia deve necessariamente essere solo immaginario. Citando le autorità teologiche i due frati deducono che è eretico chi non crede in diavolo e i suoi alleati. Nel trattato troviamo molte tesi stupefacenti ad esempio questa: "Sono da definire come colpiti dal diavolo solo coloro che diventano improvvisamente poveri e non coloro che diventano improvvisamente ricchi."

L'obbiezione più semplice e insieme più radicale contro la stregoneria è questa: Dio onnipotente non può dare al diavolo e alle streghe un potere sufficiente per stregare gli esseri da lui creati. La risposta "scientifica" dei due frati è questa: Dio l'ammette solamente per il fatto che in questo modo aumenta la sofferenza del diavolo, dato che la sua volontà malvagia diventa complessivamente un momento del processo in cui i fedeli vengono separati dagli infedeli e dunque Satana stesso coopera con il disegno divino e il rafforzamento della fede.

Per quanto oggi le elucubrazioni dei due frati sulla possibilità di procreare dei diavoli incubi o succubi oppure sulla possibilità delle streghe di volare ci possano sembrare l'opposto della conoscenza razionale, il testo corrispondeva in realtà ai canoni di scientificità del tempo e dava una giustificazione scientifica ad una serie di pratiche orribili. La contraddizione centrale che gli autori del trattato dovevano "spiegare" riguardava il permesso divino. Il diavolo non può infatti essere mai più forte di Dio, come allora riesce a corrompere ad esempio il sacro matrimonio "benedetto da Dio"? Nessuna stregoneria può riuscirvi se non con il permesso divino, ma perché questo viene concesso? I frati concludono ad esempio che i diavoli possono fare cose invisibili ma non visibili e queste cose "invisibili sono permesse loro da Dio per mettere alla prova i buoni o per correggere i malvagi". Il trattato illustra la storicità della conoscenza scientifica, i limiti storici dello status di razionalità che noi attribuiamo a certi saperi..

Ecco un passo tipico del trattato "Malleus maleficarum" che riguarda la possibilità delle streghe di volare:

"Per quanto riguarda la modalità del trasferimento, esso avviene così: come si è visto sopra, le streghe, per istruzione del diavolo, fanno un unguento con le membra dei bambini, sopra tutto di quelli uccisi da loro prima del battesimo, spalmano di questo unguento una seggiola o un pezzo di legno, e fatto questo si levano per aria sia di giorno sia di notte, visibilmente o anche se vogliono, invisibilmente, perché il diavolo può

occultare un corpo frapponendone un altro, come si è detto nella prima parte, quando si parlava della apparizione prodigiosa per opera del diavolo. In verità, benché il diavolo si serva di questo unguento per lo più con il fine di privare i bambini della grazia battesimale e della salvezza, tuttavia lo si è visto parecchie volte compiere le stesse cose senza l'unguento. Talvolta trasporta le streghe servendosi di animali che non sono veri animali, ma diavoli che assumono queste forme, oppure, talora, esse vengono trasferite senza alcun aiuto esterno, semplicemente mediante la capacità del diavolo che opera visibilmente.

Ecco una storia di un trasporto visibile avvenuto di giorno. Nella città Waldshut sul Reno, nella diocesi di Costanza, c'era una strega, così odiata dalla gente della città, che non era stata invitata ad un matrimonio. Tuttavia, poiché quasi tutti gli abitanti sarebbero stati presenti, indignata, giurò di vendicarsi. Invocò il diavolo, gli espresse la causa della sua tristezza e gli domandò di suscitare una grandinata per disperdere tutti coloro che danzavano. Il diavolo acconsentì, la sollevò da terra e la trasportò per aria su una collina vicino alla città, sotto gli occhi di alcuni pastori. Là, come essa disse in seguito, non aveva l'acqua da versare in una fossa (si vedrà che questo è il metodo di cui si servono per suscitare le grandinate); allora scavò una piccola fossa in cui al posto dell'acqua versò l'urina, poi secondo la consuetudine la mescolò con un dito al cospetto del diavolo e subito il diavolo, lanciando in altro il liquido, scatenò una violenta grandinata che cadde solamente sui danzatori e sui cittadini. Quando tutti si furono dispersi e discutevano tra di loro della causa di questa tempesta, poco dopo videro la strega entrare in città. Questo aggravò molto i loro sospetti, ma quando i pastori raccontarono quello che avevano visto, i sospetti che erano già forti divennero violenti. Si arrestò la strega ed essa confessò che lo aveva fatto perché non era stata invitata. Per questo e per le altre numerose stregonerie da lei perpetrate fu bruciata.

Non è necessario addurre ancora altre prove, dato che la fama di questo genere di trasporti si diffonde continuamente anche tra il popolo. Ci auguriamo che quanto abbiamo detto sia sufficiente a contraddire coloro i quali negano categoricamente questo genere di trasporti o tentano di affermare che avvengono solo con l'immaginazione e con la fantasia." (*Il martello delle streghe*, 1977, Marsilio editore, pp. 196-197)

Il *Malleus maleficarum* legittima il governo degli inquisitori, giustificando su basi "scientifiche" la lotta spietata contro un "complotto contro l'umanità" che rappresenta una minaccia mortale. Nel Ventesimo secolo, nel secolo degli estremi (Hobsawm), i governi totalitari usavano simili "martelli" contro la borghesia, contro i comunisti che "avvelenano i nostri valori o persino i liquidi nel nostro corpo" come dice il generale nell'immortale film *Dottor Stranamore* di Kubrick. Questo tragico genere letterario consiste nell'attribuire ad una categoria di persone le caratteristiche di "nemici assoluti dell'umanità" – di alleati del diavolo, dei comunisti, dei nemici del popolo ecc. E' moralmente lecito combattere contro simili nemici con tutti i mezzi.

Il secondo punto è l'attacco alla divisione dei poteri che è il tratto costitutivo del discorso inquisitorio. Il discorso inquisitorio prepara il governo degli inquisitori annullando la divisione dei poteri e legittimando una brutalità illimitata che intimidisce preventivamente ogni critica.

Due momenti nel discorso inquisitorio voglio mettere in luce: (a) i trattati come *Malleus rivestono* una violenza assoluta, disumana, illimitata di terminologia scientifica legittimandola come necessaria anche agli occhi di persone normali, per niente proclivi al sadismo; (b) i nemici vengono privati del loro status di uomini e per essere totalmente annientati come "pericolosi parassiti" o "mostri". Il discorso inquisitorio giustifica la sospensione della nostra tradizione morale e giuridica, la costituzione dei tribunali speciali presieduti da specialisti che disponendo di saperi speciali sono gli unici a conoscere la gravità della minaccia contro l'umanità e a condurre contro di essa una lotta senza scrupoli.

Nella tradizione occidentale possiamo chiamare "inquisitori" gli specialisti nella repressione dei "saperi sovversivi" che minacciano il monopolio della Chiesa o dello Stato o della "maggioranza" di definire la differenza tra la realtà e l'illusione, tra il bene e il male, tra la verità e la menzogna. Il governo degli inquisitori trasforma lo Stato in uno strumento di lotta contro il nemico assoluto. E' per questo che gli inquisitori cercano di intimidire tutti i poteri scettici e neutrali come è quello giudiziario o accademico. L'inquisitore vuole sempre essere

"giudice dei giudici", altrimenti non riuscirebbe ad imporre la mobilitazione e le misure urgenti contro le gravi minacce che denuncia.

I giudici che si rifiutavano di accettare come prove le confessioni aberranti delle donne torturate fino ad impazzire o palesemente malate venivano accusati di stregoneria essi stessi.

La divisione dei poteri non è un'istituzione occidentale, ma è il quadro di ogni istituzione occidentale. La sua funzione sta nel frenare la tendenza all'accentramento del potere cui i fanatici sempre aspirano. La divisione dei poteri pone un freno alle passioni politiche, alla volontà di imporre i propri fini ultimi e sacri a tutta la società.

La caccia alle streghe in tutte le sue forme implica un attacco a questa funzione fondamentale della divisione dei poteri, quella cioè di frenare le passioni politiche.

Trevor Roper nella sua analisi della caccia alle streghe nel Cinquecento e Seicento scrive:

“A confessori e giudici vennero forniti manuali che contenevano tutte le più recenti informazioni sul fenomeno, gli odi campanilistici vennero sfruttati per ottenere delazioni, si fece ricorso alla tortura per estorcere e rendere più complete le confessioni e i giudici più indulgenti vennero denunciati come nemici del popolo di Dio, sentinelle assopite della cittadella assediata. Forse questi “protettori di streghe” erano stregoni essi stessi. Nell’ora del pericolo, quando sembrava che Satana stesse quasi per conquistare il mondo, si scopriva che i suoi agenti erano assisi ovunque persino sui scrani dei giudici, sulle cattedre universitarie e sui troni regali” (Trevor Roper 1975, 139-140).

Ecco un modo efficace per imporre come verità le invenzioni assurde sostenute solamente dalla tortura e trasformate in prova giudiziaria solamente in virtù dell'intimidazione del potere giudiziario e di tutte le istanze critiche – l'allusione alle cattedre universitarie è importante. Per il reato di stregoneria le norme ordinarie sulle prove nonché i limiti normali all'applicazione della tortura venivano sospesi. Travolgendo le procedure giudiziarie ordinarie era facile ottenere le confessioni da chiunque. Jean Bodin ha scritto che nemmeno una persona su un milione sarebbe stata condannata se fosse stata rispettata l'autonomia del potere giudiziario, ovvero la valutazione indipendente della prova da parte dei giudici indipendenti.

Il terzo punto è la paura di un attacco alla società che proviene dall'esterno, dal Satana, dalle “unamerican activities”, dai saperi sovversivi per appunto. La paura dell'invasione da parte dei mostri che abitano “là fuori”, all'esterno del nostro mondo, il terrore di fronte al potere delle streghe di trasformare la nostra mente e il nostro corpo mediante pratiche “segrete”, oppure l'angoscia di poter essere colpiti dalle malattie “sconosciute” - tutti questi stati d'animo sono un archetipo nella civiltà occidentale. Il complotto delle streghe ha molte varianti contemporanee - paura del terrorista, dell'extracomunitario, del comunista, del nemico della democrazia, dell'ebreo, delle multinazionali ecc.

Questa paura deve essere generica, non avere un oggetto specifico e deve rasantare il panico morale, cioè deve implicare la paura che le convinzioni morali su cui si fonda il nostro mondo possono essere rovesciate. Nel secolo delle streghe si trattava della paura dei saperi pericolosi e potenti che stavano per cambiare il mondo.

La paura della magia non è altro in realtà che la paura dei poteri della scienza che cominciava ad imporsi allora come futura forza decisiva nella civiltà occidentale. La conoscenza scientifica con il suo orientamento all'efficienza, all'azione nel mondo, assomiglia più alla magia che alla contemplazione medievale. E' importante rendersi conto che la caccia alle streghe irrompe in Europa come fenomeno di massa nel momento in cui comincia a profilarsi l'egemonia del sapere scientifico e del potere tecnologico di cambiare il mondo la cui crescita veloce comincia a spazzare via tutte le autorità tradizionali. La caccia alle streghe è ispirata dall'angoscia suscitata da questo nuovo potere che nella sua struttura assomiglia piuttosto alla magia che alla contemplazione teologica. Questi pericolosi saperi arrivano a noi portati dallo stesso fiume dei saperi magici – il bisogno di dominare il creato. Lo storico Josef Hansen ha scritto che la caccia alle streghe è “l'ombra su un'epoca che ha portato all'umanità sia il

Rinascimento che uno sviluppo eccezionale delle scienze empiriche, dunque un'epoca caratterizzata dal progresso culturale".

Il quarto punto è il vincolo dei fenomeni come questo alla paura della sessualità, della donna, del corpo che ha radici profonde nella tradizione cristiana. La devianza sessuale o la simbologia sessuale, il significato simbolico del corpo è sicuramente uno degli elementi costitutivi dei fenomeni di massa. Vi è una relazione importante tra la repressione della sessualità da una parte e i fenomeni come caccia alle streghe o i totalitarismi dall'altra. Il fatto che la strega è una donna è sicuramente significativo, anche se a volte le interpretazioni femministe sembrano esagerare presentando la caccia alle streghe come un complotto dei preti contro le donne. In ogni caso però la rilevanza dei fenomeni di questo tipo in Occidente è legato alla storia della sessualità.

Troviamo tutti e quattro questi punti nei totalitarismi o nei movimenti di massa. Ad esempio la scienza razzista svolgeva il ruolo del manuale *Malleus maleficarum*, la dottrina di Marx e di Lenin aveva un ruolo simile ecc.

Ora i "movimenti di massa" diventano pericolosi solo a condizione di venir inseriti nel contesto della "caccia alle streghe", ovvero quando preparano il governo degli inquisitori che sospende la divisione dei poteri, legittima una repressione spietata del nemico, nei cui confronti non riconosce alcun vincolo morale, alimenta la paura dell'invasione dei mostri da "altri mondi" e sfrutta la sessualità repressa. E' per questo che la parola "massificazione" è oggi così carica di messe in guardia e di richiami a vigilare.

(digressione)

Verso una realtà totalmente inscenata: da *Citizen Kane* a *The Truman Show*

Possiamo abbozzare una breve e importante storia dello spazio pubblico attraverso alcuni film, anzitutto americani, che sono riusciti a sollevare questioni di grande rilevanza circa la funzione dei media nella società democratica di massa.

Il primo grande film sul lato oscuro ed ambiguo del potere mediatico è *Citizen Kane*, di Orson Welles, USA 1941 (in italiano *Quarto potere*). La storia verte su un gruppo di giornalisti che indagano sulle origini di un morente magnate della stampa Charles Foster Kane costruito liberamente sul modello di William Randolph Hearst. Il suo tema è l'uso della stampa per imporre giudizi distorti, per creare gli eventi e dettare chi ne sarà protagonista. Quest'uso del potere mediatico è comunque destinato a fallire, porta alla solitudine e alla derealizzazione della vita. La concezione del potere dei media, implicita in questo film, è semplice: i media sono strumenti d'imposizione e di manipolazione delle interpretazioni distorte ed arbitrarie della situazione.

Il film di Richard Brooks, USA, del 1952, intitolato in inglese *Deadline* (L'ultima minaccia in italiano), con Humphrey Bogart come protagonista, esalta invece il ruolo democratico della stampa, il giornalista è il custode della trasparenza dello spazio pubblico e degli effetti liberatori che la diffusione delle informazioni ha in una società democratica. Indimenticabile il finale del film: il direttore di un giornale in chiusura, che è riuscito a mandare in stampa le informazioni e i documenti sul sistema di corruzione instaurato da un potente magnate nella città dove il giornale si pubblica, risponde alla ultima minaccia del magnate avvicinando il ricevitore del telefono alla rotativa tipografica dicendo "ascolta, bellezza, questa è la stampa, tu non ci puoi più fare niente".

Appena un anno prima era invece uscito un film che mette radicalmente in dubbio questa funzione del giornalismo, anzi svela gli effetti distorti della ricerca delle "notizie da dare al grande pubblico". Mi riferisco al film di Billy Wilder *L'ace in the Hole, Big Carnival*, USA (L'asso nella manica in italiano), del 1951, con Kirk Douglas come protagonista. Il film che ha circolato prima sotto il titolo "Big Carnival" - più eloquente ma ingombrante nel clima mccarthista dell'epoca - e solamente più tardi sotto quello di "The Ace in the Hole", prende ispirazione da un fatto vero, avvenuto nel 1935. Lo speleologo Floyd Collins rimane imprigionato per diciassette giorni in una grotta dove infine muore ("Cavern Grips Collins Body: Found Dead After 17 Days in Rock Cervice; Cave Is Collins Sepulcher" - sono i titoli del *Chicago Tribune*). La sua storia è stata trasformata dai giornali in una enorme "storia umana" propinata dai quotidiani per diciassette giorni di fila e seguita da milioni di persone; le storie di questo tipo vengono chiamate "human interest story". La ballata *The Death of Floyd Collins* scritta e cantata dall'allora più celebre *popsinger* Vernon Dalhart, ha venduto allora più di tre milioni di copie.

Il film di Billy Wilder si concentra sul ruolo dei media nel creare "carnevali di massa", le storie di commovente generale, sulla loro spietata ricerca dell'aggiornamento della notizia che la gente si aspetta di leggere. Un giornalista che si trova per caso ad assistere a questo fatto lo trasforma intenzionalmente in una grande storia a

puntate, davanti alla montagna si accalca una folla crescente, tutti fanno affari, comincia il *Big Carnival*, i servizi del giornalista aumentano di prezzo. Per far durare questa storia il giornalista impone una via più lunga per salvare il malcapitato e così ne causa la morte. Ecco la morale del film: la ricerca della notiziabilità, prevalendo su ogni altra considerazione non solo etica ma persino utilitarista, ci trascina in un mondo singolarmente stupido, irrazionale, spietato.

Il film *Network*, USA, 1976, di Sydney Lumet (*Quinto potere* in italiano), segna un cambiamento radicale del nostro approccio al potere dei media. Il tema dominante è la tirannia dell'audience che si risolve in una totale derealizzazione della comunicazione, in una totale svalutazione del senso dei messaggi, del loro ruolo nella società. Il finale è eloquente: per aumentare l'audience, il *Network* affida ad un gruppo rivoluzionario il compito di uccidere in diretta un uomo la cui trasmissione è ormai poco seguita! Visto che il gruppo rivoluzionario che deve eseguire l'attentato è il più noto nel paese, rivendica per sé il diritto di agire in *prime time*. La questione di (s)fondo che Lumet pone è essenziale: la subordinazione dello spazio pubblico alla dittatura dell'audience implica di fatto una separazione della comunicazione dalle istanze critiche, da ogni alternativa allo status quo, rendendo così impossibile la democrazia deliberativa, ovvero il cambiamento delle preferenze e delle opinioni in virtù della comunicazione basata su argomentazioni ed ricontestualizzazioni delle informazioni ricevute.

“Ciò che resiste può sopravvivere solo inserendosi” hanno scritto Adorno e Horkheimer (cf. Galeazzi, 1978, 269) per indicare il paradosso che ogni idea o messaggio “che colpisce” contribuendo alla crescita dell'audience, riproduce lo status quo, perché lo status quo è appunto la dittatura dell'audience sulla comunicazione nello spazio pubblico.

Voglio ricordare in questo contesto un film italiano del 1995 che pone con eccezionale profondità la questione del potere dell'immaginario collettivo nella società industriale. Mi riferisco a *L'uomo delle stelle* di Giuseppe Tornatore. Il film racconta la storia di un piccolo imbrogliatore che gira le città siciliane offrendo alla gente la possibilità di fare un provino per tentare la carriera di attori cinematografici. Davanti all'occhio mitico simbolizzato dalla parola magica “Hollywood” la gente assume un atteggiamento liberatorio – si confessa, si sente attratta da vite possibili raccontate dal cinema. “Cari Rossellini, Visconti, caro De Sica, io faccio il carabiniere solo perché mio padre era carabiniere, ma vi giuro che questa vita non è fatta per me. Io vorrei puntare in alto. Ma qui a che punto?” dice nel suo provino il brigadiere Mastropalo. Persino un reduce della guerra di Spagna che non parla da molti anni viene di notte a parlare alla camera, a confessarsi; persino i mafiosi fermano questo venditore di illusioni tra le montagne e tentano un provino; una madre siciliana è disposta a pagare con servizi sessuali il provino per la propria figlia. Quando però i carabinieri scoprono che si tratta di un imbroglio il colpevole viene punito dalla mafia, rimane mutilato e perde la sua donna. La severità della punizione è una vendetta per le confessioni che tutti hanno fatto davanti all'istanza “cinema” che, come nell'immaginario collettivo, definisce il mondo vero, la realtà della realtà, le vite vere che contrastano con la miseria delle vite vissute, con la provincia “lontana da Hollywood”.

Si tratta di una potente metafora dell'industria culturale, della sua logica e del suo dominio nello spazio pubblico moderno.

La storia del cinema riflette fedelmente le grandi interpretazioni del potere mediatico in Occidente, ispirate dalla paura della concentrazione del potere mediatico nelle mani di pochi, dalla esaltazione del ruolo di “custodi della trasparenza e della democrazia” attribuito ai giornalisti, alla logica spietata della “newsmaking industry”, dalla ricerca insensata della notizia che fa vendere il giornale al numero più grande di lettori, dalla tirannia autoreferenziale dell'audience fino alla dittatura dell'industria culturale che produce - ricorrendo ai metodi industriali come standardizzazione, semplificazione, specializzazione - i sogni propinati alle masse come “modelli di vita degna di essere vissuta” o come “fini-modello da realizzare nella propria vita”.

In termini più analitici possiamo dire che i film *Citizen Kane* e *Dealine* sono impostati sulla teoria che chiamiamo “hypodermic needle model”, ovvero il medium inietta i messaggi nella società che hanno un effetto immediato e potente sulle masse. Le masse sono impotenti di fronte ai media, al loro potere di imporre le idee e modificare gli atteggiamenti. E' a questa visione dei media che si ispira l'odio di Hitler verso la libertà di stampa che egli vede alla stregua di una malattia infettiva contro la quale il popolo va difeso attraverso un controllo ferreo dei media. Questa concezione semplificata fu smentita dalle ricerche di Lazarsfeld. Egli dimostra che il flusso dei messaggi è sempre mediato da quelli che chiama “opinion leaders” nella società, che filtrano e orientano l'accettazione e l'uso che facciamo di questi messaggi. Questa teoria viene chiamata “two-step-flow model” in quanto tra le masse e i media sta una rete di opinion leaders che ci protegge contro i flussi delle notizie, esercitando la loro autorità di controllo sui contenuti della comunicazione. Più tardi i ricercatori giungono al “multi-step model” che riconosce nel processo di comunicazione tra il pubblico di massa e i media nelle società industriali l'influenza di molti filtri ed istanze di mediazione. Il punto fondamentale oggi è la trascendenza del luogo e del tempo, ovvero il fatto che la nostra interpretazione dei messaggi dipende solamente in minima misura dal nostro rapporto con un luogo e un tempo.

Nel 1998 il regista Peter Weir (già noto per il film *L'Attimo fuggente*) presenta un film inquietante intitolato “The Truman Show”. La sua trama è questa: un network adotta un bambino, trasforma un'isola chiamata *Seahaven* in un palcoscenico dove tutta la vita è controllata ed eseguita dalle comparse sotto contratto e senza interruzione trasmette in diretta tutta la vita di un ignaro bambino prima e di un adulto contento dopo - Truman appunto. Il suo isolamento dalla realtà, ecco il momento centrale del film, vacilla quando le parole di un'attrice, che cerca di dirgli la verità in contrasto con il ruolo assegnatole dal regista, l'insospettiscono: comincia ad osservare meglio la

cittadina, si rende conto di essere prigioniero, di poter andare solo in direzioni prestabilite, che la gente non parla con lui ma con il pubblico. La moglie ad esempio nel bel mezzo di una discussione “personale ed intima” si mette a far pubblicità ad una marca di caffè e, messa alle strette, invoca l’aiuto del regista; Truman comincia a capire e cerca di oltrepassare i limiti del suo mondo, ma diventa immediatamente oggetto di violenza dei custodi del suo mondo – i confini dello show sono strettamente sorvegliati e le comparse, finora gentili, diventano improvvisamente violente. Il regista è un visionario che sostiene che il mondo da lui creato è normale, mentre gli altri, gli spettatori vivono in un mondo degenerato. “Accettiamo la realtà come si presenta”, sostiene. Lo spettacolo è ai suoi occhi una forma di presentazione della realtà, affatto inferiore a tutte le altre forme di presentazione della realtà. L’unica differenza è l’esistenza di un enorme “fuori”, fatto di spettatori che possono eventualmente irrompere nello show dal di fuori – dalla realtà – ma è facile trasformarsi velocemente in una parte dello spettacolo. La ragazza che gli dice la verità viene ad esempio trascinata fuori dalla scena da un finto padre che la dichiara “fuggita da un istituto”. La fragilità della differenza tra il “fuori” e il “dentro”, cui è legata la nostra esperienza della realtà, diventa così il tema più importante del film.

Vediamo Truman fuggire su una barca, con in mano la foto della ragazza che ha cercato di avvertirlo, ma il regista ordina la tempesta per fermarlo, rischia di morire ma arriva infine con la barca a sbattere contro la parete della sua isola, del palcoscenico - contro le quinte. Trova il regista che gli dice “Io sono Creatore (di uno show televisivo)” e lo assicura che “fuori del mondo creato appositamente per lui” non trova più realtà di quanta non ha trovata “dentro quel mondo”. Il pubblico incollato allo schermo che segue la vita di Truman è un “fuori”? In quale senso lo è? La gestione del confine tra lo spettacolo e la realtà è determinata dai bisogni dello spettacolo, subordinata agli interessi dei produttori e determinata degli sponsor. Esiste ancora un “fuori dalla scena” o un “fuori dal testo” nella società dello spettacolo?

“Non c’era niente di vero”, dice Truman. “Tu eri vero, ecco perché era così bello guardarti”, risponde il regista. L’ignoranza di essere guardato, osservato, seguito è allora la preconditione della realtà: la realtà è solo laddove non sappiamo di essere guardati dagli spettatori e di non agire dunque per “dar spettacolo”. Truman tace, ma tacere è troppo costoso in uno show televisivo planetario “di qualcosa, Christow, parla, sei in televisione in diretta mondiale”, l’esorta il regista. Con la cadenza dell’attore Truman ripete la formula che usava nello show “caso mai non vi rivedessi buon giorno, buona sera e buona notte” e fa un inchino da attore. Ha vinto? E’ riuscito ad oltrepassare l’incerto confine tra il “fuori” e il “dentro” dello spettacolo? Assumendo l’identità dell’attore Truman ha fatto finire lo show, perché niente ormai è vero, forse nemmeno lui. E il pubblico che osserva andando in visibilibio, non sa se tifa per Truman fuori dallo spettacolo o per “Truman dentro lo spettacolo”.

Il messaggio più importante del film è senz’altro la minacciosa possibilità di trasformare ogni rivolta contro lo spettacolo in uno spettacolo, ogni “fuori della scena” in un “dentro la scena”. I cimeli delle rivolte degli anni Sessanta venduti sui mercati di tutto il mondo, illustrano la capacità del capitalismo di trasformare la rivolta contro il sistema in business dentro il sistema; la rivolta diventa spettacolo su cui si guadagna. Le magliette con il volto di Che Guevara vengono prodotte in Bangladesh da bambini poveri, ma si vendono come simbolo di protesta contro il mondo in cui i bambini poveri producono le magliette.

Immaginiamo che Truman tenti una denuncia contro il network che l’ha adottato e che il processo contro il network venga trasmesso a puntate dallo stesso network. La rivolta contro lo spettacolo diventa, essa stessa, uno spettacolo, e tutto ciò che ha forma di spettacolo ci rende schiavi. Vi sono ancora le vie per le quali si può evadere dai reality-show in cui si trasformano le società postindustriali?

L’interrogativo che queste considerazioni sollevano riguardano la differenza tra il quadro della situazione fabbricato e quello vero. Fin dove arriva il potere delle minoranze di potenti di fabbricare i mondi falsi e di tenerci dentro questi mondi? Vi sono ancora segni che ci assicurano che ciò che viviamo è la realtà non uno spettacolo? E se ci sono, siamo ancora capaci di riconoscerli? Vi sono ancora quadri della situazione veri, non fabbricati da un gruppo di comparse sotto contratto e comandati da un regista?

La scena più straziante del film è senz’altro il dialogo tra Truman e il suo miglior amico che però non è che un attore. Le sue risposte rassicuranti e commoventi alle domande angosciate di Truman, sono semplicemente repliche suggerite dal regista tramite un auricolare. “Abbiamo passato vent’anni insieme”, dice, “eravamo i migliori amici a scuola, copiavano i compiti – se tutti sono coinvolti lo dovrei essere anch’io”. Un quadro fabbricato deve avere una storia breve, le relazioni reciproche non possono essere spontanee ma costruite. “Rassicurati” - dice l’amico – “noi siamo compagni da tanti anni e abbiamo vissuto insieme tante storie, come potrei essere un attore”? Ma queste sono le frasi che gli suggerisce di dire il regista tramite l’auricolare! Esiste ancora qualche segno che distingue sicuramente la nostra vita reale da una *reality show*? E se esiste, sapremo riconoscerlo?

Il *reality show* è la forma più insidiosa della neorealtà: il confine tra la realtà e la rappresentazione della realtà, tra il quadro fabbricato della situazione e il suo quadro vero, diventa indecifrabile.

Ecco un brano preso dal *Corriere economia* (13/10/2003):

“... in un momento di contrazione del fatturato ... la parola d’ordine è programmi che costino sempre meno con target mirati alla fascia più appetita dagli inserzionisti, ovvero i giovani (fino ai 54 anni). In sostanza, un imperativo che significa spostare il peso dalla fiction ai reality show, quelle trasmissioni che usano la gente vera, almeno in teoria, e che hanno come più noto esempio il Grande Fratello, prodotto

da Endemol e ormai prossimo in Italia alla sua quarta edizione. Il costo di produzione di 50 minuti di una serie lunga come *Incantesimo* è sui 350 mila euro ... per contro, due ore e passa di *Grande fratello* costano 250 mila euro e generano tutta una serie di ricavi derivati importanti. E' chiaro che i reality show stanno avendo successo così come i format su cui punta soprattutto Mediaset ... format (ovvero modello brevettato e riproducibile con eventuali varianti nazionali)."

Il modo in cui viene giustificato il *reality show* è istruttivo: i bisogni dei produttori impongono la preferenza per gli spettacoli fatti con "gente vera". Una eventuale rivolta contro questo uso dei *reality show* dimostrerebbe fino a che punto i quadri di riferimento delle situazioni in cui siamo coinvolti sono sorvegliati da custodi violenti. Lo spazio pubblico democratico rende ancora possibile una rivolta efficace contro il potere dello spettacolo di trasformare tutto in uno spettacolo redditizio? Produttivo solamente di "ricavi derivati importanti"?

Un paese ridotto a reality show

In una raccolta di testi dello scrittore americano David Leavitt, pubblicata in Italia sotto il titolo "La nuova generazione perduta" (1998), troviamo sotto il titolo "Piaceri italiani" questa descrizione dell'Italia berlusconiana, televisiva, confusa, un intreccio di diversi passati e di diverse identità. Eccone una sintesi:

"Verso la fine di settembre del 1994 Reginald e Margaret Green di Bodega Bay, California, persero il loro bambino di sette anni, Nicholas, mentre percorrevano in macchina l'autostrada costiera da Salerno alla Calabria. ... Essendo turisti (e non parlando l'italiano) i Green non sapevano che questo particolare tratto di autostrada è tristemente famoso per il suo banditismo... E nemmeno l'Italia capì: non capì la propria violenza, che emergeva da un passato feudale. Non capì l'insistenza dei Green nell'affermare che non odiavano l'Italia per aver ucciso il loro bambino; soprattutto, non capì la loro rapida decisione di donare tutti gli organi utilizzabili di Nicholas per il trapianto. ... Il capo del governo Silvio Berlusconi provvide a che i Green venissero riaccompagnati a casa con un jet militare. ...

Più o meno nello stesso periodo, Moana Pozzi moriva di cancro al fegato. A trentadue anni era l'attrice porno più popolare d'Italia, dopo Cicciolina, che aveva raggiunto una fugace fama mondiale dopo essere stata eletta al Parlamento nelle file del Partito Radicale. Moana aveva una dignità decisamente in contrasto con la situazione in cui la mettevano di solito i suoi film. Con i suoi lunghi capelli biondi, la sua faccia severa, equina, quasi mascolina, assomigliava più a una scandinava che a una mediterranea. ..Poi, al culmine della carriera, secondo i giornali, Moana fece un viaggio in India e tornò con un cancro al fegato. Cinque mesi dopo era morta. ... Secondo sua madre, l'ultimo desiderio di Moana era che le sue ceneri fossero disperse in mare, ma, dopo che era già stata fissata la data della dispersione delle ceneri, all'ultimo minuto un giudice minacciò di arrestare i Pozzi se avessero portato a compimento la cerimonia: in Italia disperdere le ceneri è un'azione criminale... Quando lessi per la prima volta di Nicholas Green, pensai immediatamente alla più caratteristica delle sante martiri italiane, santa Lucia, a cui vennero strappati gli occhi dai pagani, e che nei dipinti porta questi occhi su un piattino perché vengano riveriti per l'eternità. Adesso l'Italia ha un nuovo santo, che tiene in mano un piatto vuoto. I suoi occhi sono andati a salvare un bambino dalla cecità. ...

In quest'anno dei Green, qui in Italia è divenuto estremamente popolare un programma che si chiama Perdonami. La gente si presenta a questo programma quando ha delle dispute con i propri cari, e non riesce a convincerli a far pace ... Un pomeriggio apparve a Perdonami un uomo molto vecchio. ... Ha il viso contratto e rigato di lacrime. «Come potevo non perdonarlo?» dice la sorella. «Dopotutto è mio fratello.»

Be', in Italia questa è la migliore delle notizie. Il pubblico praticamente batte i piedi tanto è calorosa la sua approvazione ..."

L'Italia viene descritta in questa pagina come un paese postmoderno, totalmente *derealizzato*, un insieme di spettacoli, alcuni molto arcaici. Quali sono le conseguenze di questo predominio degli spettacoli sull'esperienza collettiva? Mediante quale spettacolo è rappresentabile questo insieme di spettacoli come appunto un Paese, un Tutto coerente, una società ordinata, riconoscibile nella sua unità e dove gli uomini hanno un'identità condivisa?

Da ricordare per l'esame

Le tre funzioni delle opinioni: (i) essere un sostituto funzionale della conoscenza specializzata; (ii) essere una versione dei fatti; (iii) essere grandi verità opposte

Per valutare la qualità delle opinioni dobbiamo rispondere alla domanda con quale efficacia ed entro quali condizioni un'opinione adempie a queste tre funzioni

Il concetto di produttività dello spazio pubblico indica la capacità dello spazio pubblico di essere un luogo dove avviene la mediazione tra le istanze "apocalittiche" in lotta (sì o no, la vita o la morte) per ridurle a istanze "utilitaristiche" in competizione (più o meno, meglio - peggio), ovvero la capacità di trasformare i dissidi (conflitti sui valori ultimi, le visioni del mondo) in disaccordi (conflitti sulle soluzioni relative a problemi specifici).

Il valore insostituibile dello spazio pubblico consiste nell'essere il luogo dove si formano – e sono messi a disposizione di tutti - i punti di vista esterni agli eventi in cui i cittadini, singolarmente o collettivamente, sono coinvolti.

Lo spazio pubblico è un bisogno radicale. Un bisogno è "radicale", se (i) la sua soddisfazione dipende dalla qualità della società intera e la soddisfazione di questo bisogno può essere completa solamente a condizione che tutti gli individui abbiano accesso alle stesse possibilità; e (ii) la sua repressione sarebbe possibile solo mediante una violenza intensa e generalizzata, esercitata sistematicamente e a costi sociali ed economici molto alti.

Con il termine "qualità dello spazio pubblico" indichiamo le sue caratteristiche strutturali come, ad esempio, l'accessibilità di massa dell'istruzione, l'intensità e la libera circolazione delle informazioni, la pluralità dei linguaggi, la durata o la profondità dello spazio pubblico, la qualità della letteratura e del sistema scolastico su cui si fonda la coscienza collettiva nazionale.

I problemi ambientali che il sistema politico della società industriale avanzata deve risolvere con urgenza, hanno le seguenti caratteristiche:

- | | |
|--|-----------------------|
| <i>(i) i fatti sono incerti</i> | <i>(incertezza)</i> |
| <i>(ii) la posta in gioco è estremamente rilevante</i> | <i>(rilevanza)</i> |
| <i>(iii) le decisioni da cui dipendono le soluzioni sono urgenti</i> | <i>(urgenza)</i> |
| <i>(iv) i valori sono controversi</i> | <i>(controversia)</i> |

Le quattro condizioni di produttività dello spazio pubblico

1. Lo spazio pubblico deve essere aperto – aperta può essere definita la società al cui centro c'era il mercato competitivo e dove era possibile contestare, a partire dalle proprie esperienze ed osservazioni, le idee e le teorie che pretendevano di essere vere; in un senso più profondo, una società è aperta nella misura in cui nel suo spazio pubblico si affermano le questioni di (s) fondo e la gente è costretta così ad acquisire la consapevolezza dell'origine storica limitata delle proprie idee

2. polilogia - anarchica competizione tra i linguaggi è la caratteristica essenziale della polilogia: nessun linguaggio tra quelli che entrano nello spazio pubblico ha l'egemonia permanente e garantita nel definire la realtà, nessuno è il linguaggio "più alto" o "ufficiale" – il linguaggio della Realtà. I vocabolari che appartengono ad ambiti diversi – teologico, metafisico, artistico, scientifico, humanities, morale, pratico-quotidiano, poetico o intimo – competono l'uno con l'altro per il diritto di essere il linguaggio della realtà

3. La diffusione delle pratiche argomentative

La diffusione delle pratiche argomentative in una collettività ne aumenta la razionalità collettiva perché diminuisce i costi di coordinazione che gli individui debbono affrontare per organizzare azioni collettive; esse consistono nel rispetto dei dati, delle esperienze altrui, degli interessi universali, delle condizioni oggettive in cui dobbiamo prendere le nostre decisioni, dei procedimenti come comparazioni, misurazioni, quantificazioni ecc. ; l'argomentazione è un modo di sostenere la pretesa di far accettare una asserzione come espressione di una convinzione legittima che si distingue da altri modi possibili, ad esempio dall'esibizione della propria forza, dall'attrazione sessuale, della ricchezza, del prestigio sociale ecc. oppure dall'appello alla fede in Dio

4. Lo spazio pubblico deve avere una profondità

Questa formula indica la capacità di uno spazio pubblico di mediare in continuazione ed in modo efficace tra la cultura elitaria e quella di massa

Le distorsioni dello spazio pubblico: “notiziabilità” che indica un insieme di criteri di rilevanza che definiscono la newsworthiness di ogni evento, cioè il suo valore nel “far notizia”, ovvero l’idoneità dell’evento ad essere trasformato in notizia che colpisce il pubblico; la notiziabilità è la prospettiva dei giornalisti, essa indica i criteri secondo cui i giornalisti decidono su ciò che è abbastanza rilevante da essere incluso in un contenitore mediatico come avvenimento degno di essere comunicato ai destinatari con il valore di “notizia”

“spoliticizzazione” che indica l’inibizione della pretesa a rappresentare la società intera, la totalità, l’aspirazione universale, contenuta implicitamente in ogni critica, rivendicazione, difesa dei propri diritti; questa pretesa viene avanzata in genere da quella parte della società che è particolarmente esposta alle sue contraddizioni, dal proletariato ad esempio come nel secolo scorso; la pretesa a rappresentare le aspirazioni universalmente valide è implicita, di fatto, in ogni resistenza contro situazioni vissute come umilianti da parte di chi è costretto a subirle; i media tendono però a raccontare le “contraddizioni del sistema” come un problema biografico, come un dramma individuale

“neorealtà” viviamo nella società caratterizzata dalla abbondanza comunicativa, ai margini delle enormi discariche delle informazioni scartate, dei vocabolari in disuso, delle conoscenze riciclate, dei rifiuti informatici; così come il neomondo prodotto dalla tecnologia minaccia il mondo della vita, la neorealtà prodotta dalla comunicazione minaccia la realtà cui dobbiamo riferirci per poter vivere; la neorealtà è un ribaltamento del primato del “qualcosa da dire” sull’atto del dire. In altri termini: un insieme di segni o di suoni diventa un messaggio, quando vi è da parte del ricevente una domanda reale di informazione, di un aumento del sapere per poter risolvere una situazione o dare la risposta ad una questione che giudica importante; in condizioni di abbondanza comunicativa – come in condizioni di quella di produzione di merci - bisogna creare la domanda attraverso strategie di marketing, pubblicità, di sostegno pubblico alla crescita della domanda; quando la comunicazione non risponde alla domanda del pubblico ma solamente a quella degli investitori nei media che debbono riempire le reti di comunicazione in cui hanno investito, nasce la neorealtà

I quattro punti che caratterizzano la caccia alle streghe: il testo che fonda scientificamente la distruzione del nemico totale, l’attacco alla divisione dei poteri, il panico morale, l’ansia legata alla sessualità

CAPITOLO V

Il governo delle idee

Le scienze umane e la ricostruzione razionale della società industriale

“Liberarsi dalle illusioni sulla propria situazione significa liberarsi dalla situazione che richiede illusioni”.

Karl Marx

“A prima vista, almeno se si partecipa in una qualche misura al loro progresso, le scienze umane ci colpiscono non già per la loro unità, difficile da formulare e promuovere, bensì per la loro diversità fondamentale, antica, affermata, in una parola *strutturale*. Esse sono innanzi tutto se stesse, in modo ristretto, e si presentano come altrettante patrie, altrettanti linguaggi ed anche, cosa meno giustificabile, come altrettante carriere, con le loro regole, le loro chiusure scientifiche, i loro luoghi comuni, irriducibili gli uni agli altri.”

Fernand Braudel

1. Sviluppo e modernizzazione

L'ideale di popolo competente

All'inizio degli anni Venti il giornalista e studioso dei media americano Walter Lippmann pubblicò due influenti libri intitolati *Public Opinion* (versione italiana Donzelli editore 1995) e *The Phantom Public* in cui ha sostenuto che l'opinione pubblica non avrebbe mai potuto diventare abbastanza competente e motivata per costituire una effettiva base legittimante del governo democratico a meno che non intervenisse una istanza di intermediazione che egli immaginava come “una organizzazione esperta ed indipendente costituita di studiosi di scienze politiche” per rendere comprensibili i fatti invisibili su cui verte la politica reale. Sarebbe dunque il lavoro interpretativo delle scienze politiche riunite in un'associazione con fonti di finanziamento indipendenti ed accesso alle informazioni illimitato a dar forma all'opinione pubblica, naturalmente attraverso interventi “garantiti” nello spazio pubblico, ovvero sui media.

Un esempio importante di un'agenzia del genere è in Italia il Censis (Centro Studi Investimenti Sociali) che pubblica rapporti annuali che forniscono “alla pubblica opinione qualificata le tavole di giudizio sulle quali valutare i risultati economici, l'affermarsi di nuove costumanze nel bene e nel male e insomma l'evolversi (o l'involgersi) della nostra società alla luce d'un criterio morale spesso implicito ma sempre presente, che riscalda le sue conclusioni statistiche e ne fa strumento di educazione civile” (cf. E. Scalfari, *la Repubblica*, 18/3/2007). L'espressione “un criterio morale implicito” mostra i limiti del ruolo delle scienze umane nella società immaginato da W. Lippmann: i concetti elaborati dalle scienze umane non sono mai “neutrali” né moralmente né politicamente.

La tesi di Lippmann vale in generale: nella società governata in modo democratico le scienze umane sono un riferimento costante e essenziale dei processi deliberativi a tutti i livelli. Sono i concetti proposti dalle scienze umane – ad esempio lavoro flessibile, società postindustriale, fine del lavoro, postdemocrazia, proletariato, classe media, società della conoscenza, sviluppo sostenibile ecc. sono tutti concetti lanciati dagli scienziati sociali – a dar forma all'opinione pubblica e a far nascere i movimenti d'opinione decisivi del ventesimo secolo. In questo capitolo voglio presentare le tappe decisive di quest'influenza profonda delle scienze umane sui processi politici e sociali nella società moderna.

Se indichiamo con la parola “sviluppo” l'insieme di mutamenti tecnologici (o *infrastrutturali*) e con la parola “modernizzazione” l'insieme di mutamenti culturali (o *sovrastutturali*), possiamo dire che lo *sviluppo* genera una forte domanda di *modernizzazione*, ovvero di ricostruzione razionale della società disarticolata dalle conseguenze della rivoluzione industriale. Le scienze umane elaborano le teorie cui deve far riferimento ogni movimento politico che avanza la pretesa di guidare la modernizzazione della società come risposta al suo sviluppo; la formazione dei grandi blocchi ideologici in cui la lotta dei movimenti politici per l'egemonia nella società moderna sfocia, è dunque strettamente legata ai vocabolari e alle teorie diffuse dalle scienze umane.

L'uomo e la società in un'età di ricostruzione non è solo il titolo di uno dei testi più importanti di sociologia politica del secondo dopoguerra (Mannheim 1954, tr. it. 1959), ma riassume il tema dominante delle scienze umane dal momento della loro costituzione. Ciascuna delle diverse età della modernità industriale potrebbe essere infatti chiamata “una età di ricostruzione”. La modernità è una successione di transizioni verso il Nuovo, in conseguenza delle quali si forma una domanda di “ricostruzione” di massa e questa è un tratto costitutivo della cultura moderna che indichiamo con i termini come “disagio moderno”, “folla solitaria”, “consumismo” ecc.

I cambiamenti radicali apportati dalla rivoluzione industriale hanno frammentato le tradizioni che hanno perduto la propria funzione legittimante; il loro posto è stato preso dalla coscienza critica elaborata e formalizzata dalle scienze sociali e umane. Queste discipline sono anzitutto un'istituzionalizzazione della critica, ovvero il quadro istituzionale in cui avviene l'emancipazione della società moderna dalle tradizioni mediante la presa di coscienza delle crisi generate dalla modernità industriale.

Per “mutamento razionale” intendiamo la capacità di una società di cambiare in risposta alle critiche che rivolge a se stessa; la critica razionale rende possibile controllare, attraverso le deliberazioni basate sul consenso razionale, le conseguenze della industrializzazione che sono ad esempio la crescita disordinata delle città seguita alla unificazione del territorio, cioè alla riduzione della distanza tra il centro e la periferia in virtù dell'evoluzione dei sistemi di trasporto e dell'accresciuta mobilità degli abitanti e delle merci che ne consegue.

Critica e mobilitazione: misurare la partecipazione

Il politologo americano Karl Deutsch (1970) ha elaborato una formula che vuole misurare empiricamente la capacità di una società di trasformare se stessa in virtù della partecipazione ai processi politici. Secondo la sua formula la stabilità (St) di un sistema politico può essere determinata in questo modo:

$$St = \frac{G}{L_{pol}} \times \frac{Y}{Y_{10}}$$

I carichi che un sistema politico deve sopportare, ovvero le pressioni che derivano dall'esercizio della protesta democratica, sono espressi come denominatore, dato (i) dalla percentuale di alfabetizzazione L, moltiplicata per il livello di partecipazione politica *pol* definita in termini di percentuale dei votanti, e (ii) per la disuguaglianza nella redistribuzione del reddito, misurata come proporzione tra la ricchezza posseduta dal 10 per cento della popolazione – Y₁₀ – e la ricchezza complessiva – Y; le risorse di cui il sistema può disporre sono rappresentate dal bilancio nazionale G e dalla ricchezza complessiva del paese Y (cf. Scartezzini 1994).

Le disuguaglianze in un sistema politico generano proteste che il sistema trasforma in domande politiche e decisioni pubbliche. Prendiamo in considerazione alcuni dati sulla disuguaglianza nella distribuzione del reddito. Dividendo ad esempio la popolazione in decili, il 10 per cento più ricco e il 10 per cento più povero della popolazione, possiamo chiederci quante volte il reddito del 10 per cento più povero è contenuto nel reddito del 10 per cento più ricco della popolazione – ed ecco alcuni risultati: Messico 45, Italia 11, 6, Germania 6,9, Gran Bretagna 13,8, Svezia 6,2. Oppure possiamo chiederci quale è la quota del reddito nazionale posseduta dal 10 % più ricco e dal 10 % più povero della popolazione. Ecco alcuni risultati: Italia – 26,8 % e 2,3 %, Germania 22,1 e 3,2%, Francia 25,1 e 2,6%, Spagna 26,5 e 2,6%, G. Bretagna 28,5 e 2,1% (l'amministratore della FIAT ad esempio guadagna 465 volte più dei suoi turnisti (cf. *La Repubblica* 5/7/2010)).

Possiamo fare varie ipotesi sulla mobilitazione della popolazione nei sistemi politici dove il 10 % più ricco della popolazione possiede una percentuale molto alta del reddito nazionale e dove cresce la diffusione dell'istruzione (L-alfabetizzazione) e la partecipazione della popolazione ai processi politici (elezioni a diversi livelli) che comunque tutte verteranno su questo punto: tra l'efficienza che legittima le disuguaglianze e l'uguaglianza che legittima le decisioni politiche vi è una tensione che genera proteste che il sistema non sarà in grado di trasformare in proposte politiche se le disuguaglianze superano una certa soglia, data anzitutto dalla diffusione delle informazioni, della cultura in generale e dal tipo di cultura politica .

Nella ricerca dell'IRES "Un paese da scongelare" (2010) leggiamo questa conclusione: "In Italia i ricchi sono più ricchi, il ceto medio è più povero ed i poveri sono molto più poveri." Su *La Repubblica* (5/7/2010) leggiamo questo commento:

"E così in un decennio le disuguaglianze si sono accresciute di oltre cinque punti... La ricchezza è saldamente nelle mani di pochi e lì rimane, impedendo la mobilità sociale, condizionando le carriere, costruendo pezzo per pezzo una parte della nostra gerontocrazia. Secondo l'ultimo dato della Banca d'Italia contenuto nella periodica indagine su *I bilanci delle famiglie italiane*, il 10% delle famiglie più ricche possiede quasi 45% dell'intera ricchezza netta delle famiglie. Un livello rimasto sostanzialmente invariato negli ultimi quindici anni."

La rigidità di questa distribuzione diseguale della ricchezza avrà molte conseguenze socio-politiche – ad esempio la fuga dei cervelli, la delegittimazione della classe politica, la frattura intergenerazionale, l'estremismo giovanile, la crescente inefficienza del paese nella competizione globale ecc. Lo sviluppo della democrazia ha una sua direzione costante – la

riduzione di tutte le asimmetrie; se questo sviluppo è ostacolato in qualche modo crescono le critiche anti-sistema, ovvero le critiche-proteste che lo spazio pubblico non riesce a trasformare in domande politiche legittime. L'aumento della disuguaglianza è sempre il sintomo di uno sviluppo insostenibile sia nel senso economico che in quello politico.

Nello spazio pubblico produttivo la critica assume la forma di conflitti sull'uso delle risorse cui partecipa una parte crescente della popolazione la cui competenza razionale, politica e morale (impegno per la realizzazione dei valori moderni) è garantita dall'espansione dei concetti elaborati dalle scienze umane in tutta la società.

Tre sono le grandi critiche della società moderna, in risposta alle quali questa si è radicalmente trasformata – la critica rossa, bianca e verde. La critica rossa è incentrata sulla lotta contro l'ingiustizia del dominio di classe, contro la povertà del proletariato, la sua esclusione dei diritti civili, sulla critica morale della disuguaglianza; in risposta alla critica rossa il capitalismo diventa più solidale, promuove un "consumismo di massa" e lo Stato moderno si trasforma in uno stato "sociale". La critica bianca è incentrata sul rifiuto della "bruttura" dei prodotti industriali, della negazione della bellezza imposta dalla standardizzazione, sulla critica estetica del fordismo, del capitalismo il cui cuore è la catena di montaggio e il taylorismo; in risposta alla critica estetica il capitalismo ha incorporato l'arte, il *design*, è diventato "postfordista", ha diversificato i prodotti, ha incorporato nei prodotti di massa il senso estetico delle *elites*, è diventato capace di soddisfare le domande delle minoranze, di sostituire la catena di montaggio disumanizzante con sistemi di lavoro neoartigianale unendo i vantaggi della produzione artigianale a quella di massa (cf. Ungaro 2002); i lavoratori vengono coinvolti nel processo di produzione, il controllo esterno è sostituito da quello interno, il lavoro è gestito da chi l'esegue; la produzione è ora capace di rispondere ad una domanda estremamente diversificata e sensibile alla qualità estetica "alta". La risposta alla critica verde risulta più difficile, bisognerebbe trasformare il modello culturale che legittima la crescita economica e questo compito per ora eccede le potenzialità di cambiamento delle democrazie industriali (sulla relazione "capitalismo-critica" cf. Boltanski 1999).

La modernità industriale è costituita non solamente dal crescente peso assunto dalla conoscenza scientifica nel processo di industrializzazione, ma anche dalle grandi interpretazioni critiche del mutamento sociale diffuse nello spazio pubblico dalle scienze umane (cf. ad esempio Vattimo, 1989, 21 - 41) che i cittadini prendono a punto di partenza dei loro progetti d'azione.

Riassumiamo: i concetti e le teorie delle scienze umane in generale e della sociologia in particolare possono essere adeguatamente compresi solo all'interno di un progetto politico di "rational reconstruction of society" (cf. James Coleman 1993). Questo progetto è una reazione ai sconvolgenti processi della rivoluzione industriale che minacciano le basi dell'ordine sociale provocando crisi ingovernabili. Le interpretazioni di questi processi elaborate dalle scienze umane si impongono come "attuali" nello spazio pubblico perché pongono questioni di (s)fondo. Attuale, abbiamo detto, è ciò che rende il futuro radicalmente diverso dal passato e a questa differenza deve saper rispondere il gruppo che pretende di guidare la società. L'attualità, o meglio il senso d'attualità che si esprime mediante le questioni di (s)fondo che le scienze umane elaborano e diffondono nello spazio pubblico, sono dei tentativi di creare i presupposti razionali per governare le conseguenze sociali della rivoluzione industriale, attraverso non solo consigli dati al potere politico, al principe, ma anche attraverso le mobilitazioni di massa. Le teorie proposte dalle scienze umane legittimano i progetti politici dei maggiori attori collettivi.

La grande trasformazione (Polanyi 1974) dell'Occidente, i grandi processi macrostrutturali della modernità industriale, sono iniziati nel 1800 circa in Inghilterra e si sono diffusi, con ritardi dovuti a resistenze più o meno forti da parte delle istituzioni tradizionali, in tutto il mondo. Ricordiamo che i concetti di urbanizzazione, di industrializzazione, di Stato nazionale e di grande trasformazione stessa, sono delle *narrazioni* costruite dalle scienze umane. Non è mai possibile infatti distinguere nettamente tra gli eventi e il loro racconto, tra la mera

descrizione e la valutazione. Tutto ciò che nello spazio pubblico assume il valore di un avvenimento storico è stato costruito come tale da chi lo ha narrato (pensiamo ad esempio al ruolo dei narratori della storia italiana nel periodo del Risorgimento ecc.).

2. La modernità industriale: i sette processi costitutivi

Sette sono i processi macrostrutturali, costitutivi della modernità industriale.

1. Industrializzazione

In tutti i paesi industrializzati la forza lavoro si trasferisce in massa dal settore primario - l'agricoltura - al settore secondario - l'industria; nel 1800 ad esempio più di 85 % della forza - lavoro è collocato nell'agricoltura, nel 2000 meno di 2 %. Con la parola "industrializzazione" indichiamo, in un senso più generale, la crescita del capitale efficiente dovuta all'impiego della scienza e della tecnica nel processo produttivo - macchine, chimica, motori - che elevano radicalmente il rendimento in valore del lavoro umano.

2. Urbanizzazione

Per urbanizzazione intendiamo il processo - in parte progettato, in parte conseguenza incontrollata di miriadi di decisioni individuali - di diffusione e di crescita delle città. Urbanesimo indica invece i caratteri che i modi di vita e le istituzioni sociali assumono con la diffusione delle città. L'indice dell'urbanizzazione può essere definita come proporzione degli abitanti delle città con più di 100.000 abitanti sulla popolazione totale di un paese. La città è il luogo della modernità, dell'espansione dell'individualismo, della flessibilità mentale, dell'emancipazione, un luogo verso cui fuggono gli abitanti delle campagne per liberarsi delle autorità locali e dalle ristrettezze morali e mentali che la comunità rurale comporta; il processo di urbanizzazione si intreccia così profondamente con quello di modernizzazione che può esserne considerato un aspetto. Alcuni indicatori: tra il 1861-1971 Roma è cresciuta di 1329.6%, mentre tra il 1550-1861 solamente di 386% il che implica una discontinuità così forte nella storia di questa città da poter parlare di una sua rifondazione.

3. La nazionalizzazione delle masse: la formazione dello Stato industriale nazionale

Lo Stato nazionale è il più importante *corporate actor* della modernità; con questo termine indichiamo le organizzazioni formali, costruite razionalmente sulla base dei rapporti non tra le persone, ma tra le posizioni formali all'interno di un apparato. Lo Stato nazionale moderno deve adempiere a queste quattro funzioni:

(i) *promuovere la formazione dell'unità nazionale* mediante il sostegno dei processi di amalgamazione, di fusione del centro e delle periferie, mediante la promozione di un'educazione di massa che afferma e diffonde una nuova lealtà dei cittadini, rivolta non più verso le comunità concrete (famiglia, clan, etnia), ma verso un modello culturale astratto che fonda l'identità nazionale - la nazione è la comunità immaginata più importante della modernità; la costituzione di una nazione presuppone inoltre la politica di imposizione di una lingua unitaria e la (ri)costruzione di una storia condivisa, spesso in conflitto insanabile con le memorie locali ed etniche precedenti;

(ii) *promuovere la partecipazione popolare al governo dello Stato* mediante (a) la promozione e la difesa di uno spazio pubblico in cui la mobilitazione politica delle masse può fondarsi sull'uso pubblico della ragione; (b) la trasformazione dello Stato nazionale in uno Stato sociale, basato su una concezione sempre più inclusiva di cittadinanza; i regimi totalitari come il fascismo o comunismo considerano la partecipazione popolare al governo come un punto essenziale del loro programma, ma la interpretano in termini di identificazione con la potenza

dello Stato manifestata dalle masse mediante l'adesione alle organizzazioni di regime o alle parate o raduni celebrativi – il totalitarismo costruisce una facciata di partecipazione popolare con molta cura e successo;

(iii) *garantire l'inserimento dello Stato e delle attività economiche dei cittadini nell'ordine economico internazionale;*

(iv) *dare una soluzione alla questione sociale* promuovendo la formazione di una inclusiva classe media egemonica sia dal punto di vista politico, sia da quello economico e culturale; la costruzione degli Stati nazionali accelerano i processi di cambiamento che, assieme allo sviluppo del capitalismo commerciale, finanziario e industriale, segnano il passaggio alla modernità. Il concetto di *sociale* va approfondito: non indica solamente la diseguale distribuzione della ricchezza prodotta dalla Rivoluzione industriale, questa è la sua superficie; in un senso più profondo indica, più in generale, le condizioni in virtù delle quali gli individui cooperano, collaborano, comunicano e si coordinano per realizzare i fini collettivi. Ora le condizioni di cooperazione tra gli individui non possono essere instaurate gratuitamente, è lo Stato che deve investire nella costruzione di un quadro politico di comunicazione, cooperazione e coordinazione. Il conflitto più distruttivo della modernità è quello tra il lavoro e il capitale: risolvere la questione sociale significa dunque instaurare le condizioni di cooperazione tra queste due forze storiche la cui contrapposizione ha marcato tutto il Ventesimo secolo. E' per questo che sia le rivoluzioni sia le controrivoluzioni della modernità industriale assumono come programma politico la cooperazione istituzionalizzata tra le classi sociali – pensiamo al corporativismo fascista, al socialismo nazista, al paternalismo interclassista franchista ecc.

(v) *garantire una governance della “modernità liquida”.*

Con il termine *modernità liquida* Z. Baumann indica la liquefazione, sotto la spinta della rivoluzione industriale, delle strutture permanenti, vincolate ad un luogo e ad un tempo. Questa liquefazione trasforma il mondo in un orizzonte aperto di possibilità che si offrono alla libera scelta di individui, i quali si mobilitano, si trasferiscono, cambiano il loro status, si istruiscono, imparano nuovi mestieri, sviluppano le competenze ed abilità nuove per realizzare queste possibilità; lo Stato industriale moderno diventa così una *tecnopolis*, una società che deve rifondarsi sulla scelta libera e razionale degli individui.

La modernità liquida, la *tecnopolis* che i governi rappresentativi delle società industriali devono imparare a governare politicamente ha tre dimensioni costitutive. In primo luogo la *tecnologia*, ovvero l'efficienza dei mezzi per realizzare i propri scopi; in secondo luogo la *riflessività*, ovvero la capacità di osservare e valutare le proprie scelte per giustificarle in termini di valori davanti al “tribunale della ragione”; in terzo luogo il predominio *dell'azione elettiva* su *quella prescrittiva*: con questo termine G. Germani (ad esempio 1971, 1975) ha indicato quel tratto costitutivo della modernità che consiste nella possibilità degli individui di scegliere il corso da dare alle proprie azioni, senza dover conformarsi ad uno schema predeterminato dalla tradizione o dalla natura. La modernizzazione consiste nella progressiva espansione della *scelta*, ovvero nell'incessante crescita delle opzioni tra cui l'individuo può scegliere secondo il suo giudizio.

4. Interazione mediata

La nascita dell'interazione mediata indica la diffusione dei media in un senso molto vasto – tutto ciò che permette agli uomini di interagire a distanza, senza condividere il luogo e il tempo in un'interazione faccia a faccia; la conseguenza del predominio dell'interazione mediata è la *trascendenza del luogo*, il fatto, cioè, che la nostra identità dipende ormai in una misura minima dalla nostra collocazione nello spazio, dal luogo dove viviamo; ogni luogo è inserito ormai nella rete di interazione mediata. Lo stesso vale per le imprese – non conta “dove” ma

“che cosa”, tutte le imprese che producono le auto appartengono allo stesso sistema senza alcun riguardo al luogo dove sono situate;

5. Mondo bipolare

Il sistema internazionale basato sull'equilibrio tra i grandi Stati nazionali europei ha portato alla catastrofe della seconda guerra mondiale; in virtù della sconfitta della Germania ad opera dell'Unione sovietica e degli USA, si forma un mondo bipolare, dominato, cioè, da due superpotenze vincitrici della seconda guerra mondiale diventate poi le potenze nucleari; Gli USA e l'Unione sovietica erano gli unici due Stati sovrani nel senso di essere capaci di difendersi dall'aggressione di ogni altro Stato; tutti gli altri Stati nazionali debbono integrarsi, per garantirsi la sicurezza, in uno dei blocchi militar-ideologici in cui il mondo si divide (o, eventualmente, rimanere neutrali con il loro consenso); la collocazione in un blocco del sistema bipolare costituisce un limite assoluto alla sovranità degli Stati - il passaggio da un blocco all'altro di uno Stato sposterebbe a favore del nemico l'equilibrio del terrore e questo sarebbe una ragione sufficiente per iniziare la guerra nucleare;

6. La post-industrializzazione: una discontinuità nella storia del capitalismo industriale

La competizione militar-ideologica-tecnica tra i due blocchi ha accelerato lo sviluppo industriale fino a generare nella storia della società industriale dei mutamenti talmente profondi da indurre molti studiosi a parlare della *fine della società industriale*; i sociologi introducono concetti nuovi per cogliere questa nuova era nella storia del capitalismo, questa radicale discontinuità che si è aperta nella storia della modernità industriale - come ad esempio “società postindustriale” di Daniel Bell (1973), come “società dell'abbondanza” o “Nuovo stato industriale” dell'economista Kenneth Galbraith (1964, 1969) o “L'era della discontinuità” di Peter Drucker (1970), “Rivoluzione silenziosa” di Inglehart (1970) e molti altri. I suoi indicatori vertono anzitutto sulla crescente importanza che il capitale umano, la conoscenza e le qualità specificamente umane come inventività acquisiscono ora per lo sviluppo economico – gli investimenti nella ricerca sono i più produttivi;

(i) il problema essenziale non è più la produzione dei beni scarsi, ma la vendita dei beni superflui – nasce la società dell'abbondanza, il sistema si ri-orienta alla stabilità, nasce la tecnostuttura che include anche i sindacati;

(ii) è in corso una rivoluzione silenziosa che porta ad un mutamento profondo di valori nei paesi industriali: dai valori determinati dalla paura della scarsità, dal rispetto dell'autorità e dall'orientamento al successo verso i valori postmoderni e postmaterialisti fondati sulla ricerca del senso, antiautoritari e volti alla massimizzazione del benessere.

Possiamo riassumere quest'evoluzione in questi quattro punti-chiave:

(a) il sistema produttivo si basa ora sull'automatizzazione, chemizzazione e sulla valorizzazione del fattore umano in tutti i campi (possiamo parlare di una *riumanizzazione* del lavoro rispetto alla disumanizzazione del lavoro denunciata dall'inizio dell'era industriale da tanti critici come aspetto esistenzialmente insostenibile della società industriale);

(b) l'investimento più produttivo è ora l'investimento nell'uomo, nella formazione del capitale umano, per cui il lavoro umano semplice deve essere sostituito da un uso molto più efficiente delle risorse umane, questo è la nuova condizione della crescita economica e dello sviluppo nell'era postindustriale;

(c) per rendere possibile l'applicazione della scienza in tutti gli ambiti della società (la terza rivoluzione industriale, *knowledge based society*), lo Stato deve investire nello sviluppo dei settori che stimolano la crescita del capitale umano che consta anzitutto di intelligenza e di creatività;

(d) la nuova centralità del terzo settore – servizi, educazione, ricerca – ha per conseguenza la formazione di una nuova classe media che diventa classe egemone del sistema industriale, la conflittualità tra il capitale e il lavoro si indebolisce decisamente.

7. Globalizzazione

Possiamo considerare il processo di globalizzazione in tutte le diverse accezioni come l'accelerazione della postindustrializzazione, provocata dalla fine del mondo bipolare – semplificando si potrebbe dire che la postindustrializzazione nel mondo postbipolare si chiama globalizzazione. La dissoluzione del mondo bipolare ha avuto per conseguenza un indebolimento degli Stati nazionali e una radicale *deregulation* economica, che ha esteso la competizione su tutti i paesi industrializzati, aumentato la mobilità dei capitali e intensificato il processo di planetarizzazione dei mercati competitivi. Ha aumentato inoltre la domanda di flessibilità a tutti i livelli - flessibilità del mercato di lavoro, della conoscenza, degli atteggiamenti, della comunicazione. Ha inoltre ridotto gli Stati nazionali a meri apparati di sostegno che servono solo a garantire l'ordine, il basso costo del lavoro e i bassi costi ecologici per le imprese multinazionali che investono nel territorio sotto il loro controllo. L'abbattimento della pressione fiscale da parte dello Stato diventa uno degli slogan centrali della "globalizzazione dei mercati". Una questione decisiva della globalizzazione riguarda la supremazia americana sul mondo – è l'inizio di un mondo unipolare o si tratta invece di un momento unipolare destinato ad essere superato presto dall'evoluzione internazionale?

Il nucleo nascosto della globalizzazione è il processo che chiamo "planetarizzazione" ovvero la progressiva dissoluzione dei confini tra la natura, la società, la tecnologia, la cultura; nasce un ambiente postmoderno fatto di "collettivi" (cf. Latour) in cui le possibilità specificamente umane di cooperare e di formare comunità sono strettamente legate agli oggetti prodotti dalla tecnologia.

In ogni caso la società mondiale del rischio – di quello ambientale, morale, sociale e politico - è la fase finale della globalizzazione.

I *processi macrostrutturali* che abbiamo brevemente descritto sono delle opportunità e delle minacce insieme che sollevano grandi questioni di (s)fondo, ovvero questioni cui possiamo rispondere solamente a condizione di problematizzare la storicità di una società, ovvero il modo in cui si rappresenta come *una* società. Queste questioni attengono alla modernizzazione, alla storia dei valori e della coscienza collettiva delle società industriali.

3. Governare la grande trasformazione: le scienze umane

Le scienze umane sono un apparato culturale

L'egemonia planetaria della civiltà occidentale ha tre pilastri: la *rivoluzione industriale*, lo *spazio pubblico aperto* e le *scienze umane*. L'istituzionalizzazione delle scienze umane, ovvero delle "humanities" nello spazio pubblico e nel sistema scolastico degli stati nazionali industriali ha reso possibile l'affermarsi della coscienza critica collettiva, che ha reso possibile una "ri-appropriazione riflessiva delle tradizioni" da parte delle masse.

Nel processo di modernizzazione e nella ricerca dei modi di governarla svolgono un ruolo fondamentale le scienze umane, cui i movimenti politici attingono la loro legittimità. Possiamo concepirle come teorie, narrazioni e storie, la cui circolazione nello spazio pubblico compensa l'obliterazione delle tradizioni, che è la conseguenza principale dei quattro grandi processi della modernità industriale - dell'espansione tecnologica, della mobilità, dell'accresciuta mobilità che ne consegue, della massificazione e della secolarizzazione. Questi quattro grandi sviluppi sottraggono al potere della tradizione i settori sempre più vasti del mondo della vita, per rimetterli alla libera scelta degli individui - mi riferisco alla scelta della professione fino alla scelta della religione o persino del sesso o dei geni che dovrebbero governare la nostra identità biologica. La libera scelta richiede una definizione razionale e legittima dei criteri di scelta; le scienze umane cercano di elaborare e di legittimare i criteri che guidano gli individui nel compiere le loro scelte. Sostituendo le tradizioni, svuotate e frammentate, le scienze umane generano nello spazio pubblico forme di *sensibilità* che ci rendono attenti ad aspetti minacciosi dello sviluppo, propongono punti di *orientamento*, definiscono valori e settori del mondo da *conservare* e raccontano, spiegandole razionalmente, le *conversioni* di massa a valori nuovi (un tratto tipico della società democratica di massa caratterizzata da veloci e profonde trasformazioni del gusto e degli stili di vita). Le tradizioni hanno perso il potere di guidarci nella complessità moderna, le scienze umane ricostituiscono la comprensibilità del mondo che i processi macrostrutturali della modernità hanno cambiato radicalmente.

Le scienze umane sono anzitutto un *apparato culturale*. Il termine "apparato culturale" è stato introdotto da Wright Mills (1959) per indicare il fatto che per la maggior parte di ciò che gli uomini moderni chiamano "fatti reali, interpretazioni oggettive, conoscenze sicure, informazioni credibili", dipendono dai punti di osservazione istituzionalizzati, dai centri di elaborazione autorizzati, dalle interpretazioni autorevoli, dai depositi di informazioni che, nel loro insieme, costituiscono l' "apparato culturale".

"Questo apparato si compone di tutte le organizzazioni e gli ambienti, in cui si produce il lavoro artistico, intellettuale e scientifico, e dei mezzi con i quali tale lavoro è reso disponibile a circoli, pubblico e masse. E' nell'apparato culturale che si producono e si diffondono l'arte, la scienza e la cultura, le attività ricreative e l'informazione. Esso dispone di un complesso elaborato di istituzioni: scuole e teatri, giornali e uffici del censo, studi, laboratori ecc.," (Wright Mills, 1971, 24-25).

Le scienze umane sono un apparato culturale che

- (i) produce e garantisce la circolazione nello spazio pubblico dei testi e discorsi che mettono in luce le minacce provocate dallo sviluppo patologico della civiltà industriale di massa;
- (ii) cerca di proporre, a chi aspira alla direzione della società, risposte razionali al disordine che l'industrializzazione provoca in tutte le società.

Le scienze umane sono un *apparato culturale* di fondamentale importanza negli Stati industriali. Esso comprende centri di ricerche, cattedre universitarie, pubblicazioni specializzate, legami con i media, specificamente con la "grande stampa", istituzioni come ISTAT (Istituto statistico italiano) specializzate nelle descrizioni empiriche della società ecc. Questi apparati realizzano un progetto essenziale della modernità che possiamo riassumere nella formula "transizione dalla *continuità irriflessa* delle tradizioni all'*appropriazione riflessiva* dei loro contenuti". Il termine *continuità irriflessa della tradizione* indica semplicemente il riprodursi di una tradizione nel tempo, senza cambiamenti motivati dalla riflessione critica su questa tradizione stessa da parte di coloro che vi appartengono. Il termine *appropriazione riflessiva* si riferisce invece alla trasformazione che le tradizioni subiscono in conseguenza della esposizione

alla coscienza critica che ne prendono i loro portatori; questa coscienza critica, e la conseguente *appropriazione riflessiva* del contenuto delle tradizioni, sarebbero impossibili senza l'esperienza della frammentazione, obliterazione e "bastardizzazione" delle tradizioni in conseguenza della "grande trasformazione" (cf. K. Polanyi 1974) apportata dalla rivoluzione industriale.

Le scienze umane esprimono l'aspirazione centrale della modernità, quella cioè, di sottomettere i processi di crescita in tutti i settori della società alla direzione razionale, legittimata da un consenso dei cittadini che si forma nello spazio pubblico attraverso una comunicazione libera da dominio.

Possiamo considerarle come

(i) l'insieme di testi e di pratiche discorsive ad essi legate, mediante le quali viene esercitata la protesta democratica "alfabetizzata" nel senso metaforico, ovvero da parte della gente capace di fondare le proprie proteste su una critica teorica del sistema, il che è un effetto dell'istruzione diffusa nel processo di nazionalizzazione delle masse;

(ii) l'insieme di testi e di pratiche discorsive ad essi legate che rendono la società consapevole del fatto che il sistema è sottoposto a proteste, e che, quando queste proteste sono percepite da una parte rilevante della popolazione come "giuste e teoricamente fondate", formano *una questione di (s)fondo* cui non si può rispondere senza "cambiare la società", ovvero l'egemonia politica.

Scienze umane: dai pregiudizi ai giudizi

Una caratteristica costitutiva delle scienze umane è l'incerto confine tra il concetto e il preconetto, tra il giudizio e il pregiudizio, tra la valutazione e la descrizione. La parola "classe" ad esempio esprime un concetto o un preconetto? E la parola "flessibilità" è un concetto o un programma politico? E la parola "individualismo"? Non si può mai liberare del tutto la terminologia delle scienze umane dai pregiudizi delle comunità cui gli scienziati che l'hanno inventata appartengono. I concetti elaborati e diffusi nello spazio pubblico dalle scienze umane sono condizionati dai valori ed interessi che ci sono stati trasmessi dalle tradizioni, dalla nostra comunità di vita, dal passato, dalle nostre relazioni sociali, dai gruppi all'interno dei quali ci siamo formati.

Lo sforzo di emancipare i concetti che usano le scienze umane dai pregiudizi che necessariamente contengono, non deve però essere inteso come una volontà di evadere semplicemente dai concetti inquinati da pregiudizi verso i concetti "spregiudicati", epurati, neutrali. Può consistere solamente in un dialogo con i pregiudizi impliciti nei concetti che le scienze umane elaborano; dialogare con i propri pregiudizi significa comunque essere in grado di *esplicitarne* il contenuto implicito, di smascherare gli interessi particolari che promuovono i valori pretesi universali, di denunciare i privilegi che l'ordine sociale garantisce a certi gruppi, di mettere in luce servitù e asimmetrie camuffate. Questa arte di dialogare con i propri pregiudizi si chiama "ermeneutica" ovvero l'arte dell'interpretazione.

Essa si fonda su questi quattro principi:

(i) *ogni descrizione è sempre anche una prescrizione* (contiene una morale);

(ii) *ogni giudizio è sempre anche un pregiudizio* (contiene una storia) e ogni concetto è anche un preconetto (si fonda su un interesse);

(iii) ogni rappresentante rappresenta, oltre a ciò di cui è rappresentante, anche se stesso (ha una costituzione storica, biologica, fisica);

(iv) ogni norma universale è anche uno strumento di dominio al servizio di un gruppo particolare di attori (contiene un privilegio).

Per concludere: le scienze umane in generale e la moderna sociologia in particolare sono delle discipline sorte prevalentemente come riflessione sulle minacce legate all'evoluzione della civiltà industriale. I concetti elaborati dalle scienze umane diventavano progetti di intervento sostenuti dai movimenti di massa e adottati in diverse forme dai partiti politici alla ricerca delle maggioranze.

4. Dal Catechismo degli industriali al Manifesto comunista

Presento ora una rassegna delle più influenti interpretazioni del mutamento, proposte dalle scienze umane nelle diverse fasi della rivoluzione industriale. Possiamo considerarle come *questioni di (s)fondo* della modernità industriale. Il politico che vuole legittimare i propri progetti politici deve far ricorso alle idee e ai modi di argomentazione che le scienze umane hanno accreditato nello spazio pubblico.

Si tratta di questioni di (s)fondo che formano una rete di “discorsi politici” sulla modernità industriale cui deve far ricorso ogni partito politico per negoziare, all'interno della società alla cui direzione aspira, lo *status* di “rilevanza e universalità” per le istanze che promuove. Questa negoziazione richiede una competenza discorsiva (o comunicativa) che consiste anzitutto nel ricorso legittimo - che soddisfa, cioè, i criteri pubblici - alle questioni di (s)fondo e ai concetti elaborati e diffusi dalle scienze umane - ad esempio lotta di classe, uomo di massa, progresso sociale, famiglia, identità nazionale, valori morali, giustizia, rischio ambientale ecc.

Ecco una breve rassegna delle *questioni di (s)fondo* elaborate dalle scienze umane nel corso di questi ultimi due secoli in risposta allo sviluppo.

Il Manifesto comunista: il capitalismo contiene contraddizioni terminali?

Indico con la formula “epoca dei catechismi e dei manifesti” l'insieme di testi che cominciano a circolare nella prima metà del 800', e che portano nel titolo la parola “catechismo” o “manifesto” (che non è, in questo senso, che una variante moderna della “rivelazione”). Durante la rivoluzione francese vengono pubblicati, ad esempio, diversi “catéchisme du citoyen”, più tardi esce il celebre *Catechismo degli industriali* di S. Simon (1823), il filosofo dell'utilitarismo Jeremy Bentham prepara un *Catechismo del popolo* di (1836), nel 1852 esce il *Catechismo positivo* di Comte. Il più influente di questi testi, il *Manifesto comunista* di Marx e Engels del 1848, è stato concepito da Engels nell'1847 sotto il titolo “Catechismo dei comunisti”. Tutti questi testi diffondono l'idea che il governo della società industriale deve essere rifondato su nuove basi morali e scientifiche; l'industrializzazione deve essere governata a partire da un sapere nuovo, rivoluzionario, scientifico, messo a disposizione di tutti dallo Stato illuminato, mediante una rivoluzione basata sull'educazione scientifica delle masse.

Le interpretazioni “catechistiche” della modernità sollevarono una *questione di (s)fondo* che continua a riproporsi nelle società industriali avanzate. Essa può essere formulata in questo modo: “Come conciliare il mutamento continuo, innescato dalla rivoluzione industriale, con il bisogno dell'ordine sociale stabile”?

Il “Manifesto dei comunisti” è il testo più importante di quest'epoca dei catechismi e del manifesti. Il capitalismo vi viene definito come un sistema destinato all'autodistruzione in

quanto contiene in sé una contraddizione che può essere risolta solamente per mezzo di una rivoluzione violenta: si tratta della contraddizione tra le forze produttive universalistiche e i rapporti di produzione particolaristici, basati sulla proprietà privata. Il proletariato ha una funzione storica, quella cioè di riscattare l'umanità, di liberare il lavoro dalla soggezione alla proprietà privata. L'operaio non riconosce nei prodotti del suo lavoro se stesso, le sue capacità, in quanto questi prodotti assumono la forma di merce; il mondo di merci è alienato, l'uomo non riconosce nella sua logica distorta le proprie forze, si fa soggiogare dai suoi prodotti.

"Durante il suo dominio di classe, di appena un secolo, la borghesia ha creato delle forze produttive molto più numerose e importanti di quanto non avessero mai fatto tutte insieme le generazioni passate. Soggiogamento delle forze naturali, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, apertura dei fiumi alla navigazione, intere popolazioni sorte quasi per incanto dal suolo - quale dei secoli passati poteva immaginare che tali forze produttive fossero celate nel grembo del lavoro sociale?"

Il capitalismo borghese consiste nella costante espansione del mercato economico nelle aree che non possono essere controllate da nessuno Stato o autorità politica. Far corrispondere un sistema politico al mercato che trascende tutti i confini è il problema che il capitalismo non sa risolvere.

Se proiettiamo la speculazione marxiana su un piano più empirico, giungiamo a queste tre tesi sull'evoluzione della società moderna.

1. La proprietà dei mezzi di produzione è la forma di controllo sociale da cui dipende ogni potere nella società: lo stato è soltanto "un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese". Lo Stato e la sua sovranità è il prodotto della lotta di classe, l'abolizione dello Stato borghese, di questo comitato d'affari della borghesia, renderà lo Stato inutile in quanto residuo dell'antagonismo delle classi superato dalla storia.

2. La nostra epoca, l'epoca borghese, si distingue tuttavia, perché ha semplificato gli antagonismi di classe. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte: borghesia e proletariato." Queste due classi nuove poco a poco assorbono le altre classi, distruggendo tutte le classi intermedie: la classe dei grandi capitalisti che possiedono tutti i mezzi di produzione e la classe di coloro "che non posseggono niente, i quali sono costretti a vendere il loro lavoro ai borghesi per ricevere, in cambio del lavoro, i mezzi di sostentamento per la loro esistenza".

3. La legge ferrea dei salari che legittima il rifiuto comunista di ogni riformismo sostiene che il prezzo del lavoro, cioè le condizioni alle quali l'operaio sarà costretto a vendere il proprio lavoro, è strettamente determinato dal costo di riproduzione della forza-lavoro: "le spese di produzione del lavoro consistono precisamente nella quantità di mezzi di sostentamento che sono necessari per mettere i lavoratori in grado di mantenere la propria capacità al lavoro e per impedire alla classe operaia di estinguersi. Il lavoratore non percepirà, dunque, per il suo lavoro, più di quanto sia necessario a questo scopo. Il prezzo del lavoro, ovvero il salario, sarà quindi il minimo necessario per il suo sostentamento" (Engels, Il catechismo dei comunisti).

La smentita storica di queste previsioni costituisce un aspetto significativo della tradizione sociologica, la sovversione storica di queste previsioni perentorie ne rappresentano una parte importante.

In primo luogo, Marx sottovaluta gli effetti della pluralità dei poteri in una società democratica dove la divisione dei poteri e la libertà di associazione sono dei principi rispettati. Nel quadro della divisione dei poteri ad esempio il potere giudiziario riesce a limitare efficacemente il potere economico e questo vale anche per le varie associazioni dei consumatori, dei produttori, degli inquilini, tutte capaci di promuovere delle azioni collettive incisive.

La previsione di Marx non è smentita solamente dal fatto che la pluralità dei poteri negli Stati democratici ha conquistato un'autonomia rispetto agli interessi della borghesia garantendo

così alla politica la possibilità di realizzare progetti riformisti di grande importanza. La smentita sta anche nel fatto che la rivoluzione bolscevica stessa non ha eliminato lo Stato, ma al contrario, lo Stato socialista è diventato strumento di repressione che il partito vittorioso ha usato per imporre il proprio potere su tutta la società. La storia del comunismo era una storia di oscillazione tra uno Stato onnipotente che si vede costretto a delle riforme che concedevano un po' di spazio alla società civile per re-imporre poi di nuovo un controllo illimitato. La storia del comunismo oscillava, metaforicamente parlando, tra Breznev e Chruscev fino a che lo Stato non crollasse.

Lo Stato democratico si è mostrato più aperto di quanto Marx non avesse previsto. La legge garantita dallo Stato, la capacità di regolare e promuovere meccanismi di soluzione dei conflitti era più efficace.

Il concetto deficitario di Stato ha avuto conseguenze negative sullo sviluppo del marxismo, la prima delle quali è l'incapacità di vedere nello Stato un'istituzione capace di governare l'economia, di introdurre nel sistema i vincoli ispirati ai valori di giustizia sociale, di uguaglianza e di partecipazione.

In secondo luogo la stratificazione sociale della società industriale avanzata non si è sviluppata secondo lo schema antagonista di Marx. La conoscenza specializzata quale asse su cui si articola la crescita economica della società industriale avanzata è diventata pure un'importante risorsa della mobilità sociale, del passaggio di massa degli individui dalla classe operaia a quella media. Nella società postindustriale il problema chiave è quello di organizzare la scienza, promuovere l'istruzione e questo modifica tutta la società, perché la conoscenza è un bene pubblico di tipo particolare la cui produzione efficiente è possibile solo a condizione che la società si democratizzi nel suo complesso, che si investa nei beni pubblici e che la politica diventi sensibile ai bisogni più complessi che sono quelli legati alla scarsità.

In terzo luogo, la società capitalista è diventata una società dei consumi, il che smentisce la teoria pessimista sulla legge ferrea dei salari. I salari crescono, si diffonde il benessere, la *qualità* della vita diventa un problema più importante del *livello* della vita. La tesi marxista è in sostanza una polemica contro le prospettive dal riformismo – la condizione operaia non può essere modificata attraverso le riforme perché vale la legge ferrea dei salari. Al contrario il secolo ventesimo è un secolo del riformismo, il successo dei partiti della sinistra riformista ha contribuito in modo decisivo alla sopravvivenza e al rafforzamento del capitalismo democratico.

Le *questioni di (s)fondo* legate al marxismo sono comunque risorse discorsive fondamentali nello spazio pubblico degli Stati industriali. Il grande successo del “discorso marxista” dipendeva dal fatto che chiaramente definiva il capitalismo:

(1) come una *totalità* descrivibile razionalmente (anche se bisognava ricorrere alla “ragione dialettica” capace di scoprire all'interno di questa totalità delle contraddizioni che non possono essere risolte all'interno del capitalismo stesso);

(2) come dominio di un *soggetto* storico che è classe borghese, contrastata da un antagonista destinato a prevalere nel futuro dopo una lotta epica ed eroica – la classe operaia;

(3) come una *forma* dominante, la forma merce, che si espande senza sosta subordinando tutti i mondi storici alla sua logica;

(4) come una tensione tra la *struttura*, la base materiale di produzione e la *sovrastruttura*, ovvero i valori, ideologie, opere d'arte che costituiscono una riflessione più o meno deformata di questa base materiale;

(5) come una totalità *in divenire* le cui leggi di sviluppo sono indipendenti dalle intenzioni e dalle psicologie individuali. (cf. Lefebvre, 1979, 89-80).

(6) proponeva un linguaggio che non solamente descrive ma permette di incidere nella realtà – la logica svelata della totalità, delle sue contraddizioni, diventa una forza storica di cambiamento;

Questa descrizione del capitalismo è in realtà una possente narrazione al centro della cui trama sta un eroe – proletariato – che combatte un nemico potente – la borghesia; vi è anche un velo di menzogna che bisogna strappare – la forma merce, la mercificazione del mondo umano - e un *happy end* – il comunismo.

5. L'idea di comunità e i movimenti politici del Ventesimo secolo

Comunità/ società/ collettivo

Il sociologo americano Robert Nisbet attribuisce alla categoria di *comunità* un peso decisivo nella “tradizione sociologica occidentale” (1977, 67):

“Il concetto di comunità assume, nel diciannovesimo secolo, la stessa importanza fondamentale che aveva assunto il concetto di contratto nell’Età della Ragione. ..La parola ... include tutte le forme di rapporti caratterizzati da un alto grado di intimità personale, profondità emotiva, impegno morale, coesione sociale e continuità nel tempo. La comunità è fondata sull’uomo concepito nella sua completezza piuttosto che sull’uno o sull’altro dei singoli ruoli che egli si trova ad interpretare nell’ambito dell’ordine sociale; (...) Fondamentale per la forza del vincolo comunitario è l’antitesi reale o immaginaria (...) con i rapporti non-comunitari di competizione o conflitto, profitto o consenso contrattuale.”

La versione più influente della critica della modernità fondata sul concetto di comunità fu elaborata da Ferdinand Toennies nel 1886 nel libro intitolato *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società*). Egli interpreta la modernità come un’epoca caratterizzata dalla “perdita della comunità”. La modernità europea consiste, secondo questa visione drammatica, nel prevalere progressivo (o rivoluzionario) della società sulla comunità in tutte le sfere della vita collettiva. Gli appartenenti alla comunità non sono legati l’uno all’altro dal valore delle cose, queste possono avere un valore solamente simbolico come ad esempio nel "dono", possono esprimere il nostro amore per l’altro; gli appartenenti alla società sono uniti al contrario esclusivamente dal vantaggio, ricavato dallo scambio reciproco di valori materiali.

"La società ... viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'una rispetto all'altra ... e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze interne. Qui ci appare il quadro generale della "società borghese" o "società di scambio", di cui l'economia politica cerca di riconoscere la natura ... Al contrario, la comunità come vincolo del sangue è in primo luogo un rapporto tra i corpi, che si esprime quindi in atti e in parole, mentre è di natura secondaria la relazione comune con oggetti che non vengono tanto scambiati quanto posseduti e goduti in comune. Inoltre la società, nel senso che possiamo chiamare morale, è interamente condizionata anche dalle connessioni con lo Stato ..." (Toennies, 1963, p. 96).

Nell’introduzione al suo trattato Toennies scrive che la comunità è un’associazione “reale e organica”, mentre la società è un’associazione “ideale e meccanica”. Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva, viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo, l’alienazione.

“Così pure gli sposi sanno bene di entrare col matrimonio in una completa comunità di vita (*communio totius vitae*); una società di vita sarebbe una contraddizione in termini (...) Comunità di lingua, di costume, di fede – ma società di profitto, di viaggio, delle scienze (...) La comunità è antica, mentre la società è nuova, come cosa e come nome (...) La comunità è la convivenza durevole e genuina, la società è soltanto una convivenza passeggera e apparente. E quindi coerente che la comunità debba essere

intesa come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico” (1963, 46-47).

La *Lebensgemeinschaft*, ovvero “la comunità di vita come organismo vivente“, è diventata comunque da tempo una *Lebensgesellschaft*, ovvero una società di vita, una *biosocietà*, dove i processi di riproduzione e di protezione della vita sono governati da norme molto astratte (pensiamo alla procreazione assistita) o addirittura, seppur in casi ancora piuttosto estremi, dalle leggi di mercato. L’espressione *biosocietà* significa anzitutto l’ingresso dei processi di riproduzione, di manipolazione, di allevamento nel senso più generale degli esseri umani nei calcoli e nei meccanismi del mercato, del potere deliberativo e giuridico. Da tempo circola nei media il termine *biopolitica* che indica il fatto che al centro della politica contemporanea si colloca la questione della “conservazione” e della “sicurezza biologica della vita” – pensiamo ad esempio alla protezione dell’ambiente, ai patti internazionali che dovrebbero impedire cambiamenti climatici devastanti, le legislazioni sulla clonazione, sulle manipolazioni genetiche in generale o le politiche che mirano a privatizzare una risorsa primaria come è acqua.

Nel film *Artificial Intelligence* di Steve Spielberg, un bambino-robot capace di esprimere sentimenti cerca la Fata Turchina, per diventare un bambino vero. Nel film è una scena particolarmente istruttiva: gli umani, per ribadire la differenza tra la carne, la vita autentica ed i *mecca*, i robot, organizzano le Fiere della Carne dove distruggono i *mecca* in scena in modo rituale per celebrare “noi che siamo vivi”. E’ un impegno per il futuro dell’umanità viva che si libera dalle “cose artificiali”. Il bambino-robot David viene presentato in scena da un predicatore che mette gli spettatori in guardia contro “questo pupazzo che simula la vita per sostituire i *mecca* ai bambini veri e questo è “un attacco alla dignità umana, la più grande menzogna” il cui scopo è quello di “carpire ai vivi autentici i loro sentimenti”. Il piccolo David però prega per la sua vita, il pubblico ne rimane impressionato e gridando “è un bambino, i *mecca* non pregano per la loro vita” il predicatore viene cacciato dalla scena a sassate. Ecco quanto è fragile il confine tra la comunità umana e i robot che dovrebbero essere solamente al servizio degli uomini. La società in cui viviamo è da tempo un collettivo – un assemblaggio fatto di cose, di umani, di non umani, di robot che bisogna rappresentare ed integrare. Un messaggio importante di questa scena consiste nel situare il confine tra l’umano e non umano nella comunicazione – è un certo modo di comunicare (pregare per la vita, avere una relazione riflessiva con se stesso) che definisce la comunità degli umani.

L’uso politico della nostalgia della comunità nel secolo degli estremi

La dicotomia *comunità - società* ha guadagnato, prima, durante e dopo la prima guerra mondiale, un’attualità politica eccezionale, come confermano le espressioni come “compagno”, *Genossen*, “camerata”, “fratello”, tutte animate da un appello esplicito al sentimento comunitario. Una nostalgia della comunità, e il progetto di una ricostruzione della società basata sul recupero dei “valori comunitari”, è contenuta implicitamente in tutti i concetti, mediante cui “cerchiamo di cogliere criticamente” le conseguenze sociali e morali della modernità industriale – ad esempio la massificazione, il consumismo, l’omologazione, l’agire comunicativo libero da dominio, ivi inclusa la celebre discussione tra i *comunitarians* e i *liberals* negli USA sul rapporto tra le norme morali e l’integrazione nella comunità.

La storia della società industriale in questi ultimi due secoli dimostra che la società, per rimanere democratica, deve recuperare la sua dimensione comunitaria costituendo uno Stato sociale che si incarica di “essere solidale” con i deboli compensando così gli effetti antisociali del mercato economico non è che un sostituto funzionale della comunità. Il secolo Ventesimo è stato marchiato dal bisogno di “ricostruire la comunità” in modo indelebile – l’espressione “secolo degli estremi” usata per indicare la sua caratteristica predominante si riferisce anzitutto alle frustrazioni provocate nelle masse da questo bisogno.

Il fatto che su tutti i giornali europei la rivolta delle periferie che ha sconvolto Parigi nell'autunno 2005, veniva interpretata come conseguenza della "perdita della comunità", dimostra in modo convincente che il concetto di comunità è un "archetipo politico" della modernità industriale - pensiamo alle prime pagine dei giornali più importanti che portavano i titoli come "una generazione di disintegrati", "le *banlieues* sono i luoghi della non appartenenza", "nei giovani bisogna risvegliare il sentimento di appartenenza ad una nazione" ecc.

La *questione di (s)fondo* legata alla teoria di Toennies investe anzitutto i limiti dell'universalismo: fino a che punto la verità, la giustizia, il diritto, il bene sono la *nostra* verità, la *nostra* giustizia, i *nostri* diritti, il *nostro* bene, ovvero quale rapporto vi è tra i limiti storici della nostra comunità e la nostra pretesa di imporre i *nostri* diritti e le *nostre* visioni del mondo come "umane", ovvero universalmente valide. Il richiamo all'ideale di comunità è una risorsa di mobilitazione politica nelle società moderne, un archetipo di lotta per la legittimità.

La dicotomia comunità-società nella sociologia contemporanea

Il sociologo americano T. Parsons (1965) reinterpreta, dopo la Seconda guerra mondiale, la dicotomia "comunità - società" in termini di poli di un dilemma, implicito in ogni sistema sociale, che ogni attore deve imparare a risolvere per poter integrarsi nella società cui appartiene. La dicotomia "comunità - società" assume così un significato nuovo: sono due corni di un dilemma sociale che si presenta ai membri di ogni tipo di collettività a diversi livelli ed in situazioni più comuni.

In primo luogo, ogni attore deve imparare a distinguere i ruoli sociali che richiedono

(i) l'atteggiamento di *neutralità affettiva* da quei ruoli che richiedono invece l'atteggiamento di *coinvolgimento affettivo*; e

(ii) a distinguere i ruoli basati sull'atteggiamento di *specificità* da quei ruoli che richiedono invece l'atteggiamento di *diffusività* - ad esempio il ruolo di vigile urbano da quello di amico: il primo richiede una relazione specifica mentre il secondo una relazione diffusa nel senso di investire tutti gli aspetti della vita.

In secondo luogo, bisogna imparare a distinguere i ruoli che richiedono

(i) la capacità di trattare gli altri in termini di *universalismo*, ovvero trattarli come tutti uguali, da quei ruoli che richiedono invece il *particolarismo*, ovvero la capacità di trattare gli altri come l'uno diverso dall'altro, irripetibile, unico; e inoltre

(ii) la capacità trattare gli altri in riferimento alla loro *prestazione*, ovvero in riferimento a ciò che sanno fare, o trattarli invece in riferimento alle loro *qualità ascritte*, ovvero in riferimento a ciò che sono per nascita. La tensione tra i poli di questi dilemmi è la sostanza della vita sociale.

Gli individui visti *universalisticamente* sono essenzialmente interscambiabili l'uno con l'altro. Se un vigile urbano ad esempio non dà le multe ai propri compaesani vuol dire che è particolaristico; se invece dà la multa anche al proprio fratello allora è universalistico. In un senso generale l'universalismo è la preconditione della efficienza di tutti i sistemi di selezione razionali.

I problemi della spaccatura normativa Nord/Sud in Italia ad esempio sono strettamente connessi con il grave deficit di *universalismo* che Banfield (1976) chiama *familismo amorale*, intendendo con quest'espressione un orientamento a conseguire il vantaggio per la famiglia (o comunità di "amici) al di là di ogni considerazione universalistica.

La ragione della ricezione entusiastica dell'opera di Toennies dopo la prima guerra mondiale era interamente dovuta alla retorica che legittimava il rovesciamento della prospettiva sulla modernità industriale: contro le autorità artificiali veniva esaltata l'autorità naturale, contro la grande città promiscua e bastarda la comunità di sangue, contro la libertà d'azione i vincoli di lealtà verso i propri consanguinei ecc. Il successo del nazismo e del comunismo nell'Europa centrale era dovuto al fatto che contenevano molti elementi di questa retorica "antimoderna".

Ecco un passo istruttivo dell'autobiografia di Hitler:

“Quell'aggregato meccanico di razze, quella mescolanza di slavi, boemi, polacchi, ungheresi, ruteni, serbi, croati, mi erano ogni giorno più odiosi, e soprattutto detestavo con tutta la forza del mio essere quei parassiti che prosperano in tutti i momenti critici dell'umanità: ebrei, ebrei dappertutto! La testa dell'Impero mi si mostrava come il frutto di un incesto ... Quanto più vivevo a Vienna, tanto più cresceva il mio odio contro quel magma di popoli stranieri che portava alla degenerazione l'antica capitale austriaca L'Austria non era altro che un vecchio mosaico dove il cemento che tiene insieme le diverse tessere si è asciugato e sgretolato ...”

Il richiamo all'ideale di comunità è una risorsa di mobilitazione politica nelle società moderne, un archetipo di lotta per la legittimità.

Le *questioni di (s)fondo* legate alla dicotomia comunità – società si inquadrano in tre grandi contesti storici:

quello dell'identità e dell'integrazione,

quello dei movimenti collettivi e delle azioni collettive e

quello della ricerca dell'esperienza di senso.

Giorgio Gaber ha colto le questioni di (s)fondo legate a questi contesti in una delle sue canzoni più profonde *Canzone dell'appartenenza*. Egli dice che “L'appartenenza/non è lo sforzo di un civile stare insieme/non è il conforto di un normale voler bene/l'appartenenza/è avere gli altri dentro di sé. /L'appartenenza/è un'esigenza che si avverte a poco a poco/si fa più forte alla presenza di un nemico/di un obiettivo o di uno scopo./È quella forza che prepara/ al grande salto decisivo/che ferma i fiumi, sposta i monti/con lo slancio di quei magici momenti/in cui ti senti ancora vivo./Sarei certo di cambiare la mia vita/se potessi cominciare/a dire noi ...”

L'ultimo verso invoca la forza terapeutica insita nella comunità, la relazione tra la capacità di cambiare se stesso e l'integrazione nella comunità. La ricerca di senso è sempre legata alla comunità delle idee, dei discepoli e dei maestri, alla comprensione comune, alle scoperte ed esperienze comunicate. La comunità è la casa del senso.

Due motivi di attualità della dicotomia comunità-società

(i) dalla *biocomunità* alla *biosocietà*

La distinzione tra “comunità” e “società” si basa anzitutto sul monopolio che la comunità aveva, nella storia dell'Occidente, come luogo della riproduzione della vita (possiamo dire “comunità di vita” ma non “società di vita”, dice Toennies). E' un segno importante dell'epoca della globalizzazione tecno-economica che la comunità sta perdendo questo privilegio. Il potere politico sta diventando un *biopotere* che decide sui processi di riproduzione della vita, sulle modificazioni genetiche o sulla clonazione degli esseri umani.

La politica che oggi predomina è essenzialmente una biopolitica, per usare un termine fu introdotto da M. Foucault ed elaborato nel contesto italiano anzitutto da Giorgio Agamben. Nell'accezione di Foucault il concetto di biopolitica significa innanzitutto “l'ingresso della vita biologica nei calcoli e nei meccanismi del potere”; e G. Agamben ricorda che “l'assunzione della cura della vita dei cittadini da parte degli Stati moderni va di pari passo alla possibilità di autorizzarne lo sterminio. Con altrettanta fermezza, contro coloro che vorrebbero restaurare una chiara separazione fra vita e politica, *zoè* e *bios*, casa e città, si deve ricordare che una tale chiara distinzione non è forse mai esistita e che la politica occidentale nasce appunto dal difficile incrocio fra queste due realtà. E' a partire da questo terreno incerto, in cui il nostro privato corpo biologico è diventato indistinguibile dal nostro corpo politico, che dobbiamo provare a ripensare lo spazio politico dell'Occidente, a immaginare una vita che non sia più separabile dalla sua

forma politica”. Giorgio Agamben (1995) chiude il suo trattato *Homo sacer- il potere sovrano e la nuda vita* sostenendo che “la prestazione fondamentale del potere sovrano è la produzione della nuda vita come elemento politico originale e come soglia di articolazione fra natura e cultura, *zoé e bios*; il campo (*di concentramento*) e non la città è oggi il paradigma biopolitico dell’occidente”.

(ii) dalla comunità omogenea alla comunità pluralistica

La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, etniche, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i “diversi” - le linee di divisione s’irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante, chi è italiano deve essere cattolico, chi è Padano deve parlare il dialetto ecc.).

Giovanni Sartori pone la questione del rapporto tra l’universalismo democratico e le politiche d’integrazione degli “stranieri culturali” immigrati in questi termini:

“La domanda è: fino a che punto una tolleranza pluralistica si deve piegare non solo a stranieri culturali ma anche ad aperti e aggressivi nemici culturali? Insomma, può il pluralismo accettare la propria frantumazione, la rottura della comunità pluralistica?” (1997, 492).

La trasformazione dell’EU da un’alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una Costituzione europea e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente e universalistica, è la preconditione della capacità dei paesi europei di integrare gli “extra-comunitari” o gli “stranieri culturali” in comunità pluralistiche; e questo significa superare una lealtà comunitaria rigida e monologica che impone inflessibilmente che le linee divisorie “si sommino” in un quadro istituzionale che subordina la lealtà comunitaria alla lealtà incondizionata verso il contenuto politico della cittadinanza, definita dalla Costituzione, in virtù della quale solamente è possibile frantumare le linee divisorie sommate.

Anomia: le basi morali del (dis)ordine moderno

Durkheim (1893) introduce il concetto di *anomia* per tematizzare questo problema: la società verrebbe disintegrata dalla divisione del lavoro e dall’individualismo, se questa non fosse compensata da norme condivise - le parti di un tutto che non cooperano fanno precipitare il tutto in un’anarchia insostenibile. Infatti “se la divisione del lavoro non produce la solidarietà, è perché le relazioni degli organi non sono regolate, si trovano in uno stato di anomia.” Nella visione di Durkheim della società moderna, gli uomini sono sempre più dissimili l’uno dall’altro in quanto inseriti nei settori molto diversi l’uno dall’altro, ma questo processo di “crescente dissimilazione tra i settori specializzati” è compensato dalla coscienza sempre più responsabilizzante dell’interdipendenza reciproca.

In un articolo in cui, in un contesto esasperato dal processo Dreyfus, difendeva l’individualismo moderno contro le critiche cattoliche e reazionarie, Durkheim scrisse:

“Nella misura in cui le società divengono più vaste, si dispongono su più estesi territori, le tradizioni e le pratiche, per potersi piegare alla diversità delle situazioni e alla mobilità delle circostanze, sono obbligate a mantenersi in uno stato di

plasticità e di inconsistenza che non offre più forte resistenza alle variazioni individuali. Nello stesso tempo, in seguito a una divisione del lavoro più sviluppata, ogni spirito si trova indirizzato verso un punto differente dell'orizzonte, riflette un aspetto differente del mondo e, per conseguenza, il contenuto delle coscienze differisce da un soggetto all'altro. ***Ci si incammina a poco a poco verso uno stato, che è attualmente quasi raggiunto, in cui i membri di un medesimo gruppo sociale non avranno più nulla in comune fra loro eccetto la loro qualità d'uomo, gli attributi costitutivi della persona umana in generale.***"

Il concetto di anomia ha aperto una delle questioni di (s)fondo più urgenti ed attuali nelle società ad alta differenziazione funzionale – l'irresponsabilità dei settori specializzati verso il sistema, l'impossibilità di legittimare un limite alla crescita dei settori specializzati - che si manifesta, in tutta la sua minacciosa urgenza, sullo sfondo della crisi ambientale e sociale provocata dalla globalizzazione.

L'inchiesta svolta nel 2000 tra i sociologi per scoprire i testi più citati del XX secolo ha dimostrato che il concetto di anomia è un vero luogo comune della sociologia – il testo più citato della sociologia contemporanea era appunto il saggio intitolato *Struttura sociale e anomia* in cui R. K. Merton (1966, 209-257) dà dell'anomia un'interpretazione semplificata ma di grande efficacia per stimolare ricerche empiriche sulle tensioni provocate dall'anomia nella struttura sociale moderna.

Delle diverse definizioni che Durkheim ha dato dell'anomia per Merton è centrale quella che la definisce come limite legittimo alle aspirazioni individuali in quanto "un qualsiasi essere vivente non può essere felice né vivere se i suoi bisogni non sono in sufficiente rapporto con i suoi mezzi... I desideri illimitati sono per definizione insaziabili... Se nulla li limita, superano sempre e all'infinito i mezzi di cui dispongono ..." (Durkheim, 1969, 300-301).

Il punto chiave dell'approccio di Merton sta nell'interpretare "il comportamento socialmente deviante come un prodotto della struttura sociale, tale e quale il comportamento conformista". La spinta alla devianza sociale è dovuta alla diseguale importanza che la struttura sociale ci induce ad assegnare ai suoi due elementi costitutivi – alle *mete* (gli obiettivi legittimi per tutti i membri della società, ciò per cui vale la pena di lottare, i fini validi) o alle *norme* (ovvero le regole che dobbiamo rispettare nella lotta per realizzare questi fini, le vie legittime al successo o i mezzi accettabili per perseguire i nostri scopi). Tra questi due elementi della struttura vi deve essere una coerenza, gli attori debbono investire affettivamente sviluppare un attaccamento a tutti e due i poli di questa dicotomia.

Nella cultura moderna, e nei processi di socializzazione ad essa legati, le mete invece vengono sopravvalutate; veniamo in continuazione esortati a raggiungere i nostri fini ad ogni costo, diventare qualcuno, avere successo, vincer al gioco non giocare secondo le regole. La devianza, la criminalità viene così prodotta dalla struttura sociale stessa, il criminale non è un disadattato ma al contrario uno che prende troppo sul serio i fini da perseguire nella società cui appartiene.

Citando lo slogan del miliardario americano Carnegie "Di a te stesso che il tuo posto è in cima" Merton mostra che la struttura sociale americana espone ogni individuo alla tensione dovuta alla sopravvalutazione delle mete individuali, dei valori per il cui raggiungimento si è spinti a lottare e la sottovalutazione delle regole da rispettare in questa lotta per i propri valori.

"A quest'accentuazione positiva dell'obbligo di tenere fede a mete ambiziose, si accoppia una accentuazione della condanna di coloro che rinunciano alle loro ambizioni. Gli Americani sono ammoniti: "non essere un disertore", perché nel dizionario della cultura americana come nel lessico della gioventù "non esiste una parola come *insuccesso*". Il manifesto culturale è chiaro; non si deve rinunciare, non si deve smettere di lottare, non si devono volere mete minime; "non l'insuccesso, ma le aspirazioni meschine sono un delitto".

A questo modo, la cultura impone l'accettazione di tre assiomi culturali: primo, tutti dovrebbero tendere alle stesse mete ambiziose, dal momento che esse sono

aperte a tutti; secondo, l'apparente insuccesso del momento è solo una tappa intermedia verso il successo finale; e, terzo, il vero insuccesso consiste nell'abbassare le proprie ambizioni e nel rinunciarvi.

Sulla stessa filosofia si fonda una recente pubblicità di ADIDAS. Sotto la foto di Muhamad Ali leggiamo: "Impossibile non esiste: impossibile è solo una parola che usano gli uomini piccoli che credono che sia per loro più facile vivere in un mondo dove solo riceveranno"

La struttura sociale moderna è squilibrata a favore del successo individuale per cui favorisce la socializzazione individualistica, che spinge gli individui ad interiorizzare i valori da realizzare piuttosto che le vie "accettabili" a realizzarle, ovvero le norme, i limiti, le regole.

Il problema del limite legittimo da imporre ai propri bisogni è un problema di grande rilevanza nel contesto della società individualistica, dove si tende a giustificare i reati commessi per realizzare i bisogni, promossi dalla pubblicità a valori fondamentali della vita, come è ad esempio il successo o la ricchezza. Un aspetto particolarmente attuale del problema del limite è la crisi ecologica: come giustificare un limite alla crescita economica legittimato dal rispetto dell'ambiente promosso a bene pubblico centrale in una società incentrata sull'accumulo delle ricchezze private?

6. Le minacce della modernità

Le gabbie d'acciaio: i sogni d'evasione

Max Weber ha usato la metafora "gabbie d'acciaio della modernità" per proporre una interpretazione della modernità che è forse la più attuale nella società postindustriale in cui viviamo oggi. La modernità ci emancipa dall'obbedienza alle norme eterne del passato che non ammettono alternative, dalla sottomissione alle autorità che non ammettono critiche, dall'obbligo di eseguire i comandi che non ammettono obiezioni, dal rispetto delle verità che non ammettono dubbi. Questa emancipazione si realizza però attraverso istituzioni che diventano, man mano che si potenziano, gabbie d'acciaio da cui non vi è alcuna via di fuga praticabile. Nascono così nuove forme di schiavitù che Max Weber è stato il primo ad analizzare nella loro inesorabile forza d'imposizione, incarnata anzitutto dalla burocrazia - istituzione centrale della modernità. Essa rende facile la gestione di un ordine legale, ci permette di trovare facilmente le leggi che ci riguardano nella gazzetta ufficiale o nell'elenco specifico, ma essa stessa si caratterizza per la tendenza ad espropriare ogni potere che vorrebbe fondarsi su un'istanza legittimata dalla tradizione o da un "ordine etico". La politica moderna ha espropriato i poteri e le autorità locali, ma infine è stata essa stessa espropriata dai burocrati - "l'espropriatore viene espropriato".

Dietro alla riflessione weberiana sulle gabbie d'acciaio della modernità, si nasconde una questione di (s)fondo di ininterrompibile attualità che investe la modernità industriale dall'inizio: *crece incessantemente la razionalità degli strumenti che usiamo per realizzare i nostri fini, ma che cosa garantisce che questi fini stessi siano razionali?* Determinare la razionalità dei nostri "fini ultimi" risulta difficile, a differenza della razionalità meramente strumentale, che si può misurare in base al calcolo di efficienza.

La razionalità strumentale si è sviluppata inoltre - con tutte le sue diramazioni moderne come è l'economia di mercato o la ragion di Stato - all'interno dei sistemi di valori religiosi, specificamente del Cristianesimo protestante. Le religioni sono però irrazionali per definizione.

Fino a che punto l'ossessiva ricerca della ricchezza economica e del potere economico è un travestimento secolare della fede nella salvezza?

La questione della crescita imperiosa della razionalità strumentale a scapito della crescita della razionalità sostanziale, quella dei nostri fini, si ripropone oggi in molte forme come la questione di (s)fondo più attuale della nostra modernità postindustriale. Ad esempio la (vana) ricerca di un'etica del mercato, dell'impresa, dell'economia, della scienza sottomessa a visioni etiche (o religiose) della vita, delle politiche bancarie va ricondotta a questa tensione la razionalità dei mezzi e la crescente irrazionalità dei fini del nostro agire. Naturalmente la crisi ecologica ne è un altro aspetto essenziale.

La forma più rilevante del mondo disincantato è oggi l'immagine del pianeta Terra scattata a quattro miliardi di miglia dalla sonda Galileo, su cui Al Gore fonda la sua esortazione morale a far fronte al riscaldamento globale nel film di David Guggenheim "The Inconvenient Truth" di cui abbiamo parlato nel capitolo IV. Un piccolo puntino perso nell'infinità dello spazio cosmico, la cui immensità non è commisurabile con il senso che l'umanità è riuscita a dare alle sue guerre, ai massacri di milioni di esseri viventi in nome di questa o di quella verità.

E' difficile accettare il mondo disincantato nella sua fredda e tecno-logica razionalità strumentale. Cresce, di conseguenza, la domanda di massa di un mondo reincantato. Quali sono le forme che questo mondo reincantato avrà nel futuro? Dobbiamo interpretare come una risposta alla domanda dei mondi reincantati ad esempio il successo del movimento chiamato "Second Life" che permette ad ogni uomo connesso a Internet crearsi un *avatar* e vivere in rete una seconda vita, diversa da quella magari frustrante, vissuta effettivamente? Max Weber, morto nel 1920 e dunque testimone dell'esito della Prima guerra mondiale, ha riconosciuto nella razionalità moderna la sua contraddizione più drammatica, ma non ha più potuto elaborarla in tutte le sue conseguenze.

L'uomo di massa

Il concetto di "massificazione" è uno dei luoghi comuni più importanti del discorso pubblico moderno. Nel 1895 apparve il libro di Gustave Le Bon "La psicologia della folla" che ha attirato per la prima volta l'attenzione degli scienziati sociali sui tratti costitutivi di questo nuovo soggetto collettivo – l'uomo di massa. Così irrompe nella sociologia europea una nuova questione di (s)fondo: la città industriale della modernità ha creato un nuovo tipo di attore collettivo – l'uomo di massa, le masse irrazionali che pretendono, urlano, manifestano, intimidiscono, si scompongono e ricompongono. E con esse emerge un nuovo tipo di leadership carismatica, l'enigmatico potere de "les meneurs des foules", dei vari "Führer" o "duce". Questo nuovo attore sociale si distingue per la sua capacità di sottrarsi alla forza vincolante delle tradizioni morali millenarie, ridursi ad una moltitudine di individui, tutti ugualmente privi "di inibizioni morali, di convinzioni profonde e di capacità di autocritica". Minaccia la massificazione, ovvero la riduzione della società a masse di uomini in movimento, i fondamenti della nostra civiltà, i suoi valori più alti come la razionalità, il controllo di sé, la coscienza critica ecc.? Vi può essere una democrazia di massa? Non è la società di massa una non-società, un insieme di individui manipolabili senza limiti? Essere massa è un bisogno primario degli uomini come farebbe pensare ad esempio il tifo negli stadi o il fascino delle manifestazioni collettive? Vi sono anche i movimenti di massa emancipatori, che cosa li distingue da quelli oppressivi?

L'asse semantico del termine "massificazione" nell'uso comune verte su questi quattro punti:

(i) il livellamento generale degli status, dei valori, dei punti di vista, dei criteri di valutazione e di giudizio, dei gusti;

(ii) la società è dominata dai media che impongono opinioni slegate dalle esperienze concrete e dai mondi della vita agli uditori passivi;

- (iii) l'eterodirezione dei bisogni individuali, ovvero il consumismo;
- (iv) la deresponsabilizzazione degli individui.

Per riassumere il concetto di società di massa scelgo come punto di riferimento il libro di Kornhauser "The Politics of Mass Society" (1959). La definizione della società di massa che propone Kornhauser consiste nella riunificazione delle due tradizioni culturali sullo sfondo delle quali noi percepiamo e valutiamo il processo di massificazione.

La prima tradizione è quella aristocratica, secondo cui la distruzione dell'autonomia delle élite di fronte alle non élite, l'impossibilità delle élite di decidere autonomamente e di svolgere la loro funzione di guida è l'essenza della società di massa. La conseguenza di questa perdita di autonomia delle élite – che ora debbono "compiacere le masse infantili" - è l'espansione dei movimenti collettivi ostili alla libertà individuale. Negli anni Venti ha avuto un successo di massa il libro-pamphlet di Ortega y Gasset *La ribellione delle masse* che presentava la perdita di autonomia delle élite di fronte alle non élite come una svolta nella storia dell'Occidente carica di gravi minacce per la tradizione occidentale, fondata sull' individualismo e sulla conoscenza razionale.

La seconda tradizione è quella democratica, secondo cui la massificazione consiste nella distruzione della vita sociale autonoma delle non élite, cioè del tessuto associativo indipendente dal potere centrale in cui la società tradizionale si articolava. Dove la rete di associazione tra l'individuo e lo Stato è fitta, è improbabile che si formino movimenti collettivi ostili alla libertà individuale, se i gruppi sociali hanno una vita sociale autonoma dalle élite.

Dunque: la tradizione aristocratica ci fa percepire come minaccia all'ordine sociale liberale la dissoluzione dell'autonomia delle élite, la loro continua esposizione alle pressioni dal basso; la tradizione democratica invece ci fa percepire come minaccia all'ordine sociale liberale la dissoluzione dell'autonomia associativa e culturale delle non-élite, ovvero la possibilità che queste possono essere facilmente mobilitate dal centro.

Kornhauser ora definisce la società di massa combinando le due tradizioni che costituiscono lo sfondo della nostra percezione della struttura sociale moderna: *la società industriale di massa è caratterizzata dall'estrema accessibilità delle élite alle pressioni delle non-élite e, contemporaneamente, dalla più estrema manipolabilità delle non-élite da parte delle élite.*

La questione di (s)fondo è se la democrazia è compatibile con l'uomo di massa.

L'espansione della comunicazione: la mente allargata

Il concetto di mente allargata è diventato un luogo comune con l'irruzione dei media elettronici nella società industriale dopo la seconda guerra mondiale. Le interpretazioni della modernità incentrate sulla rivoluzione della comunicazione di massa e le grandi questioni di (s)fondo che la nuova centralità dei media nella società solleva, furono anticipate con grande acume dal sociologo americano Cooley già all'inizio del Novecento. Egli sosteneva che quando "si giunge all'età moderna non possiamo comprendere esattamente nulla finché non giungiamo a percepire la maniera in cui la rivoluzione della comunicazione ha creato per noi un nuovo mondo". La comunicazione di massa ha un suo luogo d'origine storico - la grande città, la metropoli industriale.

L'effetto dell'espansione della comunicazione nella società moderna è la "mente allargata" (*enlarged mind*) che è un prodotto

- (i) dell'aumentata capacità espressiva dei mezzi di comunicazione (più idee e modi di sentire possono essere trasmessi con efficacia);
- (ii) dell'aumentata permanenza e velocità (vittoria sullo spazio e tempo);
- (iii) dell'aumentata diffusione (capacità di superare le barriere politiche, sociali e psicologiche).

La questione di (s)fondo è se la mente allargata aumenta o diminuisce la partecipazione democratica dei cittadini al governo della società e del mondo, se aumenta o diminuisce l'autonomia dei cittadini di giudicare la qualità dei propri fini e la libertà di perseguirli.

"La riduzione del prezzo della stampa, che ha permesso una grande diffusione di libri, di riviste e di giornali popolari, è stata completata dal sorgere del sistema postale moderno e dalla conquista della distanza per mezzo delle ferrovie, del telegrafo e del telefono. Accanto a questa estensione della parola parlata e scritta, sono sorte nuove tecniche di riproduzione come la fotografia, l'incisione, la fonografia e altre simili la cui importanza sociale è maggiore di quanto pensiamo - attraverso le quali possono essere fissati e divulgati nuovi tipi di impressione da parte del mondo visivo e auditivo... questi mutamenti costituiscono la base, da un punto di vista materiale, di quasi tutto ciò che vi è di caratteristico nella psicologia della vita moderna. In linea generale essi significano un'espansione della natura umana, cioè della sua capacità di esprimersi in complessi sociali: essi rendono possibile alla società di organizzarsi sempre più in base alle facoltà superiori dell'uomo, all'intelligenza e alla simpatia, piuttosto che all'autorità, alla casta e alla routine... La coscienza pubblica, invece di restare confinata a gruppi locali, s'estende mediante passi regolari attraverso quello scambio reciproco di suggestioni che i nuovi rapporti rendono possibile, fino ad abbracciare ampie nazioni e il mondo stesso in unico vivente insieme mentale. Il carattere generale di questo mutamento può venir espresso convenientemente dai due termini di estensione e di animazione. I contatti sociali vengono estesi nello spazio e accelerati nel tempo; e in eguale misura l'unità mentale che essi implicano si approfondisce e si risveglia. L'individuo, messo a contatto con una vita più aperta e più varia, s'arricchisce ed è sottoposto agli stimoli, talvolta eccessivi, di una molteplicità di suggestioni mutevoli che questo tipo di vita offre" (Cooley, 1963, 65-66).

Cooley coglie già nel 1909, quando la società della comunicazione era agli inizi, la sua conseguenza più importante: la comunicazione intensificata implica nuove forme di consapevolezza collettiva e impone a tutte le classi una specie di surriscaldamento della coscienza. La diffusione massiccia "al di là di tutte le barriere tradizionali" dei messaggi contraddittori, dei punti di vista che si smentiscono a vicenda, delle immagini che hanno un impatto emotivo particolare, genera inquietudine sociale, rivolte, movimenti sociali radicali. E queste promuovono la formazione di una classe media più inclusiva, aperta e solidale e una opinione pubblica più critica.

Siamo oggi diventati tutti consapevoli del potere dei media non di raccontare la realtà, ma di crearla. Le immagini dei media non rappresentano la realtà, ma si sostituiscono ad essa – gli eventi sono definiti come tali dalla TV, dalle strategie mediatiche.

L'industrializzazione è un'enorme invasione dei mondi storici da parte delle tecnologie rivoluzionarie. Negli anni Sessanta il filosofo canadese Marshall McLuhan ha rinnovato radicalmente la comprensione delle trasformazioni del mondo storico ad opera dei media elettronici. La chiave del suo approccio ai media sta nel concepire i media non come veicoli dei messaggi ma come messaggi essi stessi. L'irruzione della ferrovia nei territori europei ha reso possibile l'urbanizzazione accelerata: nascevano le metropoli, i centri dei nuovi Stati nazionali erano collegati effettivamente con le periferie e formavano un territorio unico. La posta, la radio, i media cambiano il nostro mondo comune in un modo ancora più radicale. Ciascuna di queste invasioni spiazza le vecchie egemonie politiche e culturali, accelera il mutamento, solleva rivolte, suscita movimenti di massa. Il postino mi porta un messaggio che modifica la mia situazione individuale, ma la posta ridefinisce il quadro del mondo di tutti.

Uno dei più influenti teorici della postmodernità, il filosofo francese Jean Baudrillard (1981, 52) sostiene che la formula "il medium è il messaggio" sia la prima formula che ci permette di comprendere l'era dominata dalla iperrealtà in cui "le medium lui-même n'est plus saisissable en tant que tel", in cui tra il medium e il messaggio vi è una confusione irriducibile. Ogni nuovo medium è un'estensione di noi stessi, i media non solo trasmettono i messaggi ma trasformano in messaggi possibili interi settori del mondo e dell'esperienza umana; i media non

solo ci guidano attraverso il mondo ma ci dicono che cos'è il mondo; non solo investono i nostri sensi, ma ci dicono che cosa sono i sensi; non solo ci dicono chi siamo ma ci invitano a essere qualcun altro.

"Il messaggio di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo o di schemi che introduce nei rapporti umani" dice McLuhan. Il messaggio dell'energia elettrica ad esempio è che la capacità dei fattori di tempo e di spazio di creare nella società umana distinzioni, differenze, sospensioni è fortemente diminuita, lo spazio e il tempo vengono compressi, si forma una compresenza degli spazi e dei tempi; è lo stesso messaggio che ci trasmette la radio, il telegrafo, il telefono, la TV, e oggi anzitutto Internet.

La questione di (s)fondo nell'era dell'abbondanza comunicativa è come dare peso alle informazioni, come trasformarle in energia sociale, in progetti politici.

(digressione)

I concetti di McLuhan

Il villaggio globale

L'espressione villaggio globale è entrata ormai nell'uso comune, ma con un significato distorto che possiamo caratterizzare circa così: in virtù dei media elettronici tutto il mondo è diventato trasparente ed interconnesso. La formula è talmente banalizzata oggi, che non ne avvertiamo più il significato originale, quello "ossimorico". Il villaggio è un luogo dove tutti si conoscono, s'incontrano, i volti, gli accenti e i modi di essere di tutti sono familiari a tutti. Gli abitanti di un villaggio si riconoscono reciprocamente dalla voce, vivono in un'intimità spazio-temporale. Questa intimità spazio-temporale, propria del villaggio, è però contraddetta dall'aggettivo "globale" che significa invece la dispersione irreversibile di ogni comunità legata ad un territorio, i flussi migratori che cancellano i volti familiari dei vicini di sempre; significa insomma l'acceleramento ed estensione planetaria della mobilità degli uomini, dei significati e delle cose.

Quando Marshall McLuhan ha lanciato questa fortunata espressione negli anni Sessanta, voleva mettere l'accento proprio su questa ossimoricità dell'espressione "villaggio globale": Voleva mettere in luce il fatto che i media elettronici hanno esteso a tutto il globo la caratteristica costitutiva del villaggio – la vicinanza, l'incontrarsi, vedersi, riconoscersi - ma svuotandola di ogni senso reale; gli individui continuano ad essere distanti fisicamente pur vivendo in un'illusoria intimità elettronica. Tutti abbiamo conosciuto, ad esempio, la voce di Clinton, le sue magliette sudate di jogging, le sue preferenze sessuali, il suo volto, la flessione della sua voce, i suoi atteggiamenti tipici. L'incontravamo quotidianamente nell'agora elettronica, le zoomate degli operatori esperti aumentavano sapientemente l'impatto emotivo della sua immagine.

L'intimità da villaggio, imposta dai media elettronici dappertutto, ha un impatto contraddittorio sulla società. Da una parte ne determina sicuramente una democratizzazione dei modi di essere, risvegliando in ogni individuo un senso di responsabilità per la condizione di tutti gli altri sul pianeta Terra; dall'altra determina invece una derealizzazione generale della società - un offuscamento insostenibile del confine tra l'immagine e la realtà. Mi ricordo l'8. agosto 1996, in un albergo in Alto Adige: la TV trasmette il telegiornale delle tredici, si parla di Ruanda, in qualche lago da nome difficile da pronunciare galleggiano dei cadaveri, la voce di sottofondo parla dei modi atroci di uccisione dei Tutsu. I turisti tedeschi, tornati dalle loro escursioni quotidiane, davano occhiate distratte ai cadaveri continuando a mangiare i loro spaghetti e conversando amabilmente con i loro vicini delle gite in programma. Ecco un esempio della de-realizzazione, propria del villaggio globale elettronico. Il senso di coinvolgimento emotivo provocato da immagini strazianti e notizie raccapriccianti, non può trasformarsi in alcuna forma di mobilitazione politica efficace, non esiste alcun impegno adeguato per reagire alle atrocità che sono successo nel villaggio globale creato in Alto Adige dalla TV. La vicinanza tra gli abitanti del villaggio globale comunicata dalla TV è un pseudo-vicinato, una mistificazione, nonostante la concretezza delle immagini, il luogo dove i nostri prossimi realmente soffrono rimane distante e impenetrabile. I costi per guadagnare una vicinanza reale al luogo della sofferenza dei Tutsu sarebbero altissimi, sarebbe necessario superare i confini linguistici, storici, culturali, costituirsi una competenza storica, recuperare il contesto complicato cui queste immagini appartengono.

La (pseudo)vicinanza elettronica è una fonte di (de)legittimazione potenziale molto più efficace di quella che possono dare i messaggi astratti comunicati attraverso la scrittura. Istruttivo è l'esempio della guerra nel Vietnam. La prima generazione di americani educata dalla TV, assisteva a casa loro ogni sera ai massacri perpetrati dai soldati americani - i volti delle vittime, il fuoco che devastava i villaggi, l'asfalto in fiamme, donne e bambini corrono qua e là disperati e urlando di dolore. Tutto questo accadeva ai loro vicini nel villaggio globale! La conseguenza di queste immagini fu un'epocale delegittimazione dei linguaggi astratti che giustificavano la guerra

citando ragioni giuridiche, politiche, economiche, di equilibrio internazionale; contro queste astrazioni improvvisamente sentite come "disumane violenza sui nostri vicini dell'unico villaggio globale", si è rivolta tutta una generazione di americani negli anni Sessanta.

L'intensità della nostra reazione emotiva all'impatto della pseudo-vicinanza televisiva si è oggi indebolita, ci siamo abituati alle immagini della violenza, ma il problema rimane.

I media freddi e caldi

Un terzo importante concetto introdotto da McLuhan, è la distinzione tra i media freddi e i media caldi. I media freddi lasciano molto spazio alla fantasia partecipante del pubblico mentre quelli caldi sono altamente definiti riducendo al minimo la partecipazione del ricevente alla definizione finale del messaggio.

E' caldo il medium che

"estende un unico senso fino a un'alta definizione: fino allo stato, cioè, in cui si è abbondantemente colmi di dati. Dal punto di vista visivo, una fotografia è un fattore di alta definizione, mentre un cartoon comporta una bassa definizione, in quanto contiene una quantità limitata di informazioni visive. Il telefono è un medium freddo, o a bassa definizione, perché attraverso l'orecchio si riceve una scarsa quantità di informazioni, e altrettanto dicasi, ovviamente, di ogni espressione orale rientrante nel discorso in generale, perché offre poco ed esige un grosso contributo da parte dell'ascoltatore. Viceversa i media caldi non lasciano molto spazio che il pubblico debba colmare o completare: comportano perciò una limitata partecipazione, mentre i media freddi implicano un alto grado di partecipazione o di completamento da parte del pubblico" (McLuhan, 1974, 27).

Un seminario è più freddo di una lezione perché dà più spazio al "completamento" da parte di chi riceve il messaggio, mentre la lezione è "ad alta definizione". La TV è più fredda del cinema in quanto i messaggi sono meno definiti, meno articolati da un regista, coinvolgono più sensi e invitano alla partecipazione. McLuhan ipotizza che l'epoca televisiva reinstaurerà l'equilibrio dei sensi umani, rotto dalla scrittura (dalla "Galassia Gutenberg") che è un medium caldo. La TV ritribalizza l'umanità moderna riportandola dentro una nuova cultura orale, dove si parla e si ascolta piuttosto che leggere, dove ci si sente coinvolti e partecipanti piuttosto che distaccati, dove si agisce e non si medita. La scrittura astrattizza, mentre la TV concretizza. Questo però a costo del progressivo indebolimento della differenza tra la realtà e l'immagine che ha conseguenze importanti sul concetto di azione: si agisce nell'immaginario, controllato dagli spettacoli.

La caratteristica essenziale dell'epoca dei media elettronici sta nella tensione tra la nuova cultura fredda emergente e la cultura calda in ritirata: la cultura fredda include, quella calda esclude. I media caldi sono in grado di unificare le società orizzontalmente in quanto i messaggi ad alta definizione sono indipendenti dalla partecipazione del pubblico: i media caldi strappano al contesto, al luogo originario, all'ambiente, impongono l'uniformità e la centralizzazione, il distacco e la neutralità. Il denaro è un medium più caldo in assoluto che accelera gli scambi, riduce al minimo la partecipazione al valore dell'oggetto scambiato, porta alla perfezione la riduzione di tutto a mere quantità: il denaro unifica orizzontalmente gli individui e le società rendendo ripetitivo il valore delle cose per cui tutto possa essere scambiato con tutto. La cultura tribale si deve sfaldare sotto la pressione di questo medium come le gerarchie feudali si sono sfaldate sotto la pressione della stampa. Una cultura fredda, dove il ruolo del medium "denaro" è limitato, deriva il valore delle cose dal fatto di partecipare alla loro produzione. Immaginiamo ad esempio una società dove il valore della donna dipenda strettamente dalla sua capacità di cucinare e quello del marito dalla sua capacità di insegnare un mestiere al figlio. Lo status della moglie deriva dal fatto che il cibo non può essere comprato già preparato, l'arte personale della donna ha un valore alto. Il marito poi insegna al figlio un mestiere da cui dipenderà il suo status nella società - e non vi è altra strada per raggiungerlo se non in virtù di questo insegnamento. Immaginiamo ora che in questa struttura sociale fredda irrompa il medium caldo "denaro", per cui il cibo può essere comprato al mercato ad esempio sotto forma di piatti già pronti o nelle mense costruite da qualche impresa ecc. Sorgono le scuole che insegnano diversi mestieri alla gente, in modo più ampio ed efficace della trasmissione tradizionale della competenza dal padre al figlio. In seguito all'espansione del denaro, tutti gli status tradizionali si sfaldano velocemente. Certo, se un viaggiatore passa da una cultura calda a quella fredda, fa un'esperienza particolare perché la partecipazione sembra rendere tutto più umano, divertente, meno uniforme e ripetitivo.

Nessuna cultura fredda può comunque resistere a lungo al potere dei media caldi di standardizzare, riprodurre, ripetere, accumulare, rendere poco rilevante il rapporto tra l'utilità del prodotto e il suo luogo d'origine e le qualità personali del suo produttore. Il prevalere dei "hamburger" sull'elaborata e fredda cucina italiana o quella francese, è un esempio della potenza dei media caldi, ripetitivi, semplificanti, acceleranti. La distinzione è molto utile, offre un insight importante nella dinamica dei campi politici della modernità, caratterizzati dagli spiazzamenti delle egemonie e dalla frantumazione veloce dei blocchi storici; deve però essere relativizzata: ogni medium può essere considerato, secondo come lo si interroga, o caldo o freddo, teso, cioè "a imporre un messaggio o teso invece a proporsi esso stesso come messaggio nel senso di collaboratore dell'esperienza vissuta". McLuhan cita un

interessante esempio del crollo delle gerarchie tribali provocato dall'irruzione di un medium caldo nella società primitiva. Quando i missionari diedero scuri d'acciaio agli aborigeni australiani, la loro cultura, basata sulle asce di pietra, si dissolse. Le asce di pietra erano poche e bisognava saperle fare, camminare per tre giorni e tre notti fino a raggiungere una montagna dove si trovava la pietra adatta, bisognava scavarla e lavorarla sul posto, passare le notti nella giungla, raschiare ed acuminare la pietra che si rompeva ecc.; è per questo messaggio di fatica affrontata e di prova difficile superata con successo, che le asce di pietra potevano fungere come simbolo di status virile di guerriero, di autorità e di maturità. La differenza "bambino-adulto", come anche la differenza "donna-uomo" o "guerriero -anziano", era fondata sulla capacità di procurarsi un'ascia di pietra. I missionari hanno regalato invece grandi quantità di scuri d'acciaio anche alle donne e ai vecchi: gli uomini hanno spesso dovuto chiederle in prestito alle donne con "il conseguente crollo della loro dignità". Molti di loro si sono suicidati e la tribù si è estinta. Una gerarchia tribale e feudale si sfalda rapidamente a contatto con qualunque medium uniforme e ripetitivo che accelera gli scambi delle informazioni e amplifica le prestazioni. Oggi la gerarchia basata sulla distanza tra il sapiente e l'ignorante si sta sfaldando velocemente nell'urto con la proliferazione degli usi di Internet.

Tetradì

La quarta teoria di McLuhan – che possiamo considerare come suo testamento concettuale – è quella di tetradì. Egli definisce in questo modo quattro domande cui deve trovare una risposta chi vuole comprendere l'impatto complessivo dei mutamenti provocati da un medium, da un'idea, da uno stile di vita, da un artefatto o da una tecnologia sulla società. Possiamo considerare questa teoria, elaborata da McLuhan a conclusione dei suoi epocali studi sui rapporti tra i media e le civiltà, come suo testamento intellettuale.

La teoria delle tetradì sostiene dunque che per comprendere un medium (un'idea, uno stile di vita, un oggetto) dobbiamo rispondere a queste quattro domande:

che cosa quel medium (idea, stile di vita o artefatto)(i) intensifica ovvero potenzia, amplifica, moltiplica e fa espandere;(ii) che cosa rende arcaico, ovvero superato, smesso, passato; (iii) che cosa attualizza, ovvero che cosa risveglia alla nuova vita, che cosa rende di nuovo attuale del passato;(iv) in che cosa, infine, s'inverte o si trasforma sotto la resistenza dell'ambiente.

Ogni medium (idea, concetto o stile di vita) può essere considerato come una figura che si staglia visibile su uno sfondo oscurato. La figura s'impone, richiede l'attenzione, ci affascina, ci apre un campo di possibilità che ci attraggono; la figura illuminata lascia in ombra lo sfondo, fatto di tutto quello vi era prima di essa e che ora resiste al suo imperialismo. Il peso dello sfondo alla fine preme sulla figura trasformandola in qualche cosa di diverso rispetto a quello che sembrava d'essere all'inizio. McLuhan concepisce i processi di intensificazione e di attualizzazione come figure che catturano la nostra attenzione, mentre i processi di arcaizzazione e di inversione sono manifestazioni del peso dello sfondo che trasforma la figura. Comprendere presuppone "vedere", sia la figura illuminata sia lo sfondo oscurato che alla lunga ridimensiona la figura.

"Tutte le situazioni culturali sono composte da un'area di attenzione (figura) e un'area molto più vasta di disattenzione (sfondo). Le due sono in continuo stato di interazione conflittuale, mantenendo un confine, o separazione o intervallo, fra di loro che serve a definirle simultaneamente... la tetrade, come visualizzazione dell'emisfero destro, ci aiuta a vedere sia la figura che lo sfondo in un momento in cui gli effetti latenti dell'età meccanica tendono a oscurare subliminalmente lo sfondo. La sua principale utilità è rendere visibile il contesto nascosto, permettendo a colui che analizza di percepire la duplice azione del visivo (emisfero sinistro) e dell'acustico (emisfero destro) nella vita dell'artefatto o dell'idea. In quanto tale, la tetrade svolge la funzione del mito, attraverso il potere della simultaneità..."(McLuhan, 1989, 28).

Prendiamo ad esempio la macchina da scrivere. Su una pubblicità della Underwood degli anni Trenta vediamo una ragazza sorridente, china sopra la tastiera della macchina pronta a moltiplicare le parole del suo elegante capo, mentre sullo sfondo visibile dalla finestra sveltano i grattacieli di New York City. La macchina da scrivere intensifica la moltiplicazione dei testi, la documentazione di quanto fu detto, la leggibilità della scrittura; attualizza la superiorità del creatore sul copiatore, del capo sulla dattilografa, dell'originale sulla copia, dell'uomo – dettatore sulla donna – riproduttrice del dettato; rende arcaico l'uomo - scribo, la calligrafia, i manoscritti; si inverte infine nella burocrazia, nei fascicoli, nel Processo di Kafka, nelle pagine di documentazione accatastate negli scantinati, nell'ossessione cartacea della burocrazia. La macchina da scrivere fu anche il più efficace strumento di emancipazione delle masse femminili nelle metropoli industriali, anche se dapprima sembrava solo una forma ammodernata della discriminazione - la donna confinata a moltiplicare le parole dell'uomo-capo con la speranza segreta di farsi sposare "dal capo". New York dietro la finestra della pubblicità in questione è il simbolo dell'urbanità moderna, è il "signal of modern transcendence", dove, come dice Woody Allen, solo due forme di preoccupazione per il futuro sono reali "fino a che ora è aperto" e "come ci si arriva". L'urbanità radicale di N.Y. City è dal canto suo l'inversione dell'ascensore, il quale intensifica la verticalità, rende arcaico le scale, attualizza però le gerarchie, le scale sociali, la differenza tra i piani più alti dove il capo detta alla dattilografa e i piani più bassi dove sta il portinaio. Nella sua Storia mondiale della danza Curt Sachs interpreta la rivoluzione del valzer in questo modo: intensifica l'autonomia della coppia, il contatto tra l'uomo e la donna, rende arcaico i rituali di gruppo, l'ordine esteriore della corte, attualizza la sincerità, la semplicità, la naturalezza dei movimenti, il ritorno

alla natura. Si inverte infine nell'individualismo di massa, nell'estasi collettiva, nel rock, nell'indifferenza degli individui verso il loro ruolo nella società presa nella sua interezza come "nazione" o come "sistema", nell'esibizione continua della propria differenza individuale negli spettacoli di massa. La filosofia contemporanea interpreta l'impatto del sorgere dell'ambiente tecnologico sui nostri mondi della vita costruendo all'incirca queste tetradi: la tecnologia intensifica la libertà di scelta, emancipa l'uomo dalla scarsità, dalle limitazioni storiche e biologiche, rende arcaiche le stagioni, i tempi lenti della maturazione e della formazione delle forme viventi, sottomettendole alla accelerazione programmata, attualizza il mito dell'età d'oro dell'abbondanza, del consumo illimitato; l'inversione della civiltà tecnica è l'ambiente artificiale tecnologico, che minaccia l'uomo molto più radicalmente di quanto mai lo minacciassero "gli elementi scatenati della natura".

7. Le contraddizioni della società postindustriale

La centralità della conoscenza

Il sociologo americano Daniel Bell (1973) ha proposto di considerare la società americana a partire dal 1956 (l'anno in cui gli operai dell'industria sono diventati una minoranza nella società) una "società postindustriale".

Ecco una formulazione classica di Bell:

"Il concetto di società postindustriale pone accento sulla centralità della conoscenza teorica quale asse attorno a cui si articolerà la nuova tecnologia, la crescita economica e la stratificazione sociale. Empiricamente è possibile dimostrare che questo principio assiale sta predominando sempre di più nelle società industriali avanzate" (D. Bell, 1976, 112). "Nella società postindustriale il problema chiave è quello di organizzare la scienza, cioè l'istituzione primaria – università o istituti di ricerca – dove il lavoro scientifico dovrebbe venir svolto. Nel secolo diciannovesimo e all'inizio del ventesimo, la forza delle nazioni consisteva nella loro capacità industriale e l'indice principale di questa forza era la produzione dell'acciaio ... Dopo la Seconda guerra mondiale la capacità scientifica di un paese è diventata il fattore che determina il suo potere potenziale e la ricerca e lo sviluppo si sono sostituite all'acciaio come misura di comparazione della forza delle potenze" (Bell, 1976, 117).

Il concetto di società postindustriale mette in luce le conseguenze sociali e politiche più importanti della nuova centralità della conoscenza nel sistema produttivo. La produzione della conoscenza è ora la condizione più importante della crescita economica; si forma una nuova classe media, istruita e razionale, legata alla produzione della conoscenza, che conquisterà egemonia nelle democrazie postindustriali – il settore terziario creativo diventa il settore centrale del sistema. L'investimento nel fattore umano, nella sua capacità di innovazione e di apprendimento, nella produzione della conoscenza nel senso più generale, diventa l'investimento più efficace. "Il modo più efficace di sviluppare le forze produttive della società consiste nella promozione dello sviluppo dell'uomo stesso", ha scritto Radovan Richta (1969), un teorico della società postindustriale socialista.

La centralità della conoscenza implica una centralità dell'uomo, le cui qualità di apprendimento e di innovazione creativa sono risorse che il sistema non può permettersi di

sprecare, pena la perdita di competitività. Abbiamo già più volte ricordato che la caduta del comunismo viene spesso interpretata in chiave di “insufficiente postmodernizzazione”, dovuta alla rigidità generalizzata del sistema sovietico. Altri studiosi (Inglehart 1998) pongono l’accento sul mutamento dei valori: nel periodo che va dal 1970 al 1994 i valori di riferimento delle nuove generazioni mutano nel senso di privilegiare la qualità della vita, l’auto-espressione, il senso della vita sul reddito, la sicurezza, il consumo.

Il concetto di società postindustriale è diventato il punto di riferimento più importante per le politiche di sviluppo dagli anni Settanta fino agli anni Novanta. I programmi del governo di D’Alema, ad esempio, promettevano grandi investimenti nella formazione del capitale umano e nell’espansione della “knowledge society”, in totale sintonia con la teoria dell’ avvento della società *postindustriale*.

Il concetto di società postindustriale rende inattuali, nella società industriale avanzata, le egemonie politiche (o le aspirazioni a promuoverle) legate alle grandi ideologie storiche del secolo del lavoro e dell’industrializzazione, come sono il socialismo, il liberalismo e il conservatorismo; rende inattuali anche i movimenti politici che attingono la loro legittimità alla lotta di classe, incentrata sulla tensione tra il lavoro umano e il capitale alienante e sull’ineguaglianza; rende invece attuali i valori della classe media produttiva della conoscenza, come ad esempio la competenza razionale indipendente dalle ideologie, l’educazione diffusa e libera, orientata alla persona e la crescita culturale – sprecare queste risorse vorrebbe dire “arretrare economicamente” rischiando di perdere la competizione planetaria con il blocco comunista. I voli spaziali sono un esempio icastico del peso che ha avuto la tecno-scienza nella formazione dell’egemonia politica nel mondo bipolare; l’iniziale vantaggio dei sovietici è stato, infatti, superato dagli USA attraverso massicci investimenti nella scienza – il progresso degli anni ottanta è, in una misura eccezionale, una ricaduta della competizione spaziale. La cosmonautica cinese che inizia ad avere i primi successi in questi anni è un segnale politico forte - anche in Cina è iniziata la postindustrializzazione.

Il concetto di società postindustriale, nelle sue differenti versioni, è un luogo comune abusato in politica; lo slogan del governo Berlusconi “Inglese, Internet, Impresa” che dovrebbe riassumere le priorità della riforma della scuola è legittimato, come progetto politico, dalla teoria della postindustrializzazione, seppur estremamente banalizzata.

Il rischio ambientale e la seconda modernità

Negli anni Ottanta si afferma un nuovo senso d’attualità che impone una nuova questione di (s)fondo, un nuovo luogo comune della cultura moderna: il concetto di rischio ambientale diventa un concetto egemone nell’interpretazione della tarda modernità (post)industriale. La società industriale viene percepita prima di tutto come una società del rischio, come dice appunto il titolo del celebre libro di U. Beck *La società del rischio*. Al concetto di rischio ambientale si richiamano i più importanti movimenti politici e sociali della società contemporanea che percepiscono come *inattuale* la democrazia, basata sulla competizione per il consenso elettorale tra i partiti tradizionali, le cui ideologie si sono formate nelle lotte sociali della prima modernità industriale.

La prima modernità, in cui la modernità si identifica con lo sviluppo dello Stato industriale, produce dei rischi ambientali, sociali e morali (pensiamo alle biotecnologie) che non possono essere risolti all’interno del quadro istituzionale e culturale della prima modernità. Le conseguenze secondarie della modernizzazione innescano, nelle società industriali, reazioni dei *subsistemi*, le cui dinamiche, semantiche e logiche non s’integrano nella “vecchia” modernità, ma, al contrario, la dissolvono.

Questa dissoluzione investe

(i) sotto il titolo di “flessibilità”, i valori centrali della prima modernità come ad esempio quello di “impiego sicuro”;

(ii) sotto il titolo “pericoli ambientali”, la certezza del futuro e la protezione contro i pericoli legati alla tecnologia;

(iii) sotto il titolo “globalizzazione”, i vincoli e le garanzie contro la competizione illimitata che sono legati ai diritti dei cittadini negli Stati nazionali.

Le questioni di (s)fondo incentrate sul rischio ambientale, rendono *inattuali*, superati nella sostanza, i programmi dei partiti politici del “sistema”. I nuovi movimenti politici cercano di mobilitare trasversalmente la società civile contro le conseguenze sociali, ambientali e politiche della *deregulation* globale imposta dalle grandi corporazioni sopranazionali.

La società del rischio è caratterizzata da una crescente incertezza circa la sostenibilità del *tecnicamente fattibile*. In altri termini: la tensione crescente tra la sempre più incerta *sostenibilità* (biologica, sociale e morale) del tecnicamente sempre più facilmente *fattibile*, spinge l’evoluzione della società verso una seconda modernità o “modernità riflessiva”, cui attingerà la sua legittimità la futura egemonia del nuovo blocco storico di potere nel sistema di società industriali globalizzate.

Per concludere: l’era del precario

Nel documento *Flock of Dodos* Randy Olson analizza il quadro politico in cui alcuni gruppi religiosi tentano di imporre agli insegnanti di biologia l’obbligo di insegnare nelle scuole non la teoria dell’evoluzione ma la *controversia* tra il creazionismo e l’evoluzionismo; riflettendo sulle cause di questa improvvisa crociata, l’autore del documento formula questa tesi: “Nella natura niente dà senso se non alla luce dell’evoluzione” così come “Nothing in our society makes sense except in the light of the information revolution“, ovvero “nella società di oggi niente dà senso se non alla luce dell’esplosione delle comunicazioni”. Con questo egli vuol dire che le agende di priorità, ovvero i punteggi di rilevanza che assegniamo alle informazioni che attingiamo dall’oceano delle comunicazioni, sono diventate estremamente labili. Per garantire il successo ad un gruppo particolare nel perseguire i suoi fini, basta oggi rivolgersi ad un piccolo gruppo di pressione specializzato. Non abitiamo più la Storia con la maiuscola che nel suo lento progredire produce strutture permanenti e stabili dentro cui le società si inscrivono. “E’ la Storia non storie” si diceva una volta per sottolineare la stabilità dei giudizi portati dalla Storia, a differenza dai passeggeri ed arbitrari punti di vista dei singoli. Oggi vale il contrario, la Storia si è dissolta in un numero infinito di storie. Il dibattito sull’evoluzionismo è “fuori dalla storia” saremmo tentati di dire, ma nella società dell’abbondanza comunicativa non esiste nessun “fuori dalla Storia”, tutto può entrarci se promosso da strategie mediatiche efficienti. Nessuna struttura è stabile, tutti i progressi possono essere rovesciati, tutti i diritti messi in discussione, la Storia postmoderna è solamente un ammasso di storie.

Il declino della capacità delle scienze umane di trasformare la critica della società in energia sociale iscrivendo i propri concetti in grandi movimenti di massa, come invece succedeva in questi ultimi due secoli, deve essere inquadrato in questo contesto di abbondanza comunicativa, di labilità delle agende di priorità, di proliferazione delle comunicazioni che rende estremamente instabile il confine tra le informazioni rilevanti e quelle irrilevanti.

(digressione)

Sull’etica delle scienze umane

Le scienze sociali non sono tecniche sociali

Le scienze umane hanno una loro etica intrinseca, per cui resistono alla tentazione di diventare una tecnologia sociale, impegnata nella ricerca dei metodi efficaci per manipolare e controllare la società che studia. Un'analisi del potere, ad esempio, non deve essere una tecnologia del potere, un'analisi di quello che definisce l'individuo come soggetto non deve diventare una guida per sottomettere la soggettività altrui ai nostri disegni.

L'etica delle scienze umane consiste in un'opposizione sistematica ai poteri che sfruttano l'inconsapevolezza degli uomini, la loro incapacità di comprendere il quadro storico cui le loro "apparentemente libere" definizioni delle situazioni sono costrette a convergere. Le scienze umane conducono, si potrebbe dire, una battaglia per l'emancipazione dell'individuo dalle schiavitù dovute alle identità irriflesse - e questa battaglia è il nucleo della modernità.

*In un libro del 1843, diventato nel dopoguerra un punto di riferimento dell'esistenzialismo francese e tedesco, intitolato significativamente *Aut aut*, Kierkegaard contrappone il modo estetico di vivere a quello etico. Il segno di un'esistenza estetica è la dispersione della propria identità, il piacere dei mutamenti, l'oblio dello stato precedente per l'inebriante novità del presente. Vivere eticamente significa invece riconoscere la propria identità in tutti i nostri mutamenti, assumerli come un peso su noi stessi; cambiare non vuol dire evadere dal peso della propria identità.*

L'etica intrinseca alle scienze sociali sta proprio in questo: i cambiamenti che descrivono non dei fini verso la cui realizzazione gli individui "incapaci" debbono essere spinti dal potere politico illuminato sui fini legittimi dalle scienze sociali; al contrario, i cambiamenti debbono essere descritti per rendere la gente consapevole della loro portata mettendoli così in grado di volerli o di resistervi.

"L'età del computer, che è ai suoi inizi, apre tali prospettive ai metodi statistico-quantitativi e all'accumulo di informazioni, che ci si può domandare se la vita della società non finirà per assomigliare a un mondo totalmente pianificato e misurabile, così da soddisfare le esigenze delle stesse scienze naturali. Ove la sociologia riuscisse a indagare la natura della società con l'obiettivo di dominarla, essa diventerebbe una partner perfetta delle scienze fisiche." (Gadamer, 1991, 37).

Per impedire questo slittamento verso la tecnicizzazione, bisogna rispettare nelle humanities tre imperativi e tre postulati.

Contro il metasociale

Il primo imperativo viene definito in modo particolarmente forte da Alain Touraine nella sua introduzione alla sociologia:

"Non si può definire il lavoro del sociologo senza riconoscere la funzione della conoscenza sociologica e dunque il tipo di reazioni della società a questa conoscenza. La resistenza più profonda alla sociologia viene dall'attaccamento con cui si continua a credere che i fatti sociali siano guidati da un ordine superiore, metasociale. Che si trattasse dei disegni della Provvidenza, delle leggi della politica o del senso della storia, le società del passato hanno creato continuamente discorsi teorici che definivano la essenza dell'ordine metasociale... Se la sociologia è così spesso e così violentemente rifiutata, o considerata quasi sempre con tanta diffidenza, è perché cerca di cogliere il fuoco della società, di comprendere il movimento attraverso cui una società si dirige, senza ricorrere però a una spiegazione metasociale" (Touraine, 1978, 3-4).

Questo rifiuto delle spiegazioni metasociali è uno dei pilastri della società democratica in cui ogni quadro della situazione e tutte le sue definizioni, sono sempre in linea di principio "negoziabili", e ciò che è negoziabile non può essere collocato in un universo trascendente il sociale, eterno e per questo metasociale. La società democratica cui la sociologia come pratica cultura è indissolubilmente legata, presuppone che i cittadini accettino di considerare le proprie convinzioni, valori e conoscenze come "mere opinioni". E da questo consegue che debbano pure accettare le interpretazioni che riconducono i loro atteggiamenti e la loro identità al loro radicamento nei rapporti sociali concreti, nelle comunità storiche di appartenenza, nelle crisi esistenziali della loro vita o nelle disposizioni psicologiche particolari. Di fronte a queste interpretazioni non si possono invocare fondamenti "metasociali" - immortali, eterni, rivelati - delle proprie convinzioni.

Adorno nella sua celebre riflessione sulla "metafisica dopo Auschwitz" (1970, 326 – 369), formula l'imperativo, secondo cui "non è più possibile affermare che l'immutabile sia verità e il mutevole apparenza caduca", mai più un pensatore etico potrà essere dalla parte delle "essenze eterne", delle cause ultime, mai più potrà sostenere che reale è solo ciò che è eterno. A partire da Auschwitz deve, al contrario, ricordare che il reale è solo ciò che è dolorante, mortale, fragile, minacciato, che sopravvive nei rapporti con gli altri altrettanto fragili e minacciati. Le categorie metafisiche come *essentia*, *substantia*, *causa prima*, tutte le categorie "metasociali" costruite dalla metafisica monoteistica occidentale, sono indifferenti alla vita come la scarpa delle SS. Konrad Lorenz ha analizzato dal punto di vista etologico un altro effetto di questa "metasocialità": la fede in un fine ultimo della storia distrugge e minaccia la società nel suo complesso, perché vi introduce un elemento di ostinatezza e di violenza incorreggibile.

La sofferenza inflitta a milioni di persone e di cui Auschwitz e i Gulag sovietici sono, in questo secolo, cifre trascendenti, trova la sua giustificazione feroce proprio nella rivendicazione di metasocialità, avanzata da certi intellettuali per i concetti come quello di razza o di classe. "Metasocializzati" questi concetti diventano non-negoziabile e dunque strumenti di imposizione di un quadro della situazione che nessuno ha diritto di ridefinire.

Il senso di una mia asserzione è l'uso che gli altri hanno trovato per essa

Il secondo imperativo può forse essere formulato così: le scienze sociali debbono opporsi sistematicamente a quelle strategie comunicative che presentano la realtà come qualcosa davanti a noi. Qualcosa davanti a cui l'uomo può essere messo perché la riconosca, davanti a cui gli uomini stano in riga per guardarla in silenzio. Finalmente, ecco la realtà davanti a noi, tutto ciò che ci impediva a vederla è stato messo a tacere!

Non possiamo mai trovarci davanti alla realtà, essa è sempre in mezzo a noi; la realtà è sempre un concetto negoziato tra le parti che sta in mezzo a loro, è sempre una convenzione (cui, appunto, siamo con-venuti) e che ci collega (o ci scollega eventualmente). Possiamo dirimerle le questioni controverse solo rivolgendoci all'altro per spostare i confini della realtà, per rinegoziare insieme il quadro della situazione, per allentare il potere dei padroni della situazione, ma non mettendo gli altri davanti alla realtà "oggettiva".

Evidenza non è niente "da vedere"

Terzo imperativo è quello di resistere all'idea, radicata nella tradizione metafisica occidentale, secondo cui la verità di certe nostre proposizioni è qualcosa che alla fine „salta agli occhi“, che la verità è „da vedere“, che dire la verità significa uscire dal discorso, di evadere dal linguaggio per far vedere agli altri „direttamente la realtà“. La parola non è mai qualcosa che si ritira per lasciare lo spazio alla visione delle „cose stesse“, alla realtà che si „si fa vedere al di là della mediazione linguistica“. Il linguaggio non ammette alcun „fuori“.

Wittgenstein ha formulato questo imperativo in un modo radicale:

“Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di vedere da parte nostra, ma è il nostro agire che sta a fondamento del giuoco linguistico“ (Wittgenstein, 1978, 204).

Potremmo riassumere questo punto sostenendo che "non esistono altri vincoli nell'indagine se non quelli discorsivi: nessun generico vincolo derivante dalla natura degli oggetti, o della mente, o del linguaggio, ma solo quegli specifici vincoli determinati dalle osservazioni dei propri interlocutori nell'ambito dell'indagine" (Rorty 1986, 172). Il fatto che tutti i vincoli sono discorsivi, significa che niente può essere opposto al linguaggio come qualcosa che sta "là fuori", cui il linguaggio ci ha permesso di arrivare in virtù di "proposizioni evidenti". Gli che opponiamo agli argomenti degli altri sono ancora proposizioni di un linguaggio: tutte le obiezioni sono discorsive come anche tutte le evidenze.

In questo senso peculiare, le scienze sociali sono "pratiche discorsive", non descrizioni della realtà.

I tre imperativi possono essere completati con i tre seguenti postulati.

Chi descrive prescrive

Il primo postulato dice che non esistono descrizioni, ma solo prescrizioni. Ogni descrizione ci prescrive, in realtà, ciò che dobbiamo considerare come rilevante in una data situazione. Il premio Nobel per l'economia Amartya Sen, nella sua riflessione intitolata *Description as Choice*, dice che una descrizione può essere molto utile, senza dover essere vera - ad esempio una caricatura può essere più precisa e rilevante di una fotografia. E il neurobiologo Humberto Maturana eleva a principio di ogni razionalità realistica la semplice formula "tutto ciò che è detto è detto da un osservatore". Il principio è semplice ma è difficile essere consapevole di tutte le conseguenze. Questo principio implica, infatti, che la costituzione biologica, storica, culturale, simbolica e genetica dell'osservatore che descrive una situazione problematica fa parte della situazione problematica che riconosciamo come tale in virtù delle sue osservazioni.

Borges, nel libro di parodie letterarie *Cronache di Bustos Domecq*, racconta di un realista che nel suo romanzo „*nord est*“ descrive su centinaia di pagine gli oggetti che si trovano nell'angolo nord-est del suo tavolo da lavoro.

“Una volta esaurita la fatica d’Ercole di registrare gli oggetti che abitualmente occupavano l’angolo nord-nordovest della scrivania, impresa di cui ebbi ragione in duecentoundici pagine, mi domandai se era lecito rinnovare lo stock, id est introdurre arbitrariamente altri oggetti, deporli nel campo magnetico e procedere, semplicemente, a descriverli. Tali oggetti, inevitabilmente scelti per il mio compito di descrizione e portati da altri punti della stanza o addirittura della casa, non avrebbero uguagliato la naturalezza, la spontaneità della prima serie. Tuttavia, una volta collocati in quell’angolo, avrebbero fatto parte della realtà e reclamato un trattamento analogo. Formidabile corpo a corpo dell’etica con l’estetica! Tale nodo gordiano fu sciolto dall’apparizione del garzone del fornaio, giovane di tutta fiducia, benché idiota Zanichelli, l’idiota in questione, venne ad essere (...) il mio deus ex machina. La sua stessa opacità lo rendeva adatto ai miei fini. Con timorosa curiosità, come chi commette una profanazione, gli ordinai di mettere qualcosa, qualsiasi cosa, nell’angolo ora vuoto” (Borges, 1975, 12).

Dalla parodia di Borges possiamo trarre una conclusione importante: la descrizione che vuole sottrarsi del tutto alla prescrittività, deve ricorrere ad un’opacità capace di resistere a tutte le interpretazioni possibili, ad un’idiota appunto nel senso originale di “unicità incomunicabile“. Ogni “opacità“ che incontriamo nella società, sia del passato sia delle relazioni tra gli uomini, può essere in linea di principio rischiarata attraverso l’interpretazione, attraverso il dialogo, attraverso la sequenza domanda- risposta, attraverso la tematizzazione della tensione tra il quadro storico della situazione e le sue definizioni individuali. Affidare ad un idiota il compito di imporci ciò che deve essere per noi rilevante e dunque “degnò di essere descritto“, simbolizza questo rifiuto di riconoscere che ogni situazione abbia necessariamente uno sfondo storico a noi non trasparente, di cui possiamo renderci consapevoli solo nel dialogo, nella libera comunicazione con gli altri, nella competizione tra le loro pretese di dare la descrizione neutrale – non prescrittivi - del mondo.

Ogni descrizione è prescrizione - il potere più brutale è solitamente quello che si vanta di che non prescrivere niente, di essere una mera descrizione oggettiva e neutrale della situazione. Ricordiamo ad esempio la locuzione “versione dei fatti” come ricorre nella notizia che abbiamo analizzato nel paragrafo sullo spazio pubblico: “I taleban tenevano conferenza stampa quotidiane, con cui mettevano in dubbio la versione americana dei fatti ... Coalition Information Center si presentavano con il loro materiale alle conferenze stampa per contrastare sul posto la versione dei fatti dei nemici”.

Non esistono i fatti osservabili indipendentemente dalla versione dei fatti, ovvero dalla prescrittività implicita in ogni descrizione della situazione pretesa neutrale.

La realtà è sempre “tra di noi, mai davanti a noi”

Il secondo postulato dice: le scienze umane debbono rigettare la metafora, secondo cui il senso delle nostre asserzioni, idee o costrutti concettuali sta dentro di esse, è in esse contenuto come in un involucro. Il senso non è qualcosa che „sta dentro le nostre idee“ come se queste fossero scatole che basterebbe aprire per estrarne il senso.

Il senso non è che un uso che per la nostra asserzione o la nostra azione ha trovato qualcuno che ha cercato di comprenderla; l’ha compresa nella misura in cui ha trovato per essa un uso possibile nel nostro comune mondo. L’immagine stereotipata, secondo cui il senso sia qualcosa che è contenuto dentro le nostre asserzioni come in una conserva, è un’eredità nefasta della metafisica che riconosceva il senso solamente a ciò che è stato epurato di ogni traccia della socialità, della storicità e della praticità; il senso ha solo ciò che è garantito dal vincolo non negoziabile alla “realtà trascendente”.

Nel contesto delle scienze umane il senso è un effetto della qualità della comunicazione: il senso può avere solo l’asserzione che, all’interno di una comunicazione non compromessa dal potere unilaterale di una delle parti che vi partecipano, risponde all’asserzione di un altro. Se questo ha trovato un uso possibile per l’asserzione che gli ho comunicato in risposta alla sua, questa ha “trovato“ un senso. Ecco il punto: il senso deve essere trovata, ma non in tutte le comunicazioni vale la pena di cercarlo. Solo nella sequenza “domanda-risposta” si verifica l’esperienza che indichiamo con l’espressione “questa frase (o azione, atteggiamento) ha un senso”.

Lo psicologo americano Bateson, il celeberrimo autore del libro Verso un’ecologia della mente (1976) ha detto che “non posso sapere che cosa ho detto prima di sentire la risposta dell’altro”. E questa massima coglie perfettamente il vincolo essenziale tra la relazione sociale e il senso: solamente dentro una relazione sociale, può capitare di trovare il senso.

ogni concetto è una coalizione di potere

Il terzo postulato è il più semplice: ogni concetto è una coalizione di potere. Ne consegue che ogni modificazione concettuale implica conflitti politici ed ha costi sociali. La verità è una categoria politica. Rimanda

sempre a coalizioni di potere che usano alcuni concetti per imporre le proprie prescrizioni come descrizioni, le proprie rilevanze come valori universali.

(Da ricordare per l'esame)

Il termine "mutamento razionale" indica la capacità di una società di cambiare in risposta alle critiche che rivolge a se stessa; la critica razionale dello status quo istituzionalizzata nelle scienze umane propone una ricostruzione razionale della società sconvolta dalle conseguenze della industrializzazione che sono ad esempio la crescita disordinata delle città seguita alla unificazione del territorio, cioè alla riduzione della distanza tra il centro e la periferia in virtù dell'evoluzione dei sistemi di trasporto e dell'accresciuta mobilità degli abitanti e delle merci che ne consegue

Riflettiamo sul senso della formula proposta del politologo americano Karl Deutsch per misurare empiricamente la capacità di una società di trasformare se stessa in virtù della partecipazione ai processi politici

$$St = \frac{G}{L_{pol}} x \frac{Y}{Y_{10}}$$

Sette sono i processi macrostrutturali, costitutivi della modernità industriale

Industrializzazione - la forza lavoro si trasferisce in massa dal settore primario - l'agricoltura - al settore secondario - l'industria; in un senso più generale la parola "industrializzazione" indica la crescita del capitale efficiente dovuta all'impiego della scienza e della tecnica nel processo produttivo - macchine, chimica, motori - che elevano radicalmente il rendimento in valore del lavoro umano.

Urbanizzazione - il processo di diffusione e di crescita delle città; l'indice dell'urbanizzazione può essere definita come proporzione degli abitanti delle città con più di 100.000 abitanti sulla popolazione totale di un paese; la città è il luogo della modernità verso cui fuggono gli abitanti delle campagne per liberarsi delle autorità locali e dalle ristrettezze morali e mentali che la comunità rurale comporta

La nazionalizzazione delle masse: la formazione dello Stato industriale nazionale - lo Stato nazionale è il più importante corporate actor della modernità; deve adempiere a queste quattro funzioni:

- (i) promuovere la formazione dell'unità nazionale mediante il sostegno dei processi di amalgamazione, di fusione del centro e delle periferie, mediante la scolarizzazione e l'educazione di massa, mediante la promozione e protezione dello spazio pubblico in cui la nuova lealtà dei cittadini non è rivolta verso le comunità concrete (famiglia, clan, etnia), ma verso un modello culturale astratto che costituisce ora il nucleo duro della loro nuova "identità nazionale";
- (ii) promuovere la partecipazione popolare al governo dello Stato mediante la mobilitazione politica delle masse e mediante la trasformazione dello stato nazionale in uno stato sociale, basato su una concezione sempre più inclusiva di cittadinanza;
- (iii) garantire l'inserimento dello Stato e delle attività economiche dei cittadini nell'ordine economico internazionale;
- (iv) dare una soluzione alla questione sociale promuovendo la formazione di una inclusiva classe media egemonica sia dal punto di vista politico, sia da quello economico e culturale;
- (v) garantire una governance della "modernità liquida"; con questo termine indichiamo la trasformazione del mondo in un orizzonte aperto di possibilità che si offrono alla libera scelta di individui, i quali si mobilitano, si trasferiscono, cambiano il loro status, si istruiscono, imparano nuovi mestieri, sviluppano le competenze ed abilità nuove per realizzare queste possibilità

Interazione mediata - la diffusione dei media che sono tutto ciò che permette agli uomini di interagire a distanza, senza condividere il luogo e il tempo in un'interazione faccia a faccia; la conseguenza del predominio dell'interazione mediata è la trascendenza del luogo, ogni luogo è inserito ormai nella rete di interazione mediata

Bipolarizzazione del mondo - in conseguenza della sconfitta della Germania ad opera dell'Unione sovietica e degli USA, si forma un mondo bipolare, dominato, cioè, da due superpotenze vincitrici della seconda guerra mondiale diventate in seguito le potenze nucleari, per cui gli unici due Stati sovrani nel senso di essere capaci di difendersi dall'aggressione di ogni altro Stato; tutti gli altri Stati nazionali debbono integrarsi, per garantirsi la sicurezza, in

uno dei blocchi militar-ideologici in cui il mondo si divide (o, eventualmente, rimanere neutrali con il loro consenso);

La post-industrializzazione: una discontinuità nella storia del capitalismo industriale - la competizione militar-ideologica-tecnica tra i due blocchi ha accelerato lo sviluppo industriale fino a generare nella storia della società industriale dei mutamenti talmente profondi da indurre molti studiosi a parlare della società post-industriale; i suoi indicatori vertono anzitutto sulla crescente importanza che il capitale umano, la conoscenza e le qualità specificamente umane come inventività acquisiscono ora per lo sviluppo economico – gli investimenti nella ricerca sono i più produttivi, l'investimento più produttivo è ora l'investimento nell'uomo, nella formazione del capitale umano;

Globalizzazione - in tutte le diverse accezioni può essere definita come l'accelerazione della postindustrializzazione, provocata dalla fine del mondo bipolare – semplificando si potrebbe dire che la postindustrializzazione nel mondo postbipolare si chiama globalizzazione. Le categorie elaborate dalle scienze umane sono risposte alle conseguenze di questi sette processi: Marxismo – le quattro tesi (lotta di classe, l'epoca borghese come semplificazione degli antagonismi di classe, la legge ferrea dei salari), la smentita storica di queste previsioni costituisce un aspetto importante della tradizione sociologica, la sovversione storica di queste previsioni perentorie ne rappresentano una parte importante;

Il concetto di comunità di Toennies

- due motivi di eccezionale attualità della dicotomia comunità-società sono

(i) dalla biocomunità alla

biosocietà - è un segno importante dell'epoca della globalizzazione tecno-economica che la comunità sta perdendo questo privilegio. Il potere politico sta diventando un biopotere che decide sui processi di riproduzione della vita, sulle modificazioni genetiche o sulla clonazione degli esseri umani;

(ii) dalla comunità omogenea alla comunità pluralistica

la comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, etniche, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i "diversi" - le linee di divisione s'irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla; la convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante, chi è italiano deve essere cattolico, chi è Padano deve parlare il dialetto ecc

Il concetto di anomia

- ha aperto una delle questioni di (s)fondo più urgenti ed attuali nelle società ad alta differenziazione funzionale – l'irresponsabilità dei settori specializzati verso il sistema, l'impossibilità di legittimare un limite alla crescita dei settori specializzati - che si manifesta, in tutta la sua minacciosa urgenza, sullo sfondo della crisi ambientale e sociale provocata dalla globalizzazione; reinterpretato da Merton: la struttura sociale moderna è squilibrata a favore del successo individuale per cui favorisce la socializzazione individualistica, che spinge gli individui ad interiorizzare i valori da realizzare piuttosto che le vie "accettabili" a realizzarle, ovvero le norme, i limiti, le regole

L'uomo di massa, massificazione - l'asse semantico del termine "massificazione" nell'uso comune verte su questi quattro punti: (i) il livellamento generale degli status, dei valori, dei punti di vista, dei criteri di valutazione e di giudizio, dei gusti; (ii) la società è dominata dai media che impongono opinioni slegate dalle esperienze concrete e dai mondi della vita agli uditori passivi; (iii) l'eterodirezione dei bisogni individuali, ovvero il consumismo; (iv) la deresponsabilizzazione degli individui; il concetto verte sull'intrecciarsi di due tradizioni: di quella aristocratica, secondo cui la distruzione dell'autonomia delle élite di fronte alle non élite è l'essenza della società di massa; e di quella democratica, secondo cui la massificazione consiste nella distruzione della vita sociale autonoma delle non élite, cioè del tessuto associativo indipendente dal potere centrale in cui la società tradizionale si articolava;

L'espansione della comunicazione: la mente allargata - il filosofo canadese Marshall McLuhan ha rinnovato radicalmente la comprensione delle trasformazioni del mondo storico ad opera dei media elettronici, la chiave del suo approccio ai media sta nel concepire i media non come veicoli dei messaggi ma come messaggi essi stessi; l'irruzione della ferrovia nei territori europei ha reso possibile l'urbanizzazione accelerata: nascevano le metropoli, i centri dei nuovi Stati nazionali erano collegati effettivamente con le periferie e formavano un territorio unico; la posta, la radio, i media cambiano il nostro mondo comune in un modo ancora più radicale; il messaggio

dell'energia elettrica ad esempio è che la capacità dei fattori di tempo e di spazio di creare nella società umana distinzioni, differenze, sospensioni è fortemente diminuita, lo spazio e il tempo vengono compressi, si forma una compresenza degli spazi e dei tempi; è lo stesso messaggio che ci trasmette la radio, il telegrafo, il telefono, la TV, e oggi anzitutto Internet.

Il concetto di società postindustriale - la produzione della conoscenza è ora la condizione più importante della crescita economica; si forma una nuova classe media, istruita e razionale, legata alla produzione della conoscenza, che conquisterà egemonia nelle democrazie postindustriali – il settore terziario creativo diventa il settore centrale del sistema

Il rischio ambientale e la seconda modernità - il concetto di rischio ambientale diventa un concetto egemone nell'interpretazione della tarda modernità (post)industriale; la prima modernità, in cui la modernità si identifica con lo sviluppo dello Stato industriale, produce dei rischi ambientali, sociali e morali (pensiamo alle biotecnologie) che non possono essere risolti all'interno del quadro istituzionale e culturale della prima modernità; le conseguenze secondarie della modernizzazione non s'integrano nella "vecchia" modernità, ma, al contrario, la dissolvono:

(i) sotto il titolo di "flessibilità", i valori centrali della prima modernità come ad esempio quello di "impiego sicuro";

(ii) sotto il titolo "pericoli ambientali", la certezza del futuro e la protezione contro i pericoli legati alla tecnologia;

(iii) sotto il titolo "globalizzazione", i vincoli e le garanzie contro la competizione illimitata che sono legati ai diritti dei cittadini negli Stati nazionali; la società del rischio è caratterizzata da una crescente incertezza circa la sostenibilità del tecnicamente fattibile

CAPITOLO VI

LA CONCEZIONE APOLOGETICA ED ANTIAPOLOGETICA DELLA MODERNITA'

“Sostituire l’invisibile effetto della grandezza con la visibile
grandezza dell’effetto.”

Robert Musil

“(filosofia) è la voce della contraddizione che, senza di essa, non si farebbe udire, ma trionferebbe muta.”

Theodor W. Adorno

“L’evoluzione della tecnica è arrivata al punto di produrre l’inermità davanti alla tecnica.”

Karl Kraus

1. La concezione apologetica della modernità

Transizioni: modernità come valori, modernità come sistema

E’ quello di modernità un concetto etnocentrico? - si chiede il sociologo americano R. Inglehart. Chi cerca di sottrarsi alle questioni di questo tipo, chi dà per scontato che la modernità è un valore universale, un tipo di società verso la cui realizzazione tutti i popoli della Terra debbano tendere, ha una concezione apologetica della modernità. Dal punto di vista apologetico la storia di tutte le società non moderne viene interpretata come un processo di transizione più o meno veloce dall’arretratezza alla modernità compiuta; questa modernizzazione necessaria delle società pre-moderne è comunque ostacolata dalle limitazioni culturali di queste società, come può essere ad esempio il predominio, nelle società arretrate, di una religione anti-individualista, dei modelli solidaristici di vita oppure del rifiuto del lavoro salariato.

Il sociologo dissidente ungherese Hegedüs ha coniato, negli anni Settanta, l’espressione “definizione apologetica del sistema” per riferirsi a quelle definizioni del socialismo che lo facevano coincidere con il potere del Partito comunista e dello Stato socialista, ovvero con il sistema, con le istituzioni; le definizioni del socialismo che si ispiravano ai valori morali e agli ideali socialisti, che dunque non erano mere apologie delle istituzioni esistenti, venivano perseguitate come “controrivoluzionarie”.

Riprendo questa formula di Hegedüs per distinguere tra gli studi apologetici ed anti-apologetici della modernità.

Studi sulla modernizzazione che predominavano negli anni 60’

Gli studi di tipo apologetico assumono la modernità industriale euro-americana come ideale normativo e studiano, con metodi quantitativi, le condizioni culturali e politiche il cui instaurarsi fa decollare verso la modernità i paesi pre-moderni. La storia coincide con il processo di modernizzazione di tutte le società sul pianeta Terra, nel corso del quale queste diventano progressivamente società industriali democratiche, fondate sulla scienza e sull’economia di

mercato. Gli studi di tipo apologetico, che predominavano negli anni Sessanta, postulavano una perfetta concordanza tra i valori della modernità e le istituzioni della modernità

Il nucleo della concezione apologetica della modernità industriale consiste nel presentare i suoi tratti costitutivi, le sue tappe, le sue strutture, le sue norme e i suoi valori, come “leggi necessarie dell’evoluzione umana”. La differenziazione funzionale, le istituzioni politiche occidentali, l’economia di mercato, la democrazia incentrata sulle elezioni, lo stile di vita consumistico, i diritti umani, la cultura di massa e la morale d’ispirazione cristiano-borghese, vengono concepiti come “fine universale della storia umana”. Il senso della storia umana è la transizione verso la modernità: le società euroamericane sono il fine ultimo della storia umana, la forma che devono raggiungere tutte le società sulla Terra.

Per decollare tutte debbono sviluppare ad esempio la burocrazia, il mercato finanziario e l’associativismo democratico. La burocrazia rende possibile eseguire operazioni organizzate su vasta scala (ad esempio le costruzioni che richiedono la mobilitazione di grandi masse di uomini come ad esempio il sistema d’irrigazione centralizzato, l’amministrazione fiscale, la centralizzazione del potere nei territori eterogeni, ecc) e il mercato finanziario è “il grande mediatore dell’uso strumentale di beni e di servizi”. Il mercato articolato mediante il flusso del denaro emancipa le risorse “dal dovere di dare priorità alle aspettative del gruppo parentale”. L’*associazione democratica* rende possibile l’autogoverno della società. Le sue componenti sono:

- (i) elettività della *leadership*;
- (ii) partecipazione generalizzata alla decisione collettiva;
- (iii) rispetto generalizzato per le regole del gioco;
- (iv) appartenenza all’associazione è volontaria.

Gli studi sulla modernizzazione di tipo apologetico, che predominavano negli anni Sessanta, si concentravano sulla descrizione dei modi e dei tempi in cui diverse società riescono ad introdurre queste istituzioni (o i loro sostituti funzionali).

Nella sua influente riflessione sulla crisi della sociologia occidentale Gouldner osserva che agli occhi degli apologeti della modernità industriale “gli USA rappresentano il culmine dello sviluppo evoluzionistico”, la più avanzata delle nazioni moderne, il che garantisce “una posizione ideologicamente forte per gli Stati Uniti e il suo sistema sociale ...” (1972, 539-540).

Il presidente Bush ha fatto la seguente proposta riguardo al come comunicare agli appartenenti alle altre civiltà il contenuto essenziale di quella occidentale: “Sono convinto che la cosa migliore sia quella di spiegare alla gente che i nostri valori non sono semplicemente valori americani, ma valori che ci sono stati donati da Dio”. I valori americani sono i valori della modernità, per cui la convinzione secondo cui l’ordine sociale americano e i valori che l’ispirano riflettono un ordine divino, meta-sociale, equivale ad un “fondamentalismo della modernità” che giustifica una guerra santa per diffonderla. Questo invito a condurre una “guerra santa per i valori moderni” è lo zoccolo duro delle concezioni apologetiche della modernità.

E’ apologetico anche il concetto di quoziente d’intelligenza: i questionari per misurarlo privilegiano i valori e le abilità della classe media urbana, le risorse che queste classi usano per avere successo nelle società cui appartengono, il capitale umano che hanno accumulato; il quoziente d’intelligenza è un indicatore che costituisce *de facto* un’apologia della modernità industriale. I concetti come stile di vita moderno o identità femminile moderna sono spesso delle apologie dei valori della classe media urbana e dei loro stili di vita.

Nello spazio pubblico italiano politologi come Panebianco o Galli della Loggia, spesso interpretano, nei loro editoriali di grande risonanza sul *Corriere della Sera*, le contraddizioni del

sistema politico italiano come conseguenza di una modernizzazione deficitaria della società italiana, adottando così implicitamente le definizioni apologetiche della modernità. La causa di tutte le disfunzioni del sistema di governo in Italia sarebbero da attribuire, ai loro occhi, all'insufficiente modernizzazione del paese, al perdurare di una forte resistenza alla moderna democrazia industriale di massa e ai suoi valori costitutivi, che sarebbe un'eredità culturale della Chiesa cattolica e del Partito comunista.

Uno dei fatti più importanti del Ventesimo secolo, oltre alle due guerre mondiali, al totalitarismo, al miracolo economico degli anni Cinquanta e Sessanta, è il fatto che la fine del comunismo e il processo di transizione dei paesi post-comunisti, compresa la Russia, sono stati guidati da una definizione apologetica della modernità industriale. La transizione verso la democrazia si basava sul cosiddetto "Washington consensus" che assume come norme universalmente valide la veloce privatizzazione, la veloce liberalizzazione e la severa limitazione della spesa pubblica. La dissoluzione del blocco sovietico e la fine della Guerra fredda hanno così contribuito all'espansione ed al rafforzamento della coscienza apologetica dello Stato industriale occidentale e delle sue istituzioni.

2. La concezione anti-apologetica della modernità

La contraddizione tra i valori e le istituzioni della modernità

Gli studi di tipo anti-apologetico hanno in comune la volontà di mettere in luce le contraddizioni tra i valori della modernità da una parte e le sue istituzioni dall'altra: analizzano, cioè, le contraddizioni tra i valori legittimanti della modernità e le istituzioni che dovrebbero realizzarli "nella storia". Una di queste è ad esempio la burocrazia che rende i diritti sì disponibili a tutti i cittadini, ma, contemporaneamente, in virtù della logica impersonale del suo funzionamento, li vanifica e svuota come documentano molti studi sulle conseguenze negative della burocratizzazione nelle società industriali di massa. Allo stesso modo l'industria culturale nelle società industriali di massa mette le opere d'arte a disposizione di chiunque ma a prezzo del loro svuotamento; il loro senso consiste infatti nella rivolta contro la banalità della vita quotidiana di cui ora – sotto forma di libri tascabili – fanno invece parte. La comprensione delle opere d'arte richiede una competenza specifica e una motivazione profonda che non possono essere diffuse assieme ai libri "in formato tascabile".

Un modello universale di riferimento di queste interpretazioni "anti-apologetiche" della modernità è il libro *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer (prima edizione 1947) che costituisce il nucleo concettuale della "teoria critica", portata a compimento negli anni Sessanta e ancora oggi di grande influenza nella sociologia mondiale.

L'idea che ispira la teoria critica è la necessità di resistere alla "logica del pensiero vittorioso". Nel momento stesso in cui le idee si affermano come vittoriose, avviene una "metamorfosi della critica in affermazione" - le idee critiche tendono a trasformarsi in istituzioni tiranniche. La tesi centrale della *Dialettica dell'Illuminismo* è che "appena il pensiero esce dal suo elemento critico per diventare uno strumento al servizio di una realtà storica", appena, cioè, i valori diventano istituzioni formali e le idee diventano "strategie vincenti di potere", questi stessi valori *istituzionalizzati* e queste stesse idee *politicizzate* si trasformano in qualcosa "di esiziale e repressivo".

Dal punto di vista della teoria critica, la modernità illuminista riduce la ragione ad uno strumento utile per calcolare i mezzi più efficaci per raggiungere i nostri fini ma tace sulla razionalità di questi fini stessi, sul loro valore sostanziale. La ragione illuminista è *strumentale*, trasforma cioè il mondo in risorse da sfruttare da parte di chiunque per un qualsiasi suo fine; di conseguenza, tutta la realtà si riduce progressivamente a un sistema di oggetti da manipolare ed amministrare efficientemente.

La razionalità strumentale coincide, in questa prospettiva critica, con la massimizzazione dell'efficacia dei mezzi nel perseguire un fine qualsiasi.

Eclissi della ragione?

Horkheimer sintetizza la sua critica alla coscienza apologetica della modernità nel libro *Eclissi della ragione*, pubblicato negli Stati Uniti nel 1947, in radicale contro-tendenza alla dominante euforia di massa, suscitata dalla vittoria della democrazia sul totalitarismo nazista. Nell'interpretazione di Horkheimer il totalitarismo nazista non è che una delle forme possibili che può assumere la società totalmente amministrata, totalmente sottomessa alla *ragione strumentale* che serve, con la massima efficienza e la più totale indifferenza morale, qualsiasi fine. Questa concezione "soggettivistica" della ragione (la razionalità consiste nel servire efficacemente i soggetti che vogliono raggiungere i fini definiti come tali da loro stessi) ha totalmente svilito l'idea fondativa dell'Occidente - l'idea che un fine possa essere ragionevole in se stesso, indipendentemente dal vantaggio che porta ad un soggetto.

Ecco un passo centrale della riflessione di Horkheimer.

«Nell'ambito della concezione soggettivistica, quando si parla di ragione ... ci si riferisce esclusivamente al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé; si vuole dire che l'oggetto o il concetto sono buoni per qualcos'altro. Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercare di stabilire quale, dei due fini, sia più ragionevole dell'altro ... Il rapporto (*fra il modo soggettivo ed oggettivo*) di concepire la ragione non è semplicemente di opposizione: storicamente, sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo della ragione sono stati presenti sin da principio, e il predominio del primo sul secondo è il frutto di un lungo processo ... La crisi odierna della ragione consiste fondamentalmente nel fatto che a un certo punto il pensiero è diventato incapace di concepire una tale oggettività, o ha cominciato a negarla affermando che si tratta di un'illusione. Il processo si è allargato gradualmente fino ad investire il contenuto oggettivo di tutti i concetti razionali; alla fine nessuna realtà particolare può essere considerata ragionevole in sé; tutti i concetti fondamentali, svuotati del loro contenuto, hanno finito per essere solo involucri formali ... La ragione è dunque relegata in una posizione subordinata, in netto contrasto con le idee dei pionieri della civiltà borghese, rappresentanti politici e spirituali della borghesia in ascesa, i quali erano concordi nel credere che la ragione fosse uno dei fattori fondamentali, o addirittura il più importante, del comportamento umano. Per loro, buon governo era quello le cui leggi erano conformi alla ragione; la politica nazionale o internazionale era giudicata in base al suo conformarsi o meno alle norme della ragione ...» (Horkheimer 1962, 14-18).

Di questa concezione anti-apologetica della modernità voglio sottolineare tre punti:

In primo luogo, la ragione non è, dal punto di vista della teoria critica, uno strumento per calcolare i mezzi più efficienti da impiegare per realizzare un fine qualsiasi; essa è essenzialmente un desiderio della realtà, forse una *passione* per la realtà, che respinge tutte le illusioni soggettive e i veli d'interesse che la coprono; e per questo dà il senso "più alto" alla vita. "Il pensiero che uccide suo padre, il desiderio, è colpito dalla nemesi della stupidità ..." ha scritto T. W. Adorno, uno dei fondatori della teoria critica in sociologia.

La ragione sostanziale è il desiderio di vedere la realtà in sé, di guardarla con uno sguardo emancipato da tutto ciò che l'oscura nella vita quotidiana come possono essere le

passioni, gli interessi, le paure, le aspirazioni personali, l'ingordigia, i sensi, i sentimenti, le distrazioni. La razionalità *sostanziale* è l'insieme di comportamenti che sono motivati da questo desiderio di "disvelamento della realtà", di scoperta della realtà come è in sé, ovvero prima di venire distorta in funzione degli interessi e dei pregiudizi di chi l'osserva. In questo senso la razionalità sostanziale è un bisogno radicale.

La razionalità *strumentale* "calcolante", che predomina nella civiltà industriale, rifiuta la ragione *sostanziale* come "mero pregiudizio del passato", della tradizione metafisica pre-moderna, mero pregiudizio contro la scienza, da superare attraverso la diffusione tra le masse di un'educazione adeguata. La teoria critica s'interroga su tutte le diverse forme e modalità sotto le quali si presenta, nella civiltà industriale avanzata, la contraddizione tra la concezione di ragione come desiderio di trovare un accesso alla realtà così come è prima di essere subordinata ai nostri fini, da una parte, e la razionalità strumentale che si limita a calcolare i mezzi più efficienti per realizzare un qualsiasi fine soggettivo e soddisfare una qualsiasi domanda del mercato.

In secondo luogo, tra i valori della modernità e le istituzioni della modernità esiste *ab initio* una tensione che si esplica nello spazio pubblico e che a volte porta ad una conflittualità drammatica – pensiamo alla lotta dei neri americani per i diritti civili o dei lavoratori per i loro diritti. Possiamo descrivere questa conflittualità nelle società moderne in termini di tensione tra la legittimità e la legalità. La legittimità come "discorsività dialogica illimitata", come dialogo libero da dominio tra i cittadini nello spazio pubblico, si oppone allo *status quo* istituzionale, ovvero ad ogni pretesa all'obbedienza generale e incondizionata avanzata da parte delle istituzioni e ad ogni pretesa delle leggi di valere universalmente, incondizionatamente e oggettivamente: la legalità come "apparato legale cogente" tende a trattare invece ogni resistenza ai propri comandi in termini di devianza, di criminalità, di follia o di "ostilità ingiustificabile".

In terzo luogo, la ragione sostanziale è strettamente legata ad un ideale di società, quello cioè, su cui si fondano le scienze umane. L'abbiamo formulato in questo modo: la razionalità è la capacità della società di cambiare in risposta alle critiche di se stessa. Nelle società moderne le critiche che circolano nello spazio pubblico hanno un peso nella società, provocano un cambiamento più o meno efficace dello *status quo*. In altri termini: una società diventa moderna dal momento in cui la risposta alla critica di se stessa diventa in essa la forza decisiva del mutamento. La critica può assumere questa forza solamente in quelle società in cui la gente è educata ad avere anche una distanza dai propri ideali, dai propri fini e dalle proprie idee, ovvero in quelle società la cui cultura dominante spinge gli attori sociali alla ricerca di un punto di vista esterno al sistema di cui questi attori fanno parte, perché attribuisce un ruolo positivo alla critica di noi stessi dai "punti di vista esterni a noi stessi"; in quelle società in cui è radicata nel senso comune la dialettica tra l'impegno pratico e il distacco teorico, tra l'adesione alle idee e la critica delle istituzioni che le incarnano, tra il contesto parziale e la ricerca del punto di vista della totalità.

Il concetto di "distanza da se stesso e dal mondo" è considerata, dagli inizi greci della civiltà occidentale, come una preconditione dell'uso critico della ragione; i sentimenti, i fanatismi, le passioni, le ideologie, la sorda chiusura della prassi quotidiana ripetitiva e sicura di sé, gli idoli di massa – tutto questo, distruggendo la distanza critica, priva gli uomini dell'uso della ragione. Nella tradizione cristiana il tema della distanza dalle apparenze seducenti, dalla superficie ingannevole della realtà, è trattato anzitutto in termini di distinzione tra l'idolo (visibile) e Dio (invisibile) – la lotta contro la tendenza "troppo umana" di sostituire Dio *invisibile* con un idolo *visibile* è una dimensione drammatica della coscienza religiosa cristiana. La quotidianità della società dei consumi è vista dai filosofi critici della modernità come un impero di idolatria.

La società postindustriale avanzata, in cui Internet svolge un ruolo centrale, toglie lo spazio alla critica in quanto forza promotrice del mutamento di tutta la società rendendo la

proliferazione dei messaggi, delle immagini, dei significanti onnipervasiva, per cui il peso dei messaggi, il loro impatto politico, si diluisce.

Il filosofo Bernard Stiegler ha scritto (Repubblica 6/4/2007) riflettendo sull'impatto del *Second Life*, di queste vite virtuali offerte alle masse.

“Gli individui cercano nella realtà virtuale ciò che non trovano più nel *mondo* reale. E' un dato di fatto che s'iscrive nel più generale movimento d'industrializzazione del sogno e dell'immaginario. Per *molto* tempo Hollywood è stata considerata una fabbrica di sogni, oggi questo ruolo è svolto soprattutto dalle nuove tecnologie e da internet.”

Il “generale movimento d'industrializzazione del sogno e dell'immaginario” investe anche “l'altra dimensione dell'esistenza”, quella cioè che si oppone alla riduzione del mondo a risorse e materiale da sfruttare e in cui si radica la distanza critica dal quotidiano; l'industrializzazione dell'immaginario la riduce a divertimento, a spettacolo, a compensazione della crescente povertà del reale.

L'altra dimensione: la distanza dagli idoli

Approfondiamo ancora questa relazione tra la ragione e la resistenza alla idolatria. L'emancipazione presuppone una coscienza critica e questa si fonda sulla distanza dalla quotidiana ricerca dell'utile, del guadagno, dell'arricchimento ecc. Da dove viene la capacità degli individui di avere una distanza critica da se stessi, dai propri fini, dalla “sete di guadagno”, del miglioramento della propria “posizione sociale”, tutte forze che ci rendono schiavi dello status quo? Il luogo d'origine storico della distanza critica dal quotidiano è sicuramente la religione, l'estasi religiosa che porta alla negazione di questo mondo (dei sensi, del denaro, delle basse passioni, dei vizi) in nome di un mondo vero della salvezza. L'origine religiosa della distanza costituisce un paradosso: il distacco dallo status quo, dalla superficie delle cose, dalla banalità coinvolgente della quotidianità è un prodotto dell'irrazionalità della fede, dell'estasi.

Nella concezione anti-apologetica della modernità, l'artista “crea contro la società”, contro lo *status quo*, contro la banalità quotidiana e la *routine* sorda del funzionamento delle sue istituzioni. Ora quest'opposizione alla quotidianità deve appoggiarsi ad una dimensione utopica, ad un'esperienza del sacro, ad una contestazione del mondo come è e dunque ad una speranza d'ispirazione religiosa.

La relazione tra la razionalità moderna e la religione, tra la ragione critica e la speranza escatologica, tra l'anticonformismo e il ritiro mistico dal mondo per garantirsi l'autonomia “dello spirito” di fronte alle tentazioni consumistiche del mondo materiale, è un tema che è stato sviluppato in un modo particolarmente influente da Marcuse nel libro il cui titolo riassume lo spirito critico degli anni Sessanta *Uomo a una dimensione*: il totalitarismo della società industriale di massa sta nella riduzione di ogni distanza dal consumo, di ogni opposizione “spirituale” al mondo “quotidiano e normale”, allo *status quo*, a mero disturbo da curare, da reprimere o da trasformare in una forma di divertimento a pagamento. La società industriale di massa annulla l'altra dimensione, quella del sacro nelle sue diverse espressioni, che legittimava nella storia della civiltà occidentale la distanza degli uomini dal quotidiano, dalle “cose da consumare” in generale. L'opposizione al quotidiano contiene in sé, proprio per questa sua relazione costitutiva all'utopia, anche un'energia demoniaca, orgiastica - resa visibile da alcune

tendenze dei movimenti anti-conformisti degli anni Settanta anzitutto in California (Bell 1976; Lipovetsky 1983) - che la ragione critica deve purificare e dominare.

Il concetto di “distanza da se stesso e dal mondo” è considerata, nella civiltà occidentale, o come una condizione essenziale dell’uso della ragione: i sentimenti, i fanatismi, le passioni, le ideologie, gli idoli sono tutte forze che minacciano questa distanza e per questo privano gli uomini dell’uso della ragione. Il tema della distanza dell’individuo razionale dalle apparenze seducenti, dalla superficie ingannevole della realtà, è trattato nella tradizione cristiana in termini di distinzione tra l’idolo (visibile) e Dio (invisibile), in termini di lotta contro la tentazione “troppo umana” di sostituire Dio *invisibile* con un idolo *visibile*. Questa lotta costituisce una dimensione drammatica della coscienza religiosa cristiana che si fa riconoscibile nelle critiche cristiane al consumismo; nell’interpretazione di Marcuse ad esempio la quotidianità della società dei consumi è un impero dell’idolatria.

La teoria critica oggi: l’etica della comunicazione

Una delle teorie anti-apologetiche della modernità più influenti oggi è cosiddetta “etica del discorso” o “etica della comunicazione”, elaborata da Jürgen Habermas, l’ultimo grande rappresentante della cosiddetta “Scuola di Francoforte”. Egli cerca di derivare un’etica razionale dall’analisi di quelle norme che deve rispettare ogni partecipante al dialogo nello spazio pubblico dal momento in cui prende la parola. Per essere coerente con la sua decisione di prendere la parola in pubblico, deve rispettare le norme in assenza delle quali il suo discorso non potrebbe essere produttivo ed utile - ad esempio la controllabilità delle asserzioni, la sincerità, il rispetto dell’esperienza altrui, l’assenza della paura, della censura ecc.

Abbiamo già detto che Habermas concepisce la sfera pubblica borghese come uno spazio in cui si realizza un fine universalmente valido – quello cioè, di vincolare strettamente la razionalità in tutte le sue forme al “discorso libero da dominio”. Nello spazio pubblico debbono diventare “trasparenti” non solo le decisioni politiche ma anche le relazioni tra gli uomini, il potere economico e la produzione della conoscenza scientifica. Dalla norma della trasparenza Habermas deriva un insieme di norme morali, la cui validità non gli sembra riconducibile all’apologia del potere di un “noi” vittorioso, ad esempio il noi della Civiltà occidentale che considererebbe se stesso come portatore di una civiltà superiore da imporre a tutti i popoli della Terra; queste norme, al contrario, dovrebbero essere riconosciute come “universali” da ogni uomo razionale, capace di comunicare con gli altri mediante azioni discorsive. E’ la libera comunicazione che costituisce la condizione di una pretesa alla validità universale di queste norme.

Ogni parlante che crede sinceramente nell’efficacia del parlare deve porsi, nel momento in cui prende la parola, la seguente domanda: a quali condizioni l’uso del linguaggio può essere efficace? Nella risposta a questa domanda sono implicitamente contenute le norme di un’etica che possiamo chiamare “discorsiva”. Chi decide di partecipare alle discussioni nello spazio pubblico si assume *ipso facto* l’impegno etico di rispettare le condizioni che fanno sì che il parlare in pubblico possa essere utile. E perché il parlare agli altri possa essere utile, bisogna rendere trasparenti a se stesso e agli altri le ragioni delle proprie proposte di agire e questo è possibile solo nel dialogo aperto a tutti, senza discriminazioni. A nessun individuo sono comunque accessibili le ragioni delle sue azioni, prima di aver potuto parlarne con gli altri in un modo non deviato e manipolato. Anche la consapevolezza dei motivi più nascosti delle proprie azioni sono una conseguenza della comunicazione libera da dominio.

La ricerca di Habermas cerca di fissare le norme la cui validità universale non è riducibile a mera apologia della supremazia planetaria della civiltà industriale occidentale. Le norme tratte dall’etica del parlare, implicite nella decisione di prendere la parola in una comunità

dialogante, valgono dappertutto come condizioni universali dell'uso efficiente del linguaggio. In questo senso non sono riducibili a strumento di potere di una classe sociale, di un blocco storico di interessi, di una forma di governo.

Nella sua classica concezione di opinione pubblica Habermas sottovaluta comunque il ruolo e il peso politico dei movimenti di massa, delle rivolte e delle petizioni legate alla lotta di classe sopravvalutando invece il peso dei circoli di lettura, del pubblico delle riviste e dei luoghi di discussione. La *comunità idealizzata dei parlanti perfetti che dialogano tra di loro in condizioni di parità* è in realtà un postulato teorico da cui Habermas deriva un'etica razionale universalmente valida. Le forme storiche in cui questa "comunità idealizzata di parlanti" si incarna sono sempre "molto imperfette", ovvero caratterizzate da lotte feroci, censure sistematiche ed intimidazioni strategiche.

La teoria critica della società industriale: un riassunto

Per riassumere possiamo dire che la teoria critica della società industriale in tutte le sue espressioni verte su queste tre tesi che elaborano in modo particolarmente istruttivo – ciascuna con accentuazione diversa – le opere di Horkheimer, di Marcuse e di Habermas:

(i) la razionalità sostanziale non è il calcolo dei mezzi per raggiungere un fine qualsiasi, scelto in base alle preferenze rivelate dal mercato *ma una ricerca di quei fini che sono "buoni in sé", non perché servono come mezzo per realizzare qualcosa altro;*

(ii) la razionalità presuppone che disponiamo di una distanza dai fini che perseguiamo *sufficiente perché la realtà con i suoi "no" ci possa correggere;*

(iii) la *comunicazione è un valore in sé*, ha una forza terapeutica che si manifesta quando emancipiamo i processi di comunicazione dal loro asservimento allo *status quo*, dalla loro subordinazione al potere economico e al dominio politico.

3. Tra il vapore e il ghiaccio

La modernità fa aumentare le possibilità di scelta per tutti i cittadini

Il filosofo francese Gauchet (2001) definisce la modernità come un movimento che avanza secondo i seguenti tre vettori:

(i) la *secolarizzazione* della politica;

(ii) la costituzione della *sfera del diritto* e

(iii) la *storicità*, ovvero la costituzione di una società che produce se stessa mediante decisioni umane, non dettate da voci sovraumane e metasociali o da rivelazioni di verità eterne.

La società secolarizzata edifica, mediante il lavoro degli individui che la compongono, un universo nuovo, basato su arte, scienza, industria. Lo sforzo di comprendere le leggi della crescita di quest'universo fatto di (inter)azioni tra gli uomini, rende aperto e coinvolgente lo spazio pubblico moderno, dove le idee in conflitto si manifestano come forze "creatrici della Storia". La sfera del diritto evolve in complessi sistemi di regole inventati dagli uomini dotati di ragione per garantirsi sia i vantaggi della comunità (solidarietà) sia i vantaggi della competizione (efficienza).

La parola "storicità" indica la capacità di una società di "produrre consapevolmente se stessa"; la condizione di sopravvivenza della società moderna è poi la capacità, propria dei

sottosistemi d'azione specializzati nelle decisioni politiche, di concludere patti globali razionali per controllare, a livello planetario, le minacce legate alle incompatibilità tra i settori differenziati in continua crescita e competizione – oggi ad esempio il settore biotecnologico e l'agricoltura o l'industria automobilistica e la città.

In termini più sociologici possiamo sintetizzare in questo modo la direzione in cui si muovono tutte le modernizzazioni: *la modernizzazione è il continuo aumento delle opzioni a disposizione degli individui nelle quattro sfere seguenti:*

(i) nella sfera della riproduzione materiale aumentano le possibilità di scegliere tra diversi beni, in conseguenza dell'organizzazione razionale della produzione e di un massiccio intervento della tecno-scienza nel mercato economico;

(ii) nella sfera della riproduzione culturale aumentano le possibilità di scegliere tra diverse ideologie, orientamenti normativi, versioni del mondo, lealtà politiche, esperienze estetiche e forme di senso;

(iii) nella sfera della partecipazione politica aumenta la capacità di tutti gli attori di rappresentare i propri interessi e punti di vista e di promuovere i progetti in discontinuità radicale con il passato;

(iv) nella sfera delle politiche pubbliche, aumentano le possibilità di imporre ad un numero enorme di persone decisioni politiche e leggi generali, mediante le tecniche moderne di dominio e il *monitoring* efficace dei comportamenti degli individui come sono ad esempio l'informatizzazione dell'amministrazione o l'uso delle videocamere (Offe 1987, 45).

Se noi definiamo la modernità solamente come “aumento delle opzioni a disposizione degli individui” aderiamo ad una concezione apologetica della modernità; se invece riconosciamo che l'aumento delle opzioni a disposizione degli individui contiene in sé una contraddizione che la rende minacciosa, aderiamo alla concezione anti-apologetica della modernità.

Quali sono le contraddizioni fondamentali del processo di modernizzazione definito come “aumento delle opzioni a disposizione degli individui” ?

La fluidità in superficie, la rigidità in profondità

Il sociologo tedesco Claus Offe ha riassunto le contraddizioni della modernità nella metafora “crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio”: in superficie assistiamo ad enormi aumenti *visibili* della capacità di ciascun individuo di scegliere autonomamente le linee d'azione; in profondità, a livello delle istituzioni e delle strutture socio-politiche, assistiamo invece ad enormi aumenti *invisibili* delle rigidità, delle limitazioni e delle immobilità.

La cosiddetta “legge ferrea dell'oligarchia” formulata dal sociologo italo-tedesco Roberto Michels costituisce un esempio classico del processo contraddittorio che la metafora della crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio cerca di cogliere. Egli esamina il problema posto alla democrazia dall'*organizzazione* che costituisce una dimensione cruciale della vita moderna - nella società industriale non c'è infatti campo dell'attività umana che non cerchi di allargare e perfezionare la propria *organizzazione*. La conclusione di Michels è che l'organizzazione trasforma la democrazia “con necessità ferrea” in oligarchia: chi dice “organizzazione”, dice tendenza all'oligarchia, ovunque l'organizzazione è più forte, si constata un minor grado di democrazia e un aumentato potere dei capi dell'organizzazione. Secondo Michels questa è una « legge ferrea », un processo che non si può né evitare né fermare. È inevitabile che ogni partito cerchi il massimo possibile di iscritti ed è quindi inevitabile che i partiti d'opinione si trasformino gradatamente in “ partiti d'organizzazione e poiché ogni organizzazione fa aumentare il potere dei leader ogni organizzazione si trasforma in oligarchia” (cf. Sartori 1977, 338-339).

La legge ferrea dell'oligarchia sostiene che ogni aumento *dei diritti degli operai* (il vapore) viene pagato con l'aumento del potere *delle gerarchie generate dalla logica oligarchica "ferrea" dell'organizzazione* (il ghiaccio): la democrazia industriale richiede che la classe operaia partecipi alla direzione della società, ma per garantire la partecipazione bisogna istituire le organizzazioni sindacali e queste generano le oligarchie direttive che instaurano una supremazia sulla classe operaia. A questa legge niente si può sottrarre, l'aumento del *ghiaccio* oligarchico accompagna ogni aumento del *vapore* democratico.

Una definizione apologetica della modernità riflette solo la superficie della modernità, ovvero l'aumento generalizzato e continuo delle opzioni e delle fluidità in tutta la società ma rende invisibili le rigidità strutturali, legate a questa crescita.

Degli studi anti-apologetici sulla modernità fermiamo tre punti (Offe 1987, 43):

In *primo luogo* i valori e le idee cui si ispirano i movimenti della modernità danno luogo alle istituzioni che sono in contrasto con questi valori e queste idee;

in *secondo luogo* questa contraddizione non può essere risolta attraverso una contro-rivoluzione, una riconsiderazione radicale delle idee moderne e un conseguente ritorno ai vocabolari e alle istituzioni pre-moderne;

in *terzo luogo* nelle società moderne vi è sempre uno spazio per cercare di risolvere questa contraddizione senza distruggere il contenuto ideale della modernità. In altri termini: la tensione tra la legittimità (i valori della modernità) e la legalità (le istituzioni della modernità) si risolve sempre in un progresso della modernità, ovvero in un riavvicinamento delle istituzioni moderne ai valori moderni.

La contraddizione fondamentale della modernità sta nel fatto che l'accresciuta libertà di scelta, di cui gli uomini moderni sono così fieri, non è che un'illusione di superficie; in profondità, invece, si accumula il ghiaccio che si sottrae alla "libertà di scegliere" dei cittadini. Il tratto distintivo di ogni concezione non apologetica della modernità, potremmo dire, è quello di rendere visibile l'aumento del ghiaccio con cui paghiamo ogni aumento di vapore.

Perché crescono insieme?

Dall'inizio della Rivoluzione industriale, la sociologia moderna considera come problema centrale dell'evoluzione della società industriale la necessità di inventare sistemi di regole razionali e condivisi, in grado di garantire la coesistenza dei diversi orizzonti opzionali. Questi sistemi di regole devono coordinare e vincolare gli orizzonti opzionali in rapida espansione per renderli compatibili, senza tuttavia annullare o reprimere le forme di vita moderne, basate cioè sull'aumento delle opzioni a disposizione degli attori individuali nelle quattro sfere menzionate più sopra.

La metafora della "crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio" coglie la contraddizione più drammatica delle società industriali, che della modernità industriale una "gabbia di ghiaccio mortifera". Cerchiamo di comprenderla meglio.

La formula "non si può avere la crescita del vapore senza la crescita del ghiaccio" significa che, ad esempio, per scegliere in modo razionale l'uscita dall'autostrada più vantaggiosa per noi, ci vuole certamente la semplificazione che l'autostrada introduce nel traffico – gli indicatori, l'ordine classificato delle uscite e quant'altro, ma l'autostrada stessa non è un oggetto su cui possiamo esercitare la nostra libertà di scelta! La sua costruzione dipende da coalizioni tra poteri economici e politici forti e poco trasparenti, una volta costruita è quasi impossibile liberarsene, modifica le condizioni di vita di un numero enorme di persone che non hanno avuto voce in capitolo; causa esternalità non compensabili nella misura adeguata; ha dei costi nascosti che dopo anni pagheranno persone diverse da quelle che sono state avvantaggiate dalla costruzione dell'autostrada.

Lo stesso vale ad esempio dei supermercati. Essi semplificano la scelta dei consumatori mettendoli in condizione di poter comparare diverse merci sotto ogni punto di vista – ad esempio qualità, prezzo, sostanze contenute, metodi di conservazione ecc.; il supermercato stesso però è un’istituzione che si sottrae alla nostra libertà di scelta introducendo mutamenti dell’ambiente di grande impatto – aumento del traffico, spopolamento del centro città, imposizione dei prezzi troppo bassi ai produttori agricoli, ecc. La Ministra tedesca dell’agricoltura ha accusato, a suo tempo, proprio la corsa al ribasso dei prezzi dei prodotti agricoli, scatenata dai supermercati, come vera causa della malattia della mucca pazza – BSE. Pensiamo ancora all’elettricità che aumenta le nostre possibilità di scelta e in questo senso è il vapore; le scorie radioattive prodotte dalle centrali nucleari sono il ghiaccio che cresce silenziosamente creando problemi complicatissimi di smaltimento.

Ancora una volta: la modernità aumenta la libertà di scelta per la maggioranza degli individui – e questo è il vapore; le istituzioni che rendono questa libertà di scelta efficiente – supermercati, burocrazie, autostrade - si sottraggono invece alla libertà di scelta dei cittadini, alla loro volontà d’intervento democraticamente espressa, sono inerti e immutabili in una misura estrema.

L’inattualità della prima modernità

La metafora della crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio rende visibili problemi che trascendono radicalmente l’egemonia della prima modernità e delle versioni del mondo che ha generato. La globalizzazione ha reso inattuali i vocabolari costitutivi della prima modernità come ad esempio lo Stato macchina (la neutralità della burocrazia statale), la mano invisibile (il mercato libero come garanzia dell’efficienza), il contratto sociale (il governo instaurato in virtù del patto tra i cittadini liberi), il mondo come libro scritto in caratteri matematici (la matematizzazione del mondo), le scienze umane (una riappropriazione critica delle tradizioni frammentate e obliolate dalla mobilità degli uomini moderni), la soggettività (l’uomo si distingue dalla natura perché è soggetto autonomo, razionale, consapevole di sé).

Che cosa significa ad esempio le neutralità dello Stato nel corso dei conflitti come quelli che riguardavano lo stoccaggio delle scorie nucleari nel sottosuolo di Scanzano Ionico? Quale contratto sociale possiamo invocare per legittimare l’introduzione dei geni di medusa nei maiali? In quale senso l’uomo, a differenza degli animali con cui condivide più del novanta per cento dei suoi geni, è un soggetto mentre gli animali non sono che “oggetti” del suo interesse? O ancora: la mano invisibile del mercato ha provveduto a trasformare le conseguenze di BSE in un vantaggio di tutti?

Indicherò i problemi creati da questa crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio con la formula “antinomie della globalizzazione”. Si tratta di problemi che

- (i) rendono inattuale l’orientamento dei soggetti collettivi della modernità industriale a cercare, per risolvere i problemi in cui si imbattono, conoscenze certe e saperi specialistici;
- (ii) non ammettono, almeno nelle società democratiche, soluzioni univoche e definitive, ma solamente soglie di sostenibilità.

Il rischio ambientale, ad esempio, è uno di questi problemi: la complessità richiede la *selezione*, la selezione implica la *contingenza* e questa implica il *rischio*. Il rischio è un elemento costitutivo del sistema sociale *complesso* che noi non possiamo in alcun modo eliminare. Possiamo scegliere mediante delibere pubbliche democratiche la soglia di sostenibilità di certi rischi, possiamo preferire un rischio ad un altro, ma non possiamo garantire la sicurezza a nessuno - mai e in nessun luogo della Terra. Vi sono solamente *soglie* del rischio più o meno accettabili, non l’*assenza* del rischio.

Nella prospettiva proposta da Offe sono da considerarsi moderni nel senso non apologetico «quei sistemi sociali che tengono sotto controllo, in modo non regressivo e non antimoderno, i problemi di disintegrazione derivanti dall’espansione di capacità specializzate,

così da non contraddire il principio stesso dell'allargamento di queste capacità. È questo difficile problema che, con formule di comodo del tipo "l'ordine fondato sulla libertà", spesso viene più nascosto che esplicitato» (Offe 1987: 50).

Vale questa formula: quanto più l'orizzonte delle opzioni realmente disponibili per tutti si estende, tanto più appare difficile rendere il proprio agire compatibile con gli orientamenti essenziali di altre sfere di azione coinvolte, con le loro premesse epistemologiche e ideologiche. Se il problema della compatibilità delle linee d'azione non viene posto al centro del sistema e se le scelte individuali sono guidate solamente da un ideale di efficienza nel raggiungere gli obiettivi validi nelle rispettive sfere d'azione autonome, le scelte razionali individuali si trasformano in una follia collettiva che porterebbe la società alla catastrofe.

Le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra le sfere d'azione devono diventare esplicitamente il tema più urgente e rilevante della politica. E' questo il messaggio che Al Gore considera centrale nel film *The Inconvenient Truth* di David Guggenheim sulle conseguenze del riscaldamento globale.

Rendere il ghiaccio visibile

Le diverse concezioni anti-apologetiche della modernità (quelle che riprendono la formula weberiana di "gabbie d'acciaio") possono essere definite come tentativi di «rendere visibile e rilevante la crescita del ghiaccio formatosi *in conseguenza* dell'aumento del vapore» e di "dar voce a coloro che sopportano i più gravi costi collettivi "invisibili" dell'aumento delle opzioni a disposizione degli individui. L'autostrada aumenta la mobilità di ogni individuo, semplifica le operazioni necessarie per scegliere tra diversi percorsi alternativi quel che risulta più utile, ma essa stessa non è un'opzione come le altre: essa introduce infatti nella società una rigidità difficilmente intaccabile dalle decisioni alternative liberamente negoziate tra i cittadini. Il paradosso è che strutture come autostrade o supermercati si sottraggono a quel potere di scelta degli individui e dei gruppi che aumenta in virtù della loro introduzione – e questa è la ragione per cui "il vapore e il ghiaccio crescono contemporaneamente".

Formuliamo questa contraddizione delle istituzioni moderne in questo modo: *quante più sono le opzioni disponibili a tutti i cittadini, tanto meno è a disposizione di questi cittadini come una opzione, la struttura istituzionale in virtù della quale queste opzioni sono disponibili* (Offe 1987: 52).

In altri termini: i campi unificati in cui devono presentarsi le alternative per poter essere calcolate razionalmente e gerarchizzate efficientemente in termini di preferenze degli individui, non possono essere, essi stessi, modificati a costi sostenibili in conseguenza di decisioni democratiche dei cittadini; questi campi unificati trascendono il quadro istituzionale della democrazia industriale.

Offe scrive:

«Quanto più il singolo cittadino gode di diritti democratici e quanti più cittadini vengono inclusi nel godimento di questi diritti, tanto più viene indirettamente stimolata la crescita di organizzazioni e di prerogative di fronte alle quali questi diritti perdono il loro potenziale di influenza politica» (1987, 53).

L'approccio di Offe mette in luce una straordinaria resistenza alla revisione, incorporata nei sistemi socio-tecnici su cui si fondano le società industriali di tipo occidentale. Strutture come, appunto, le autostrade sono campi unificati che aumentano la razionalità delle scelte che gli individui compiono tra le alternative che vi si presentano, ma in virtù della loro introduzione nel sistema «si chiude contemporaneamente l'opzione di poter un giorno rinunciare ad esse» - e

questo sia per l'entità degli investimenti sostenuti sia per i costi insostenibilmente alti della negoziazione politica necessaria per smantellarle.

Le irresponsabilità istituzionalizzate

Il fatto che le rigidità imposte dal ghiaccio in tutti i settori della società vengono tenute fuori della coscienza pubblica come irrilevanti equivale all'istituzionalizzazione dell'irresponsabilità nella società industriale di massa. Siccome l'apologia del vapore – il cui esempio più minaccioso è l'industrializzazione dell'immaginario nella pubblicità - istituzionalizza l'irresponsabile incoscienza di fronte al ghiaccio, il futuro della democrazia post-moderna dipende dall'affermarsi nello spazio pubblico dei movimenti collettivi, capaci di opporsi efficacemente all'euforia deresponsabilizzante del vapore che svuota di ogni rilevanza politica la “voce che parla del ghiaccio”.

Riformuliamo ancora una volta il paradosso di Offe: *la scelta individuale è efficiente a condizione che le opzioni tra le alternative si presentino in un campo unificato che le rende, a costi bassi, commisurabili, calcolabili, ordinabili; questo campo unificato, esso stesso, non si presenta però mai come un'opzione a disposizione degli individui.*

La comunicazione nello spazio pubblico delle società post-industriali democratiche, privilegia il vapore rispetto al ghiaccio in modo così distorto da costituire una minaccia alla democrazia. Il linguaggio della politica assomiglia a quello della pubblicità almeno nella misura in cui promette la crescita continua del potere di scelta degli individui, ignorando sistematicamente le rigidità che introducono in tutta la società i campi unificati, senza i quali la crescita delle opzioni a disposizione degli individui non sarebbe possibile. Il linguaggio della politica tace sistematicamente sui costi impliciti nella crescita del ghiaccio.

Secondo McLuhan, alla cui teoria rivoluzionaria dei media abbiamo spesso fatto riferimento nel nostro corso, “tutte le situazioni culturali sono composte da un'area di attenzione (figura) e un'area molto più vasta di disattenzione (sfondo)”; il comprendere presuppone dunque la capacità di vedere tutte e due aree simultaneamente. Ricorrendo a questa concezione possiamo dire che il vapore è la “figura” che attira l'attenzione, mentre il ghiaccio è lo “sfondo” oscuro che invita alla disattenzione. Per rendere il ghiaccio più visibile nello spazio pubblico, per attirare l'attenzione sullo sfondo oscuro delle nostre scelte illuminate, bisogna investire nella comunicazione, ma tutti gli investimenti, proprio perché sono *investimenti*, seguono la logica del profitto - e solamente un'ulteriore crescita del vapore dà profitti. Un esempio è la politica di diminuzione delle tasse per favorire i consumi privati: i consumi privati sono il vapore che viene esaltato come liberazione del cittadino, gli aumenti della pressione fiscale, necessari per far fronte alla crescita del ghiaccio causata da questi consumi, sono considerati come “vincoli da cui bisogna liberarsi”.

Le forme di irresponsabilità istituzionalizzata più spesso denunciate dai critici della modernità sono la burocratizzazione, la specializzazione, la tecnicizzazione, la spettacolarizzazione, l'esteticizzazione o la banalizzazione del male che lo rende invisibile moralmente. Con quale termine indicare invece l'irresponsabilità istituzionalizzata che deriva dalla cecità morale e politica di fronte alla crescita delle rigidità sistemiche insita nell'aumento delle opzioni a disposizione dei consumatori? Penso che la parola usurata “consumismo”, se sgombrata dai preconcetti moralistici, indica adeguatamente il nucleo di questa irresponsabilità istituzionalizzata, fondata nella società dei consumi di massa, sull'apologia della crescita delle opzioni a disposizione dei cittadini e sulla più totale disattenzione verso le limitazioni introdotte nella società dalle strutture che rendono queste opzioni effettive - le autostrade, i supermercati, le imprese multinazionali, le reti dei *computers*.

La crescita del ghiaccio è la condizione dell'aumento del vapore. Per uscire dal circolo vizioso del consumismo cui ci condanna l'irresponsabilità istituzionalizzata, Offe propone "utopia dell'opzione zero". Con questa formula egli vuole indicare tutte quelle strategie politiche che mirano a convincere i cittadini ad essere responsabili di fronte al ghiaccio, a rinunciare cioè ad ogni ulteriore crescita del vapore per ridurre la sua crescita, o, detto più astrattamente, a rinunciare alla crescita dell'*opzionabile* per ridurre la *rigidità* introdotta nella società dalla costruzione dei campi unificati come i supermercati o le autostrade che paralizzano il potere di scelta dei cittadini. Ogni ulteriore aumento del vapore provoca, in condizioni di complessità, una crescita insostenibile del ghiaccio. Le autostrade, l'euro, i questionari degli istituti che si occupano dei sondaggi, le burocrazie computerizzate, Microsoft, il commercio in rete, sono strutture che *flessibilizzano* la società *in superficie*, ma introducono nuove rigidità *in profondità*. Prendere coscienza di questo processo vuol dire accettare la responsabilità politica e morale per le minacce alla democrazia che la crescita vertiginosa del ghiaccio rappresenta nelle società postindustriali.

Che cosa sono le soglie di sostenibilità

Il concetto di "rischio" e quello di "minaccia o pericolo" appartengono a due linguaggi diversi: uno a quello della conoscenza specializzata, l'altro a quello del mito. Il rischio è un concetto matematico, il pericolo è invece l'elaborazione di uno stato d'animo esistenziale e un archetipo collettivo. La conoscenza specializzata, o la ricerca scientifica in generale, non protegge, in condizioni di complessità, la società contro i rischi ambientali o le conseguenze inintenzionali di certe metodologie meglio dei pregiudizi incorporati nei saperi o costumi tradizionali. La crisi di BSE ci ha insegnato, ad esempio, che l'orrore mitologico del cannibalismo sarebbe stato una garanzia contro i rischi legati all'uso delle farine animali nei mangimi dei ruminanti più efficace del sapere degli esperti, se usato come argomento ultimo.

Le soglie di sostenibilità rimandano all'impossibilità di basare le decisioni ispirate dalla responsabilità di fronte al ghiaccio sulla conoscenza certa. Questa è, abbiamo visto, una condizione strutturale dello spazio pubblico postindustriale. Le soluzioni dei problemi rilevanti (che sono urgenti e investono pure un numero enorme di individui) non possono basarsi sulle conoscenze certe, perché le conseguenze delle azioni di un numero enorme di individui che agiscono nei loro contesti particolari si intrecciano imprevedibilmente: più rilevanti sono i problemi, più incerte sono le conoscenze che legittimano le soluzioni. I cambiamenti climatici antropogeni sono il problema più rilevante di questi decenni, ma nessuna soluzione proposta si basa sulla conoscenza scientifica certa. Bisogna limitarsi a definire consensualmente le soglie di sostenibilità tra l'incertezza e la rilevanza della decisione, dato che in questo caso il non decidere comporta spesso un rischio superiore a quello implicato da decisioni basate su conoscenze incerte. Come abbiamo visto il presidente Bush ha giustificato il rifiuto del più grande inquinatore della Terra, degli USA, di aderire al Protocollo di Kyoto invocando proprio l'incertezza della conoscenza scientifica.

Da dove vengono le conoscenze certe?

Dai settori ultraspecializzati della società a differenziazione funzionale avanzata. Le conoscenze certe non sono infatti che un prodotto di questo processo, un modo di trattare i problemi che si fonda su un regime ristretto di negoziazione, sulla validità delle asserzioni che verte sulle pratiche di sperimentazione, misurazione, calcolo, osservazione in condizioni riproducibili, comparazione, controllo empirico ecc.

Vale in generale questa formula: non tutti i problemi causati dalla differenziazione funzionale avanzata, possono essere risolti in virtù della conoscenza specializzata che l'avanzare della differenziazione mette a nostra disposizione; al contrario, essa genera problemi che possono essere resi sostenibili aumentando la qualità della comunicazione, non la disponibilità di conoscenze specializzate.

4. La democrazia e le antinomie

La sostenibilità dell'irrisolvibile

Nello spazio pubblico globalizzato le conseguenze che l'apologia del vapore ha avuto sul pianeta Terra stanno acquisendo una forte attualità: i media le *monitorano* sistematicamente. I giornali di grande tiratura riportano ad esempio le allarmanti fotografie dei ghiacciai in via di scioglimento o le preoccupate dichiarazioni dei climatologi sulle conseguenze socio-economiche del riscaldamento globale, causato dai gas serra. Il ghiaccio (non metaforico in questo caso) diventa visibile ma non rilevante: la responsabilità che deriva dall'aver provocato la sua crescita, non è "politicamente rappresentata" in modo sufficientemente forte. E' questo il problema chiave.

Internet *disintermedia* l'economia permettendo una più veloce elaborazione delle informazioni rilevanti per la decisione razionale del consumatore, ma la lotta contro le nuove rigidità, che introduce nelle società industriali sotto il titolo complessivo di "flessibilizzazione", sono "fuori dalle opzioni collettive". Il conflitto sullo Statuto dei Lavoratori, ad esempio, investe, nella società attuale, il concetto di lavoro stesso ed è un aspetto essenziale della conflittualità strutturale provocata dappertutto dalla globalizzazione economica.

Propongo di chiamare i problemi causati dalla crescita contemporanea del ghiaccio e del vapore "antinomie della globalizzazione". Si tratta di problemi che non ammettono soluzioni, ma solo *soglie di sostenibilità*. Parlo delle soglie di sostenibilità per mettere in luce un aspetto fondamentale della situazione: il ghiaccio non può essere sciolto sacrificando l'emancipazione apportata dal vapore, ogni soluzione deve essere un compromesso tra il ghiaccio e il vapore.

Come sciogliere il ghiaccio senza rinunciare alla crescita delle "opzioni individuali" a nostra disposizione che sono la condizione dell'emancipazione e che danno sostanza alle libertà dei moderni (libertà *private* nel senso forte introdotto da Constant)? Esistono diverse *soglie di sostenibilità* legittimabili in diverse comunità moderne, ma non ci sono soluzioni definitive.

Il punto decisivo è il seguente: la razionalità nella società democratica ad alta differenziazione funzionale è anzitutto la capacità dei sistemi di governo di *legittimare politicamente* le instabili soglie di sostenibilità delle tensioni, la cui soluzione definitiva richiederebbe la totale "messa fuori rilevanza" delle istanze di una delle parti in conflitto. Il ghiaccio è infatti politicamente rappresentato, vi sono le *lobbies* delle autostrade, dei supermercati, delle OGM, delle autostrade informatiche, i gruppi che sono interessati alla crescita del ghiaccio; è possibile giungere ad un compromesso razionale con loro, ma non è possibile annullare le loro istanze e la loro capacità di farsi rappresentare politicamente, perché sono una parte sostanziale della modernità.

Un esempio illuminante di quest'antinomicità, che non ammette soluzioni definitive ma solamente soglie di sostenibilità, è il concetto di rischio nella società complessa. Luhmann mostra che nella società complessa si implicano reciprocamente tre categorie - *selezione*, *contingenza* e *rischio*: la complessità richiede *selezione*, la selezione implica la *contingenza* e questa implica il *rischio*. Il rischio è un elemento costitutivo del sistema sociale *complesso*, cui «non possiamo in alcun modo sottrarci ... Possiamo scegliere ... se correre questo o quel rischio o addirittura il rischio di non scegliere, ma non possiamo sottrarci al rischio in quanto tale» (Belardinelli 1993, 55-56).

Ogni decisore razionale si assume il rischio, più o meno *sostenibile*, che le conseguenze impreviste della sua decisione danneggeranno gli "innocenti", ovvero i non-decisori. L'uso delle supernavi cisterne per il trasporto del petrolio greggio rappresenta un rischio razionalmente sostenibile per le compagnie petrolifere, ma sono un pericolo terrificante per gli abitanti delle

zone costiere; gli organismi geneticamente modificati (OGM) sono considerati sicuri dal punto di vista dei produttori che valutano i rischi in base alle conoscenze scientifiche attualmente disponibili, ma sono un pericolo terribile per tutti gli altri. Vi sono diverse soglie di sostenibilità dei rischi implicati dalle nostre scelte, ma non scelte senza rischi o la possibilità di non scegliere, perché anche la non scelta è un rischio.

Ulrich Beck (1999) ha introdotto il concetto di “modernità riflessiva” per indicare quella fase della modernità, in cui comincia a predominare la consapevolezza collettiva che i problemi *creati dalla modernità*, in particolar modo il rischio ambientale, *non possono essere risolti all'interno della modernità*. La modernità riflessiva o la seconda modernità - che è ancora alla ricerca di una sua rappresentazione politica efficace - deve agire verso i valori della prima modernità come la prima modernità ha agito verso le tradizioni pre-moderne, deve, cioè, dissolverla.

“La *modernizzazione riflessiva* deve significare: *auto-trasformazione* della società industriale ...; la *prima* modernità deve dissolversi ed essere sostituita da una *seconda*, i cui contorni e principi devono essere scoperti e modellati. Il che vuol dire: le grandi strutture e le semantiche delle società industriali degli Stati nazionali vengono radicalmente trasformate, spostate, rifatte (ad esempio attraverso i processi di individualizzazione e di globalizzazione), non necessariamente in modo consapevole e voluto ... ma (*imposto*) con la sola forza delle conseguenze secondarie nascoste ... (*che sono*) in primo luogo *insicurezza*, in secondo luogo *politicizzazione*, in terzo luogo *battaglie per nuove delimitazioni*” (Beck 1999a, 35).

La radicale incertezza inerente alle scelte, come ad esempio sono quelle che riguardano la manipolazione genetica o i cambiamenti climatici, implica la politicizzazione degli ambiti che prima appartenevano al mondo della vita, erano, cioè, regolati dalla “natura”. Questa politicizzazione dei temi prima considerati *apolitici*, che avviene al di là dei partiti politici tradizionali e della loro capacità di politicizzazione, è una caratteristica decisiva della seconda modernità. Essa rende obsoleti gli apparati politici e le ideologie di riferimento della prima modernità, svuotandole del loro contenuto politico.

La parola “antinomie” rimanda alla filosofia di Kant che ha definito “antinomie della ragione pura” i problemi che sono irrisolvibili, perché ammettono come ugualmente legittime sia la risposta affermativa sia quella negativa - ad esempio se il mondo è eterno o ha l'inizio nel tempo, se tutte le azioni sono determinate o esiste il libero arbitrio; o se il mondo è un tutto o un insieme di parti ecc. L'esistenza umana è, nella visione kantiana, indissolubilmente legata alle questioni senza risposta e il compito dello Stato liberale neutrale è quello di impedire che un gruppo di settari imponga come obbligatoria una loro pretesa soluzione finale. Le antinomie della ragione pura non possono essere risolte definitivamente mediante l'esercizio esemplare della ragione; al contrario, il compito della ragione critica è quello di tenerle “sempre aperte”.

Lo stesso vale delle antinomie della globalizzazione. Non è possibile eliminare il rischio, ma renderlo sostenibile sì, non è possibile eliminare il privilegio accordato agli esperti e alla conoscenza specializzata nello spazio pubblico democratico, ma rendere sostenibile il loro peso nei processi democratici si può. Lo Stato in questa prospettiva ha una nuova ragion di essere: creare e proteggere il quadro istituzionale entro il quale sia possibile definire razionalmente le soglie di sostenibilità delle antinomie della globalizzazione.

5. Tra il vapore e il ghiaccio: le quattro antinomie

Le antinomie della globalizzazione sono delle crisi provocate, nelle società industriali avanzate, dalla crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio. Il vapore della partecipazione

fa crescere il ghiaccio dei costi transazionali, il vapore dei sistemi d'azione specializzati sempre più efficienti, fa crescere il ghiaccio delle incompatibilità e delle instabilità dell'ambiente, che i governi legittimati dalle opinioni maggioritarie controllano con crescente difficoltà; il vapore del crescente potere di scelta dei consumatori, fa crescere in una misura insostenibile la complessità dei criteri da applicare per definire e politicamente legittimare le condizioni di compatibilità biologica con l'ambiente; il vapore delle azioni collettive richiede investimenti crescenti di capitale sociale che vengono assicurati mediante il ghiaccio della chiusura e della ri-nazionalizzazione delle comunità civiche.

Non vi è una soluzione per queste contraddizioni, solamente una soglia di sostenibilità. Ogni comunità definisce, in coerenza con la qualità della sua società civile, l'efficienza delle sue istituzioni e la sua cultura politica, le sue soglie di sostenibilità.

Cercherò di definire in seguito le quattro antinomie della globalizzazione, ovvero i problemi che non possono essere risolti, ma solamente resi sostenibili.

La *prima antinomia* riguarda i costi della democratizzazione. Con questo termine indichiamo l'irriducibile tensione provocata nel sistema politico dall'irruzione delle esternalità "general e terminali" nella società. Cresce il numero di coloro che sopportano rischi molto alti, senza avere il diritto di voto nei luoghi dove si decidono le attività che producono questi rischi. Al summit G 20 a Londra in aprile del 2009, il presidente francese Sarkozy ha riassunto l'aspetto più importante della crisi finanziaria in atto dicendo che "milioni di persone che non sono state all'origine della crisi, devono soffrirne le conseguenze" accennando alla "chance storica di cambiare il mondo", ovvero le regole globali del gioco.

Gli *stakeholders* hanno una posta nel gioco, ma si gioca secondo le regole decise dagli *shareholders*, dai detentori dei titoli legali per partecipare alle decisioni. Questa è una situazione in contrasto con i nostri valori fondamentali cui bisogna rimediare estendendo il diritto di decidere a tutte le potenziali vittime di esternalità; i costi sociali impliciti in questa soluzione sono però insostenibili, tutti i processi decisionali subirebbero un insostenibile deficit di efficienza.

La democratizzazione urta comunque contro il muro invalicabile (i) della conoscenza specializzata che non può essere distribuita a costi sostenibili, e (ii) della cooperazione globale che non può essere organizzata a costi sostenibili.

La *seconda antinomia* riguarda la crescente tensione, nella società democratica ad alta differenziazione funzionale, tra la conoscenza specializzata e le opinioni ragionevoli. Per integrarsi in una società ad alta differenziazione funzionale, i cittadini debbono acquisire una competenza basata sulla conoscenza specializzata; *viceversa* la stabilità di queste società dipende dalla capacità di ogni attore sociale di tenere conto, nella definizione delle azioni da intraprendere per raggiunger i propri fini, delle premesse fondamentali di tutti gli altri attori sociali. Questa capacità può essere garantita solamente dalle opinioni ragionevoli che i cittadini si formano nello spazio pubblico aperto e produttivo. Il mercato motiva i cittadini ad investire nell'acquisizione delle conoscenze specializzate, non nella formazione delle opinioni ragionevoli; si crea, di conseguenza, un deficit strutturale di opinioni ragionevoli che destabilizza la società. In una società instabile la conoscenza specializzata diventa uno svantaggio, perché vale il principio secondo cui la specializzazione è un modo vantaggioso di adattarsi ad un ambiente solamente a condizione che questo sia stabile. La parola "stabilità" comprende in questo contesto anche la capacità di stringere i patti di cooperazione tra le parti in conflitto per realizzare i fini comuni.

Come motivare i cittadini a formarsi delle opinioni ragionevoli, ad investire nella qualità delle loro opinioni? Come contribuire alla formazione di una "reasonable opinion based society" anziché di una "scientific knowledge based society"? Il nucleo di quanto indichiamo

solitamente con l'espressione "civil society" o "cultura civica" è costituito, nelle società più sviluppate, dalla capacità comune di trovare una soglia di sostenibilità utile tra le opinioni ragionevoli da una parte e le conoscenze specializzate dall'altra.

La *terza antinomia* cerca di cogliere l'esito paradossale del processo di *spoliticizzazione* che, in quanto conseguenza *politica* della differenziazione funzionale, è costitutivo della modernità. Ogni settore specializzato richiede infatti l'autonomia nella sfera operativa e strategica "di sua competenza" rivendicando l'indipendenza dall'autorità politica. La politica moderna è essenzialmente la volontà di imporre, in nome di una rappresentazione legittima della società intera *all'interno della* società, dei vincoli efficaci alla libertà d'azione dei settori specializzati. Via via che il processo di *spoliticizzazione* avanza diventando onnipervasivo, si politicizzano paradossalmente le porzioni sempre più cospicue del mondo della vita – la procreazione, la sopravvivenza della fauna e della flora terrestre, la stabilità del clima, la biodiversità – tutto questo dipende oggi da deliberazioni pubbliche e da decisioni politiche dei governi. Lo sbocco della *spoliticizzazione* è dunque la più totale *ri politicizzazione* del mondo della vita.

Il vapore della *spoliticizzazione*, dell'emancipazione dei diversi settori differenziati dal potere politico, fa crescere il ghiaccio della *ri politicizzazione* totale del mondo della vita che ci condanna ad essere "custodi della Terra" come scrive James Lovelock in una delle prefazioni al suo celebre libro *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*:

"Il concetto di sviluppo sostenibile offre un futuro triste a coloro che prendono dalla Terra più di quello che essa stessa può loro offrire. La mia ipotesi Gaia vuole mettere in guardia: se noi continueremo a prendere troppo dalla Terra condanniamo le generazioni future a portare un fardello tremendo, quello, cioè, di dover diventare custodi della Terra. Immaginiamo di dipendere dalle contrattazioni tra le frazioni e i gruppi in cui l'umanità oggi si divide, non solo per quanto ci nutre e la nostra casa, ma anche per ogni respiro dell'aria fresca, che finora ci spettava naturalmente come agli abitanti della Terra".

La parola "ri politicizzazione" indica oggi anzitutto questo nuovo "fardello" che gli uomini debbono prendere su di loro: sono diventati "custodi del pianeta Terra", perché possono distruggerlo mediante le proprie azioni, anzi stanno distruggendolo. Gli uragani, le alluvioni e le desertificazioni, tutti gli eventi climatici estremi di cui tanto si discute, sono effetti dei mutamenti climatici antropogeni, per cui gli Stati, se vogliono attenuarli, sono costretti a concludere patti efficientemente sanzionati, per garantire agli uomini sulla Terra non solo "l'aria respirabile" ma le condizioni ambientali compatibili con le loro possibilità di adattamento.

Non vi è alcuna soluzione di questo paradosso: sia la *spoliticizzazione* sia la *ri politicizzazione* hanno dei costi. La *spoliticizzazione* comporta rischi di instabilità dovuti al deficit di compatibilità e di coordinazione, la *ri politicizzazione* comporta rischi di *discrasie* e di *inefficienze*, dovuti al deficit di competenza. Le comunità civiche integrate riescono comunque a definire le soglie di sostenibilità praticabili tra, da una parte, le pretese di rappresentare la società intera che avanzano i movimenti politici nello spazio pubblico, e, dall'altra, le pretese di autonomia che avanzano le élite dei diversi settori specializzati. Dalla qualità delle comunità civiche dipende la razionalità sostanziale della società, dalla qualità dei sistemi d'azione specializzati dipende la razionalità strumentale, l'efficienza nel raggiungere i fini comuni.

La *quarta antinomia* è strettamente legata all'importanza che ha acquisito nella società globalizzata l'azione collettiva quale unico modo efficiente di produrre e proteggere i beni pubblici. La logica dell'azione collettiva (cf. il minivocabolario nel capitolo VII), consiste in questo: l'attore razionale che massimizza il proprio vantaggio non è motivato a partecipare all'azione collettiva, dato che dal godimento del bene pubblico non può essere escluso – ad esempio l'aria più pulita è goduta da tutti, anche da coloro che si sono sottratti a contribuire alla

sua ripulitura. Le azioni collettive richiedono la disponibilità del capitale sociale che motiva certe minoranze – chiamate “masse critiche” - a promuovere, addossandosene i costi iniziali, l’azione collettiva. La globalizzazione disperde però la fonte principale del capitale sociale – l’omogeneità e continuità delle comunità stabili, dei vincoli affettivi e culturali promossi dallo Stato nazionale e dalla religione civica diffusa. Per rimediare al deficit di capitale sociale le comunità tendono a (ri)chiudersi territorialmente e a (ri)etnicizzarsi, a volte su basi persino razziste – pensiamo alla Lega Nord in Italia o ai movimenti simili in tutti i paesi europei.

La chiusura delle comunità civiche fa aumentare il capitale sociale a scapito dell’universalismo democratico. Trovare una soglia di sostenibilità tra il crescente bisogno del capitale sociale necessario per promuovere le azioni collettive in grado di far fronte ai mali pubblici da una parte, e l’universalismo democratico della modernità dall’altra, è la condizione dell’aumento della razionalità collettiva necessaria per far fronte, nelle società contemporanee, ai “mali pubblici” sempre più invasivi – pensiamo ai cambiamenti climatici. Nel paragrafo intitolato *Le ragioni del nuovo razzismo in Europa* nel capitolo VIII approfondiamo quest’antinomia.

(Da ricordare per l’esame)

La concezione apologetica della modernità industriale consiste nel presentare le sue strutture, le sue norme e i suoi valori, come “leggi necessarie dell’evoluzione umana”; la concezione anti-apologetica (o teoria critica della modernità) mette invece in luce le contraddizioni tra i valori della modernità da una parte e le sue istituzioni dall’altra; una di queste è ad esempio la burocrazia che rende i diritti sì disponibili a tutti i cittadini, ma, contemporaneamente, in virtù della logica impersonale del suo funzionamento, li svuota come documentano molti studi sulle conseguenze negative della burocratizzazione nelle società industriali di massa

Il punto-chiave è la differenza tra la ragione strumentale e quella sostanziale;

(i) la ragione strumentale è uno strumento per calcolare i mezzi più efficienti da impiegare per realizzare un fine qualsiasi; la ragione sostanziale invece è il desiderio di vedere la realtà con uno sguardo emancipato da tutto ciò che l’oscura nella vita quotidiana come possono essere le passioni, gli interessi, le paure, le aspirazioni personali, l’ingordigia, i sensi, i sentimenti, le distrazioni; la razionalità sostanziale è l’insieme di comportamenti che sono motivati da questo desiderio di scoprire la realtà come è prima di venire distorta in funzione degli interessi e dei pregiudizi di chi l’osserva; la teoria critica s’interroga su tutte le diverse forme e modalità sotto le quali si presenta, nella civiltà industriale avanzata, la contraddizione tra la concezione di ragione come desiderio di trovare un accesso alla realtà così come è prima di essere subordinata ai nostri fini e la razionalità strumentale che si limita a calcolare i mezzi più efficienti per realizzare un qualsiasi fine soggettivo

(ii) tra i valori della modernità e le istituzioni della modernità esiste ab initio una tensione che può essere descritta in termini di tensione tra la legittimità e la legalità; la legittimità come dialogo libero da dominio tra i cittadini nello spazio pubblico, si oppone allo status quo istituzionale, ovvero ad ogni pretesa all’obbedienza generale e incondizionata avanzata da parte delle istituzioni: la legalità come “apparato legale cogente” tende a trattare ogni resistenza ai propri comandi in termini di devianza, di criminalità, di follia o di “ostilità ingiustificabile”

(iii) la ragione sostanziale è strettamente legata ad un ideale di società razionale, ovvero capace di cambiare in risposta alle critiche che rivolge a se stessa; la critica può assumere questa forza solamente in quelle società in cui la gente è educata ad avere anche una distanza dai propri ideali, dai propri fini e dalle proprie idee,

ovvero in quelle società la cui cultura dominante spinge gli attori sociali alla ricerca di un punto di vista esterno al sistema di cui questi attori fanno parte la teoria di Habermas: ogni parlante che crede sinceramente nell'efficacia del parlare deve porsi, nel momento in cui prende la parola, la domanda a quali condizioni l'uso del linguaggio può essere efficace; nella risposta a questa domanda sono implicitamente contenute le norme di un'etica che possiamo chiamare "discorsiva" - si ha dovere di essere sinceri, di rendere trasparenti a se stesso e agli altri le ragioni delle proprie proposte di agire e questo è possibile solo nel dialogo aperto a tutti, senza discriminazioni; le norme tratte dall'etica del parlare, implicite nella decisione di prendere la parola in una comunità dialogante, valgono dappertutto come condizioni universali dell'uso efficiente del linguaggio

La metafora del vapore e del ghiaccio (di Claus Offe): la modernizzazione è il continuo aumento delle opzioni a disposizione degli individui nelle quattro sfere seguenti:

- (i) nella sfera della riproduzione materiale;
- (ii) nella sfera della riproduzione culturale;
- (iii) nella sfera della partecipazione politica;
- (iv) nella sfera delle politiche pubbliche

Quest'aumento delle opzioni a disposizione degli individui contiene in sé una contraddizione che la rende minacciosa, aderiamo alla concezione anti-apologetica della modernità; la metafora della "crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio" coglie il fatto che "non si può avere la crescita del vapore senza la crescita del ghiaccio" ad esempio, per scegliere in modo razionale l'uscita dall'autostrada più vantaggiosa per noi, ci vuole certamente la semplificazione che l'autostrada introduce nel traffico - gli indicatori, l'ordine classificato delle uscite e quant'altro, ma l'autostrada stessa non è un oggetto su cui possiamo esercitare la nostra libertà di scelta; la sua costruzione dipende da coalizioni tra poteri economici e politici forti e poco trasparenti, una volta costruita è quasi impossibile liberarsene; lo stesso vale ad esempio dei supermercati - semplificano la scelta dei consumatori mettendoli in condizione di poter comparare diverse merci sotto ogni punto di vista - ad esempio qualità, prezzo, sostanze contenute, metodi di conservazione ecc.; il supermercato stesso però è un'istituzione che si sottrae alla nostra libertà di scelta introducendo mutamenti dell'ambiente di grande impatto - aumento del traffico, spopolamento del centro città, imposizione dei prezzi troppo bassi ai produttori agricoli, ecc.

la modernità aumenta la libertà di scelta per la maggioranza degli individui - e questo è il vapore; le istituzioni che rendono questa libertà di scelta efficiente - supermercati, burocrazie, autostrade - si sottraggono invece alla libertà di scelta dei cittadini, alla loro volontà d'intervento democraticamente espressa, sono inerti e immutabili in una misura estrema - e questo è il ghiaccio

Vale che quante più sono le opzioni disponibili a tutti i cittadini, tanto meno è a disposizione di questi cittadini come una opzione, la struttura istituzionale in virtù della quale queste opzioni sono disponibili; in altri termini: i campi unificati in cui devono presentarsi le alternative per poter essere calcolate razionalmente e gerarchizzate efficientemente in termini di preferenze degli individui, non possono essere, essi stessi, modificati a costi sostenibili in conseguenza di decisioni democratiche dei cittadini; questi campi unificati trascendono il quadro istituzionale della democrazia industriale.

La crescita contemporanea del vapore e del ghiaccio è un'antinomia della modernità che può essere "resa sostenibile" ma non risolta; bisogna limitarsi a definire consensualmente le soglie di sostenibilità tra il vapore e il ghiaccio e tra l'incertezza e la rilevanza della decisione

Quattro sono le antinomie della globalizzazione, ovvero i problemi che non possono essere risolti, ma solamente resi sostenibili; la prima antinomia riguarda i costi della democratizzazione: gli stakeholders hanno una posta nel gioco, ma si gioca secondo le regole decise dagli shareholders, dai detentori dei titoli legali per partecipare alle decisioni; questa è una situazione in contrasto con i nostri valori fondamentali cui bisogna rimediare estendendo il diritto di decidere a tutte le potenziali vittime di esternalità; i costi sociali impliciti in questa soluzione sono però insostenibili; la seconda antinomia riguarda la crescente tensione, nella società democratica ad alta differenziazione funzionale, tra la conoscenza specializzata e le opinioni ragionevoli; il mercato motiva i cittadini ad investire nell'acquisizione delle conoscenze specializzate, non nella formazione delle opinioni ragionevoli; si crea, di conseguenza, un deficit strutturale di opinioni ragionevoli che destabilizza la società; la terza antinomia cerca di cogliere l'esito paradossale del processo di spoliticizzazione - via via che il processo di spoliticizzazione avanza diventando onnipervasivo, si politicizzano paradossalmente le porzioni sempre più cospicue del mondo della vita; la procreazione, la sopravvivenza della fauna e della flora terrestre, la stabilità del clima, la biodiversità dipendono oggi da deliberazioni pubbliche e da decisioni politiche dei governi, lo sbocco della spoliticizzazione è dunque la più totale ripoliticizzazione del mondo della vita; la quarta antinomia è strettamente legata all'importanza che ha acquisito nella società globalizzata l'azione collettiva quale unico modo efficiente di produrre e proteggere i beni pubblici; la globalizzazione disperde però la fonte principale del capitale sociale necessario per realizzarle - l'omogeneità e continuità delle comunità stabili, dei vincoli affettivi e culturali promossi dallo Stato nazionale e dalla religione civica diffusa; per rimediare al deficit di capitale sociale le

comunità tendono a (ri)chiudersi territorialmente e a (ri)etnicizzarsi, a volte su basi persino razziste – pensiamo alla Lega Nord in Italia o ai movimenti simili in tutti i paesi europei; quest'antinomia è analizzata in modo approfondito nel paragrafo intitolato Le ragioni del nuovo razzismo in Europa nel capitolo VIII

CAPITOLO VII

GLOBALIZZAZIONE: DIECI PAROLE PER CAPIRLA, NON PER FARNE APOLOGIA

“Forse la difficoltà a trovare una definizione unanime della globalizzazione è figlia anche di un'epocale crisi del fenomeno stesso della definizione. Mi chiedo se non sia scaduto il tempo in cui era possibile dare definizioni... Quasi tutti sono in grado di schierarsi pro o contro la globalizzazione ma pochissimi sanno cos'è. Fenomeno in sé assurdo ma da poco diventato logico, da quando è decaduto il gusto di dare definizioni. Non c'è una definizione della globalizzazione perché non esistono più le definizioni.”

Alessandro Baricco

Le forme della globalizzazione

Le quattro ondate

Il sociologo della società post-industriale De Masi ripercorre, nella sua riflessione sul futuro del lavoro (1999, 163-170), dieci forme che la globalizzazione ha assunto nella storia del mondo. La prima forma della globalizzazione è la scoperta, la progressiva esplorazione del pianeta per farne mappe e per sfruttarne le risorse che culmina nella conquista della Luna da parte dell'umanità. La seconda è il commercio che dagli inizi arabi e asiatici si è esteso su tutta la Terra, collegando i mercati locali a quelli cosmopoliti; questo processo cominciò già in Mesopotamia, continuò nei paesi arabi e del Medio Oriente, nelle repubbliche marinare italiane e nelle città anseatiche tedesche e culmina nell'attuale organizzazione mondiale del commercio (WTO) e nel mercato planetario delle informazioni e delle conoscenze.

La colonizzazione ha rappresentato un'altra forma di globalizzazione, le cui quattro varianti contemporanee sono: l'invasione dei mercati con un tipo di prodotto, come ad esempio il caso Microsoft, o le multinazionali del petrolio; l'esportazione dei capitali che sottomette nuovi paesi ai fini strategici dell'oligarchia finanziaria del pianeta; le imprese multinazionali il cui potere e la cui influenza oltrepassano la sovranità di qualsiasi stato; l'egemonia di certe idee imposta dai *managers* della comunicazione planetaria. L'ottava forma della globalizzazione è la formazione delle organizzazioni sopranazionali che cercano di sottoporre a regole sanzionate internazionalmente l'agire di tutti gli stati. La nona forma della globalizzazione sono le contrattazioni tra le imprese multinazionali con lo scopo strategico di indebolire la competizione reciproca creando una rete di interessi comuni.

La decima forma della globalizzazione è la peculiare forma che essa ha assunto attualmente; le sue caratteristiche essenziali sono: (i) la *compenetrazione* di tutte le sue forme storiche che oggi operano contemporaneamente; (ii) l'*unipolarismo* del mondo, ovvero il ruolo unilaterale degli Stati Uniti che sono attualmente l'unica superpotenza colonizzatrice; (iii) l'*unificazione politica* come conseguenza della mobilità enormemente aumentata delle masse; (iv) la *mente collettiva* unica formata dai *mass media* in virtù dei quali la maggioranza degli uomini vive come importanti, *in contemporanea*, gli stessi eventi importanti.

Ora, la posizione dominante degli USA che caratterizza la politica internazionale di questo inizio di nuovo Millennio pone una questione importante a tutti i sostenitori della democrazia internazionale: è il predominio americano, questo “momento unipolare”, l’inizio di una nuova forma di *governance* del mondo o, *viceversa*, si tratta solo di un *momento* transeunte, eccezionale, conseguenza passeggera dell’instabilità internazionale dovuta al crollo improvviso dell’URSS? Nell’ipotesi in cui si tratti di una *governance* del mondo destinata a perdurare, quale deve essere il rapporto con il governo degli USA di tutti gli altri paesi del mondo? Di puro vassallaggio o di attivo dialogo e di reciproca influenza? E quali forme istituzionali questo nuovo rapporto deve assumere? Dovrebbe veramente il presidente degli USA essere eletto dai cittadini di tutto il mondo, come si diceva nelle discussioni sulle recenti elezioni americane?

Semplificando possiamo descrivere il processo di globalizzazione, nella sua fase attuale “di compenetrazione di tutte le sue forme storiche”, come un intreccio delle conseguenze insostenibili di quattro grandi ondate di mutamenti provocate dalle rivoluzioni tecnologiche legate all’energia nucleare, alla comunicazione elettronica, ai viaggi cosmici e alla crisi ecologica.

Il primo urto della globalizzazione ha un epicentro chiaramente visibile - Hiroshima. Rimanda alla minaccia nucleare, alla consapevolezza che una guerra nucleare distruggerebbe la vita sulla Terra non ammettendo dunque alcun vincitore. La sovranità politica si fondava sulla possibilità effettiva di scatenare l’olocausto nucleare, per la prima volta nella storia, la sopravvivenza dell’umanità dipendeva dalle decisioni politiche di un numero ristretto di individui, e dunque dalla razionalità del suo sistema politico. L’esistenzialismo era il movimento filosofico che negli anni Cinquanta ha espresso nel modo più influente il nuovo peso acquisito dalla parola “decisione libera”, e anche l’ansia suscitata dalla crescente consapevolezza dei condizionamenti e delle manipolazioni che ne insidiano la ragionevolezza e il fondamento morale.

Il secondo urto della globalizzazione fu provocato dal concetto di “limiti della crescita” imposto all’attenzione dell’opinione pubblica mondiale dalle argomentazioni del Club di Roma e riassunte nel volume *The Limits to Growth* pubblicato nel 1972 da Dennis e Donella Meadows. La tesi principale del libro è che la continuazione del modello attuale di crescita economica avrà per conseguenza un crollo dell’ambiente e un esaurimento delle risorse del pianeta verso la fine del secolo”.

L’approfondita analisi delle previsioni formulate nel libro, svolta in seguito dall’*University of Sussex*, mostrò che le previsioni hanno sottostimato la velocità e la profondità dei mutamenti tecnologici, la capacità di adattamento delle società democratiche e la capacità della società civile di promuovere mediante movimenti collettivi mutamenti istituzionali di grande impatto. Il testo ha comunque aperto una nuova epoca nella valutazione dei costi reali della crescita industriale: nello spazio pubblico delle democrazie industriali comincia a imporsi la coscienza della necessità di rimediare velocemente, per uscire dal circolo vizioso che trasforma ogni aumento della razionalità individuale in un aumento della follia collettiva, alla sottovalutazione delle “terre comunali” nel processo di formazione dei prezzi.

Un grande impatto ha avuto anche il libro di E. J. Mishan sui “costi della crescita”, pubblicato per la prima volta nel 1967 che mette in luce i costi nascosti, o non misurabili con i metodi classici dell’economia, come ad esempio il traffico nelle grandi città, l’impatto sociale e culturale della rapida trasformazione tecnologica dell’ambiente, dell’espansione delle comunicazioni ecc.

I limiti che la natura pone alla crescita industriale obbliga i paesi industriali ad una coordinazione globale, legittimata da un progetto politico “universale” e sanzionata da apparati internazionali.

Il terzo urto rimanda all'espansione planetaria della comunicazione analizzata, nelle sue implicazioni globali, nella pionieristica opera di McLuhan. La comunicazione globale - il formarsi del "villaggio globale" (McLuhan) o della "società trasparente" (Vattimo) - porta alla relativizzazione, frammentazione e contaminazione reciproca di tutte le culture storiche. La comunicazione è sempre più estesa, ma risulta sempre meno realizzabile il suo fine più rilevante, quello cioè di mobilitare i partecipanti alla comunicazione per trasformare, mediante processi (movimenti) politici, l'informazione in energia sociale, ovvero per cambiare quelli aspetti della nostra situazione che l'informazione ricevuta ci costringe a giudicare come insostenibili.

La quarta ondata, la più dirompente, è la *planetarizzazione*. Nel capitolo V abbiamo discusso l'imperativo morale che Al Gore deriva dalla foto della Terra, presa da un'astronave a quattro miliardi di miglia di distanza in cui la Terra non è che un piccolo puntino, perso nell'infinità di altri puntini. Al Gore propone di usare i processi politici della democrazia per rendere i nostri comportamenti coerenti con l'informazione contenuta in quest'immagine: i costi della crescita economica sono insostenibili perché minacciano la terra, la nostra unica casa. Abbiamo citato anche Marshall McLuhan che ha scritto che "la vera azione nell'evento non era sulla Terra o sulla Luna, ma piuttosto nel vuoto (tra di essi)... Eravamo appena diventati consapevoli dell'esistenza fisica separata di questi due mondi, ed eravamo disposti, dopo un certo shock iniziale, ad accettare entrambi gli ambienti come possibili per l'uomo" (1989, 22).

Con la parola "planetarizzazione" indico dunque l'impatto culturale, morale e politico del mutamento radicale del nostro rapporto con la Terra e con la vita su di essa, implicita nei viaggi cosmici. La vista della Terra vista dalla Luna come un piccolo pianeta blu, dove la vita non è che un fragile e minacciato strato verde sulla sua superficie, impone a tutti gli uomini, nel momento in cui diventa un'esperienza di massa, un nuovo imperativo categorico universale - la bio-solidarietà. L'immagine della Terra fotografata dal satellite mostra, con una convincente concretezza, a tutti gli uomini, che ogni agire ha, nel contesto della società tecnologica complessa, un impatto globale sull'*habitat* umano; a partire da quale *contratto sociale originario*, possiamo dunque difendere come legittimo il concetto di "bene privato"? Cambia radicalmente il rapporto tra l'agire umano e il luogo in cui si svolge - ossia il pianeta Terra. La legittimità dell'agire umano deve fondarsi ora su una versione del mondo radicalmente diversa da quella basata sull'*antropocentrismo* cristiano (riscritto dalla modernità in termini di soggettività che si emancipa dalle servitù inconsce implicite nelle tradizioni), sull'idea di progresso o di diritti umani, sulla crescita della capacità umana di piegare la natura ai suoi fini e sulla *matematizzazione* della natura.

Le azioni private o pubbliche si caratterizzano ora per un "*deficit* permanente di legittimità" che è una conseguenza dell'espansione della comunicazione elettronica che ha trasformato tutte le società sulla Terra in una sola "società trasparente". Con quest'espressione Vattimo indica il fardello storico particolare della situazione contemporanea, il fatto, cioè, che nessun individuo o gruppo di individui possa sottrarsi al riconoscimento dei limiti della versione del mondo su cui basa i propri progetti d'azione. I limiti storici delle nostre versioni del mondo sono diventati trasparenti, per cui nessun attore razionale può rivendicare una posizione privilegiata per le conoscenze o convinzioni morali su cui basa le sue scelte. Nessun attore dispone di informazioni sufficienti circa l'impatto delle sue azioni sugli altri, nessuno può pretendere di essere sovrano, nessuno rappresenta credibilmente il punto di vista universale, certo e rappresentativo dell'interesse pubblico.

Quale etica e quale razionalità dovrebbe ispirare l'agire umano nell'ambiente tecnologico così complesso? Le conseguenze delle nostre azioni si amplificano imprevedibilmente attraverso tutto il sistema provocando catastrofi nei luoghi lontani che i *mass media* rielaborano in immagini drammatiche, viste in contemporanea da tutti gli uomini sul pianeta Terra. Sul *Corriere della Sera* del 14 ottobre 2001 leggiamo ad esempio questa notizia: "Hanno il muso e le zampe color giallo fluorescente i primi maialini al mondo nati con geni di

medusa inseriti nel loro patrimonio genetico”. Secondo quali criteri etici dobbiamo valutare una simile possibilità tecnica? E’ eticamente sostenibile un maialino-medusa? Posso mettere al mio negozio il cartellone “qui si vendono i maialini fosforescenti medusizzati”? E’ il profitto economico una ragione sufficiente per questo intervento che ricodifica l’identità di un essere vivente?

2. La globalizzazione: un minivocabolario

“Globalizzazione”: una parola tuttofare

Il successo del termine *globalizzazione* dipende in buona parte dal fatto che ci permette di riunire in una sola parola il caos seguito alla fine del bipolarismo. Esso si presenta così come un concetto che rende possibile un gigantesco riciclaggio degli scarti e dei frammenti della prima modernità – pensiamo all’espansione coloniale (vi è un legame tra la situazione degli arabi in Francia e la guerra d’Algeria), alle gigantesche migrazioni che accompagnavano l’industrializzazione, alle conseguenze geo-politiche della Guerra fredda, i cui residui – tra cui il terrorismo islamico - l’Occidente industriale non ha mai cercato di rimuovere dopo il 1989.

La parola tutto-fare “globalizzazione” permette di rimescolare e rielaborare questi scarti della paleomodernità in una nuova “meta-narrazione” unificante, che garantisce legittimità alle politiche di riduzione dei diritti dei cittadini, ad esempio la flessibilizzazione del mercato del lavoro o lo smantellamento dello stato sociale del dopoguerra, presentate come una nuova “necessità storica”. Il termine “globalizzazione” si oppone in questo modo alle versioni post-moderne del mondo, incentrate invece sulla dissoluzione delle grandi meta-narrazioni imperative da cui l’*ordine moderno* traeva la sua legittimità e l’energia di espansione.

Come tutti i concetti basilari delle scienze umane, anche il concetto di globalizzazione ha una dimensione *analitica/descrittiva*, e una dimensione *politica/normativa*. Ogni concetto proposto dalle *humanities* contiene le tracce di una “effervescenza collettiva” (termine usato da Durkheim nella sua riflessione sulla funzione sociale delle religioni) che, trascinando, motivando, orientando, (dis)unendo, sensibilizzando le masse, ha fatto nascere i movimenti sociali impegnati nella lotta per la trasformazione della società – pensiamo ad esempio al concetto di classe. La tensione tra la dimensione politica/normativa e quella analitica/descrittiva del concetto di globalizzazione non può essere annullata, ma esplicitamente riconosciuta.

La “globalizzazione” indica anzitutto la venuta di un’epoca in cui gli uomini sono condannati a diventare “custodi della Terra”, a negoziare, cioè, patti politici per garantirsi un’aria respirabile, una mobilità socialmente sostenibile, un clima compatibile con i limiti biologici della sopravvivenza umana, una flessibilità compatibile con le basi antropologiche dell’esistenza.

Cominciamo la nostra analisi della globalizzazione dalla costruzione di un minivocabolario essenziale.

Un minivocabolario (di dieci parole)

Il minivocabolario che useremo per definire la globalizzazione comprenderà dieci parole d’uso corrente nelle scienze umane e nei dibattiti pubblici che appartengono a discipline diverse per cui circolano slegate l’una dall’altra; nel nostro minivocabolario li legheremo invece insieme. Combinate insieme, le parole di questo minivocabolario colgono il processo di globalizzazione nella sua contraddittorietà peculiare, in virtù della quale si presenta, da una parte, come un recupero trionfale della modernità, dall’altra ci pone invece di fronte a problemi che trascendono totalmente i vocabolari e i paradigmi della modernità.

Includo in questo vocabolario minimo le seguenti dieci voci: ambiente tecnologico, azione collettiva, bene pubblico, capitale sociale, complessità, costo transazionale, *deregulation*

(o competizione illimitata nel mercato planetario), esternalità (o *diseconomie* esterne), iperborghesia, irrazionalità collettiva come conseguenza della razionalità individuale.

(1) *Ambiente tecnologico*

L'ambiente tecnologico non è un insieme di strumenti più o meno efficaci a disposizione degli uomini, ma una forma di mondo, caratterizzata dalla crescente mobilità, riproducibilità, (re)installabilità, riscrivibilità, (ri)programmabilità, sintetizzabilità, (ri)traducibilità, (ri)comprimibilità, amplificabilità, riducibilità, conservabilità, (ri)movibilità, (ri)chiamabilità, (ri)evocabilità, (ri)trasmissibilità, (ri)costruibilità, (ri)trasferibilità di tutto. Un numero crescente di individui può scegliere tra le diverse linee d'azione negli ambiti prima determinati dalla natura e regolati dalle prescrizioni, e questo secondo criteri negoziati liberamente con gli altri e legittimati razionalmente.

La crescente riproducibilità, ricostruibilità e (re)installabilità di tutti gli aspetti del nostro mondo entra comunque in violento contrasto con quelle definizioni di senso, su cui la nostra civiltà si è fondata per millenni. Sia che si trattasse di una relazione interpersonale, di un sentimento o di un'esperienza, la categoria di senso rimandava sempre a qualcosa di unico, di autentico, di irripetibile, non costruito. Dall'inizio dell'era della tecnica, i filosofi mettono in guardia contro l'invasione del nostro mondo della vita da infinite copie generate dagli apparati di riproducibilità che dominano nella società consumista di massa; e contro l'uomo di massa guidato dai bisogni inautentici imposti dalla pubblicità. La tensione tra l'autentico e l'artificiale, tra l'incontro con l'unico ed irripetibile che dà il senso alla vita e la disponibilità illimitata di copie riprodotte in massa che svuota ogni esperienza di senso è il nucleo delle critiche mosse alla civiltà industriale da sempre.

Con il concetto di *ambiente tecnologico* indico dunque una forma di mondo, caratterizzata «dall'accumularsi dei vantaggi a favore dell'uomo nello scambio con la natura» (cfr. Negrotti 1976). L'accumularsi di questi vantaggi significa, nell'insieme, che aumenta «a dismisura» il predominio dell'azione elettiva su quella prescrittiva. Il termine «azione elettiva» fu introdotto da Germani (ad esempio 1971, 1975) per indicare un tratto costitutivo della modernità, il fatto, cioè, che gli individui possono, in misura crescente, scegliere il corso da dare alle proprie azioni senza dover conformarsi ad uno schema predeterminato dalla tradizione o dalla natura. L'azione elettiva è anch'essa socialmente regolata, sebbene non in virtù degli schemi che collegherebbero rigidamente una data situazione ad una data risposta; essa è regolata invece dai criteri di scelta *relativi* (esistono criteri alternativi pure essi sostenuti su basi razionali da altri attori) e *negoziati* (concordati in base ad argomentazioni e contrattazioni tra le parti). La modernizzazione consiste nella progressiva espansione degli ambiti d'azione aperti alla scelta razionale libera compiuta dagli individui autonomi: nella società moderna infatti gli individui scelgono, in base a criteri negoziati e relativi, la propria professione, la religione, il gruppo di affiliazione, l'ideologia, il partito, ecc.

Le possibilità rimesse oggi alla scelta umana, ad esempio dalle biotecnologie, accrescono in modo così radicale il potere dell'azione elettiva da travolgerne ogni criterio etico o razionale tratto dalle meta-narrazioni costitutive della prima modernità - ad esempio l'Illuminismo definito da Kant come «emancipazione dell'uomo da una condizione di inferiorità di cui egli stesso è la causa», la simpatia concepita da Smith e da De Tocqueville come il cemento della società democratica basata sull'uguaglianza. Possiamo ancora avere fiducia nell'immaginazione empatica capace di farci comprendere i punti di vista degli altri, nel senso comune o nella comunicazione libera da dominio per decidere se clonare o no gli esseri viventi? Le meta-narrazioni da cui la condizione dell'uomo moderno trae il suo senso più profondo - il progresso dell'umanità ad esempio - non ci danno più alcun aiuto per rispondere a queste domande.

Lo sviluppo tecnologico ha un implicito fine verso cui tende, la sua evoluzione ha una sua direzione stabile - il predominio dell'azione elettiva in tutti i campi. Questo predominio è interpretato dai sostenitori della modernità industriale come progresso, come senso della Storia. Estendere a tutti i cittadini la possibilità di scegliere la neve d'estate e la spiaggia d'inverno, i frutti d'estate in pieno inverno o la possibilità di catturare una voce o un volto destinati a svanire per riprodurli quando si vuole, di spostarsi velocemente da un qualsiasi luogo all'altro sul pianeta - tutto questo risponde all'imperativo della democrazia moderna che è quello di dare tutto a tutti e rendere gli uomini dipendenti solo dalle loro decisioni autonome e razionali.

L'espansione degli ambiti aperti all'azione elettiva travolge però oggi tutti i limiti storici: tra le scelte possibili rientra ad esempio quella di riscrivere il codice genetico degli esseri viventi sul nostro pianeta secondo criteri negoziati e relativi, ma pur sempre basati essenzialmente sul perseguimento del profitto. La negoziazione dei criteri vincolanti per regolare le azioni elettive di questo genere da un punto di vista etico, trascende attualmente i modelli di comunicazione politica delle democrazie industriali. I mutamenti *antropogenici* del clima, il buco nell'ozono, la riduzione della *bio-logo-sociodiversità* ovvero della pluralità dell'informazione genetica, culturale e sociale disponibile sulla Terra, l'inquinamento delle grandi città e i rischi delle biotecnologie, sono conseguenze delle scelte governate da minoranze privilegiate che hanno però un impatto enorme su tutti gli esseri viventi sul pianeta Terra.

In altri termini: la globalizzazione significa che le condizioni di vita sul pianeta Terra dipendono, in una misura del tutto nuova, dai vincoli negoziati secondo criteri razionali tra i gruppi di interesse egemonici. La domanda di come garantire, nell'ambiente tecnologico delle società *ipermoderne* industriali, la razionalità dei vincoli cui deve essere soggetto l'uso dell'informazione contenuta nel *genoma* umano o nelle previsioni dei climatologi sul riscaldamento globale causato dai gas serra, è estremamente urgente, ma non ammette una risposta certa. I concetti metafisici tradizionali come natura umana, condizione umana, bene comune o responsabilità morale, hanno perso ormai ogni cogenza. I criteri vincolanti che il rispetto condiviso per la natura umana (per ciò che l'uomo è non per volontà sua ma in virtù delle leggi immutabili della natura) o il rispetto per l'esperienza degli anziani imponevano alle azioni elettive nella prima modernità, sono definitivamente rimossi. Lo sviluppo dell'ambiente tecnologico ha cancellato la differenza tra la città umana e la natura. La natura viene vista prevalentemente come "rischi imprevedibili", come la forza che può causare "catastrofi improvvise"; la natura è un insieme di minacce legate al *deficit* di certezze scientifiche o alle inevitabili conseguenze non intenzionali delle azioni umane (Jonas 1990).

La Natura è diventata un problema politico: rappresenta una limitazione della nostra libertà di agire che si manifesta, nella società attuale incapace di legittimare le limitazioni, solamente come catastrofe incombente - l'esempio particolarmente convincente è il riscaldamento globale del pianeta. L'ambiente tecnologico è vulnerabile, perché le interconnessioni imprevedibili tra gli elementi di cui consta, rendono incerto il risultato complessivo delle concatenazioni di azioni elettive. Il predominio totale dell'azione elettiva su quella prescrittiva significa che tutti gli uomini scelgono, le loro scelte sono contingenti e la contingenza aumenta i rischi. La natura in questo senso si configura come l'ultimo *vincolo prescrittivo* all'interno delle azioni elettive che gli uomini compiono in un mondo totalmente rimesso al loro arbitrario.

In conseguenza dello sviluppo delle biotecnologie, i processi di riproduzione della vita sono affidati alle norme negoziate nello spazio pubblico e rese vincolanti dalle sanzioni legali (pensiamo ad esempio alla legislazione italiana sulla riproduzione assistita, sugli embrioni legittimamente utilizzabili o sui trapianti) o sono affidati, in un numero crescente di casi, alle regole di mercato, ovvero al libero scambio reciprocamente vantaggioso e fondato su contratti privati.

Nella sua celebre ed apocalittica riflessione sul mondo tecnico Heidegger, il filosofo più citato del Ventesimo secolo, ha scritto che non è corretto dire che «la centrale idroelettrica è costruita sul fiume Reno, come il vecchio ponte di legno che da secoli univa le sue rive; piuttosto dovremmo dire che il fiume Reno è stato inserito nella centrale idroelettrica, il fiume è ora determinato in ciò che è a partire dall'essenza della centrale - fornisce la pressione d'acqua» (1962, 16). La natura, ridotta a “materia prima” o a “fonte d'energia”, viene integrata nei sistemi d'azione diretti al perseguimento del profitto, l'ambiente tecnologico soppianta quello naturale su tutto il pianeta.

In riferimento a quale modello culturale legittimante e mediante quali regimi di negoziazione possiamo negoziare l'inserimento della natura dentro i complessi il cui fine è il profitto? I movimenti verdi che cercano di rappresentare la difesa della natura come problema politico più urgente, debbono lottare anzitutto per dare una rappresentazione politica ai moderni collettivi ibridi, ovvero i collettivi costituitisi in virtù dell'ibridazione di tutte le identità attraverso la tecnologia che è l'essenza non riconosciuta della modernità. Non riconosciuta perché la morale e la politica moderne continuano a fondarsi sull'autonomia dell'umano, sulla distinzione tra la società e l'ambiente tecnologico; la società moderna invece si è ibridata, si è intrecciata con la tecnica. L'espressione “ibridazione” (introdotta dal sociologo francese della scienza Bruno Latour nel volume intitolato *Non siamo mai stati moderni*) si riferisce al fatto che il confine “società - natura” viene trasgredito dalle tecnologie in continuazione, la società e la natura si incrociano contaminandosi irreversibilmente, mentre le pratiche culturali dominanti si basano sulla “purificazione”, ovvero sulla rigida separazione della natura e della società. Faccio ad esempio parte di un gruppo di studiosi dispersi tra cinque continenti, ma siamo in contatto quotidiano grazie ad Internet: questo è un collettivo, costituito dalla tecnologia, non una società distinta dalla tecnologia.

Il termine “collettivo” vuole distinguersi anzitutto dalla parola “società” che è il prodotto della pratica di “purificazione”, della separazione della società (della soggettività) dalla natura (dall'oggettività); il collettivo “colletta”, ovvero mette insieme le associazioni di umani e di non umani (Latour 2000, 261). L'ambiente tecnologico in cui viviamo oggi è appunto un collettivo, un'associazione di umani e di non umani, di cose e di animali, di apparati tecnici e di azioni umane.

Per riassumere: le società che si espandono nell'ambiente tecnologico hanno tre problemi fondamentali da affrontare:

(i) quello di garantire una fonte credibile di giustificazioni per le scelte cui gli individui sono costretti dalla continua espansione degli ambiti esposti all'azione elettiva, al libero arbitrio degli individui;

(ii) quello di trovare una risposta alla profonda crisi di senso provocata dal predominio crescente delle copie sull'originale, del riproducibile sull'autentico, dell'installabile su ciò che è radicato nella terra o nella tradizione, della comunicazione sul contenuto della comunicazione; la civiltà occidentale infatti ha sempre identificato il senso della vita con la scoperta di ciò che è autentico, con la vicinanza all'originale, con la presenza dell'unico, con l'esperienza dell'irripetibile;

(iii) quello di trovare una soluzione ai problemi che derivano dal fatto che l'ambiente tecnologico emancipa l'uomo dalla necessità di lavorare, rende il lavoro scarso, non più necessario, mentre la società contemporanea è ancora “fondata sul lavoro” nel senso che la nostra identità e la distribuzione degli status e dei diritti dipende dalla possibilità di avere un lavoro stabile da cui trarre il nostro reddito; la crescente scarsità del lavoro stabile e il diffondersi dei lavori precari è una caratteristica strutturale dell'espansione dell'ambiente tecnologico per cui bisogna imparare a considerare il declino del lavoro una benedizione potenziale, non una catastrofe; la crisi della società basata sul lavoro non deriva tanto dalla scarsità del lavoro, perché

questa è potenzialmente un vantaggio, deriva piuttosto dalla incapacità politica, teoretica e pratica di trasformare il calo dell'offerta del lavoro nella società tecnologica in una condizione di vita più libera ed emancipata per tutta l'umanità, bisogna avere il coraggio di rompere con l'idea che l'offerta del lavoro stabile è il mezzo più efficace per garantire ad ogni cittadino la possibilità di integrarsi nella società civile e di godere dei diritti (cf. Finn Bowring, 1999).

Come legittimare i limiti che vogliamo porre alla proliferazione di copie, alla riproducibilità di tutto e alla progressiva degradazione del concetto di lavoro? Su quali basi razionali dobbiamo vietare ad esempio la clonazione? E su quali basi razionali dobbiamo sostenere che il senso della crescita economica è quello di creare più posti di lavoro?

Le risposte a questi tre problemi non possono comunque essere ingenue: non è ormai possibile né un ritorno alle giustificazioni metafisiche, fondate sulle verità ultime ed incontestabili, né all'originale unico, autentico ed insostituibile – rappresentato ad esempio dalla natura - cui vincolare il senso della propria vita, né al concetto di lavoro considerato come “professione”, ovvero una vocazione che fonda il diritto di ogni individuo di avere un impiego stabile per tutta la vita.

(2) *Azione collettiva*

La voce *azione collettiva* ha un ruolo centrale nel nostro minivocabolario della globalizzazione. Nel 1965 l'economista Mancur Olson introdusse il concetto di “logica dell'azione collettiva” per descrivere le condizioni necessarie per produrre efficientemente i beni pubblici. I beni pubblici non possono essere prodotti in modo efficiente, se non attraverso azioni collettive, date le loro due caratteristiche costitutive, quelle cioè di *indivisibilità* e di non *escludibilità degli altri* (cf. la voce seguente di questo minivocabolario: i beni pubblici non possono essere *divisi* e forniti a quote - forniti ad uno sono forniti a tutti; e, una volta disponibili, gli altri non possono essere esclusi a costi accettabili dal loro godimento).

Un gruppo ha il problema dell'azione collettiva, quando per tutti sarebbe vantaggioso che qualcuno facesse una cosa, ma a nessuno preso singolarmente conviene farla. Olson divide i gruppi in piccoli, intermedi e grandi. Nei gruppi piccoli (o “privilegiati”), l'individuo ha un incentivo a fornire il bene pubblico, anche nel caso in cui deve addossarsi tutti i costi. Il valore del bene per ogni membro del gruppo è in questo caso più grande del suo costo, cioè $A_i = V_i - C > 0$, ovvero l'individuo che ha fornito il bene ne ricava un vantaggio perché il valore del bene per ogni individuo è superiore al costo della sua produzione; nei piccoli gruppi operano inoltre incentivi sociali come lo *status* sociale, l'amore degli altri, l'altruismo, il senso forte di appartenenza, il prestigio, ecc. Quando le dimensioni del gruppo (S_g) aumentano, diminuisce sia l'importanza di ogni contributo individuale al bene sia l'importanza della frazione (F_i) del valore del bene per il gruppo (V_g), di cui ciascun individuo gode, vale infatti che $F_i = V_i / V_g$.

Nel gruppo intermedio nessun membro trae un vantaggio sufficiente dal bene collettivo per essere motivato a fornirlo lui stesso, ma il gruppo non è grande abbastanza da permettere al passeggero clandestino di rimanere anonimo; ne consegue che la probabilità che il gruppo cooperi per realizzare il bene collettivo è alta. Nei gruppi grandi (o “latenti”) il vantaggio dell'individuo è troppo basso e i costi di organizzazione troppo alti per rendere l'azione collettiva probabile. In questi gruppi, di conseguenza, la produzione efficiente dei beni pubblici dipende dall'uso degli incentivi selettivi o delle sanzioni e coercizioni credibili.

Dal punto di vista di Olson le azioni collettive sono improbabili, eppure si verificano in continuazione - le azioni collettive riuscite sono un aspetto essenziale della storia della democrazia. Come ha ricordato Hirschmann, economisti, politologi e sociologi cominciano a discutere le tesi pessimistiche di Olson, paradossalmente, verso la fine degli anni Sessanta, nel periodo in cui esplodono le azioni collettive più sconvolgenti che le democrazie occidentali hanno mai conosciuto come ad esempio il movimento per la difesa dei diritti civili delle minoranze

negli Stati Uniti, le proteste di massa degli studenti americani, il maggio 1968 di Parigi e, al di là della Cortina di ferro, la primavera di Praga del 1968. Le tesi di Olson non valgono infatti nel caso dei movimenti che non siano razionali nel senso strettamente economico, ad esempio per i movimenti religiosi o morali, di cui deve occuparsi la sociologia. Le società democratiche hanno inventato, inoltre, un insieme di incentivi positivi (premi) e negativi (sanzioni) che si sono dimostrati piuttosto efficaci nel garantire un'efficienza accettabile della produzione e della gestione dei beni pubblici.

Un contributo sostanziale all'analisi della logica dell'azione collettiva è l'introduzione del concetto di "massa critica" ad opera di Marwell e Oliver (1993). Secondo la loro teoria, l'azione collettiva richiede sempre la presenza di un gruppo di individui più motivati degli altri ad assumersi dei sacrifici che l'organizzazione di un'azione collettiva sempre inizialmente richiede; questi possono essere motivati dall'ideologia o semplicemente dal fatto che ne ricavano un utile superiore agli altri. Questo gruppo fa da massa critica nel senso che innesca l'azione collettiva in presenza del rischio di rimanere isolati, cui gli altri progressivamente aderiscono, man mano che si rendono conto della sua utilità e del suo probabile successo. Da questo punto di vista l'eterogeneità degli interessi e delle ideologie facilita la formazione delle masse critiche, perché l'eterogeneità degli interessi e degli atteggiamenti ideologici aumenta la probabilità che ci sarà almeno un gruppo cui conviene, utilitaristicamente, assumersi i costi iniziali dell'azione collettiva, dato che un certo bene collettivo avvantaggia questo gruppo più di tutti gli altri. Le masse critiche spesso si istituzionalizzano, diventano permanenti aumentando così la capacità complessiva di un gruppo sociale di organizzare efficientemente le azioni collettive.

L'economista americano Tullock (1970) illustra il problema dell'azione collettiva con l'esempio delle zanzare che infestano una regione: l'assenza di zanzare è un bene pubblico che, se fornito a qualcuno per opera di qualcun altro, viene goduto da tutti, anche da coloro che non hanno contribuito alla sua produzione. La disinfezione effettiva della regione richiederebbe l'affitto di un aereo attrezzato per spargere disinfettanti, ma la spesa è troppo alta sia per ciascun abitante preso singolarmente, sia per i gruppi al di sotto di un certo numero di partecipanti. Ne consegue che all'attore razionale quale quello costruito dalla teoria economica, ovvero all'egoista razionale, conviene sempre "fare il portoghese", essere un *free rider*, ossia un individuo che non contribuisce alla spesa collettiva ma che gode ugualmente dei vantaggi che essa ha generato, dato che non può essere escluso dai benefici impliciti nell'assenza di zanzare. La qualità dell'aria che il cittadino respira oggi nelle città industriali dipende in misura decisiva dal contributo che gli altri sono disposti a dare alla battaglia collettiva contro l'inquinamento da traffico urbano, sia rispettando le normative loro stessi sia sostenendo i costi della lotta politica per l'introduzione di norme ancora più severe. L'aria pulita in una metropoli è un bene pubblico quasi puro (Hirsch 1981, 11) che può essere ottenuto solo mediante un'azione collettiva.

Un altro esempio sono le norme di igiene. L'imposizione di politiche per il controllo e la cura obbligatoria delle malattie infettive è molto costosa, dall'assenza di malattie infettive traggono però benefici tutti gli abitanti, a prescindere dall'aver contribuito o meno ai costi di questa azione. Gli egoisti lasceranno che tutti gli altri contribuiscano all'alto costo dell'azione e si avvantaggeranno gratuitamente dei benefici, dal cui godimento non possono essere esclusi, dato che "finora non risulta possibile istruire i virus di certe malattie infettive ad attaccare solo i furbi che non hanno contribuito all'azione collettiva, per renderla così privatizzabile" (cf. Laver, 1985, 35). In alcuni casi l'evoluzione tecnologica rende comunque possibile una privatizzazione dei beni pubblici attraverso l'esclusione dei "non paganti" dal beneficio dell'azione collettiva – pensiamo ai decoder del digitale terrestre ecc. Negli ambiti dove questo non è ancora possibile, l'alto numero di evasori del contributo fa crollare i livelli dei benefici che possiamo ottenere dalle azioni collettive.

Gli elementi fondamentali del concetto di azione collettiva quindi sono:

- (i) alcune azioni con benefici privati hanno costi sociali, alcune altre azioni con costi privati hanno benefici sociali;
- (ii) fatta eccezione per i gruppi piccoli, gli individui non affrontano volontariamente costi privati per benefici sociali, né rinunziano a benefici privati per ridurre i costi sociali;
- (iii) i costi *sociali* saranno perciò alti e i benefici sociali bassi – tutti staranno peggio di quanto potrebbero stare se si organizzasse *con* successo l'azione collettiva.

In quali condizioni si riesce a mettere in opera un'azione collettiva efficace? La tesi di Olson è che nei gruppi grandi vi è poca probabilità che si realizzi un'azione collettiva efficace senza l'introduzione degli incentivi o delle sanzioni. Ci *sono* due circostanze importanti in cui *il* problema dell'azione collettiva viene meno. La prima si verifica quando *il* gruppo è piccolo. La seconda quando un *solo* individuo trova conveniente produrre benefici sociali da *solo*.

Quando il gruppo è piccolo, il contributo di ciascuno è decisivo. Immaginiamo ad esempio tre o quattro di noi, seduti in uno scompartimento ferroviario all'inizio di un lungo viaggio. Vogliamo tutti fumare. Tuttavia sappiamo che, se fumiamo tutti, l'aria diventerà presto irrespirabile. In un gruppo *così* piccolo è assolutamente chiaro che ognuno di noi, non fumando, rende un contributo evidentemente utile a mantenere pulita l'aria. La natura condizionale dell'accordo significa che il comportamento di ogni individuo dà luogo a una differenza cruciale che percepiscono come tale tutti i passeggeri. Questo tipo di accordo richiede naturalmente un elemento di continuità nel gruppo, di modo che le limitazioni a breve termine siano legittimate dai benefici che porteranno a lungo termine. Se nessuno si aspetta di raccogliere i benefici *dopo*, nessuno si preoccupa di contribuirvi *ora*.

La continuità del gruppo e le piccole dimensioni sono dunque necessarie per risolvere i problemi di azione collettiva senza ricorrere all'istituzione di un governo centrale; in tutte le comunità dove queste caratteristiche sono assenti, si pone il problema dell'azione collettiva.

Nelle comunità dove risulta difficile instaurare le condizioni di cooperazione tra gli individui, la democrazia è inefficiente e per questo poco legittima; la gente desidera un governo autocratico in quanto crede ogni autogoverno votato al fallimento. Come esempio possiamo citare le comunità di "familisti amorali" descritte da Banfield: si tratta di comunità in cui ogni attore preferisce la difesa degli interessi suoi e della sua famiglia all'interesse collettivo. Il deficit di beni pubblici in una simile società farà preferire la dittatura, ad esempio quella della mafia, alla democrazia o all'autogoverno.

(digressione)

Un esempio della logica paradossale della cooperazione (che riprendo da Axelrod 1986) è quello di due paesi industrializzati che hanno eretto ciascuno a proprio beneficio una serie di barriere tariffarie contro le esportazioni dell'altro. Siccome il libero scambio porta vantaggi reciproci, entrambi i paesi avrebbero tutto da guadagnare dall'abbattimento delle barriere all'esportazione, ma se tale iniziativa venisse presa unilateralmente, l'economia del paese che l'ha fatto sarebbe danneggiata seriamente. Nasce quindi il problema che ciascun paese ha l'incentivo a conservare le barriere all'interscambio, in virtù delle quali entrambi stanno peggio di come avrebbero potuto stare qualora tutti e due avessero deciso di cooperare.

Per rappresentare le situazioni caratterizzate dal fatto che il perseguimento del proprio interesse da parte di ciascun partecipante al gioco determina un esito negativo per tutti è stato introdotto un modello di gioco chiamato dilemma del prigioniero. Per giocare al "dilemma del prigioniero" sono necessari due giocatori, ciascuno dei quali può decidere o di cooperare o di defezionare, senza sapere però ciò che farà l'altro giocatore. Indipendentemente dalla decisione dell'altro, la defezione procura comunque una ricompensa superiore a quella offerta dalla cooperazione. Il dilemma sta nel fatto che, se entrambi i prigionieri defezionano, entrambi subiscono una sorte peggiore di quella che sarebbe toccata loro se avessero entrambi cooperato; se cooperano tutti e due conseguono un risultato migliore per ciascuno, ma se uno coopera e l'altro defeziona quello che coopera subisce un danno enorme. E' razionale fidarsi?

Dilemma del prigioniero

Giocatore colonna

Coopera defeziona

		+3	-1
Coopera		+ 3	+5
<i>Giocatore riga</i>			
defeziona		-1	+ 1

La matrice riassume la logica del gioco (il risultato del giocatore di riga è indicato per primo). Il giocatore di riga e quello di colonna scelgono rispettivamente o di cooperare o di defezionare, senza poter prevedere le scelte dell'altro. Sono possibili quattro esiti. Se entrambi i giocatori decidono di collaborare, guadagnano una ricompensa di 3 punti. Se uno dei due coopera, mentre l'altro defeziona, quello che defeziona realizza un vantaggio (per esempio il paese che ha defezionato dall'abbattere le barriere doganali al commercio ha tratto profitto dalla cooperazione di quel paese che le ha abbattute unilateralmente), mentre l'altro subisce una perdita. Se entrambi i giocatori defezionano, ricevono 1 punto ciascuno, la penalità per la non cooperazione.

Convieni cooperare, ma è probabile che la gente coopererà? Siccome la ricompensa dipende dalla cooperazione, se non si ha fiducia nella cooperazione dell'altro giocatore converrà sempre defezionare. Se infatti si vuole guadagnare il massimo bisogna defezionare proprio quando si presume che l'altro collabori – il tradimento paga in questo caso ed in moltissimi altri. Si può però usare questa strategia una volta sola, perché l'altro impara la lezione e defeziona pure lui. Se però il gioco si ripete, se è un gioco che giochiamo costantemente, conviene cooperare.

Il "dilemma del prigioniero" non è che la formulazione astratta di situazioni molto diffuse nelle quali ciò che è meglio per ciascun individuo induce al tradimento reciproco, mentre tutti si troverebbero nettamente avvantaggiati dalla cooperazione. E' razionale aspettarsi che due egoisti che giocano una sola volta insieme preferiranno la scelta per loro più vantaggiosa - la defezione, ottenendo così tutti e due meno di quanto ricaverebbero dalla cooperazione reciproca; se i giocatori fossero costretti ad incontrarsi per un numero indefinito di volte non sarebbe più razionale aspettarsi la defezione come dinamica prevalente del gioco.

Un modo utile di presentare i problemi dell'azione collettiva – particolarmente quelli attinenti alle politiche ambientali - è quello di trattarli come dilemma del prigioniero fra n-persone reiterato n-volte (cf. Hardin 1982). Prendiamo ad esempio un patto di cooperazione che vincola i paesi contraenti di rispettare un limite stabilito di emissioni delle sostanze inquinanti che implica dei costi. Il paese che non rispetta questi limiti realizza il massimo vantaggio a condizione che tutti gli altri paesi invece lo rispettano e sono così costretti ad aumentare il prezzo dei loro prodotti. Se il gioco si ripete i paesi cooperanti sceglieranno questa volta la defezione per non essere "babbei" come si dice nella terminologia sviluppata per analizzare le strategie che determinano gli esiti di questo gioco; nel caso però che il gioco venga reiterato all'infinito, la scelta della defezione diventa la risposta meno razionale e alla lunga verrà modificata.

(3) *Bene pubblico*

La maggior parte dei conflitti della seconda modernità, quella caratterizzata dal rischio e dalla sempre più incerta sostenibilità delle scelte rese possibili dalla tecnologia, vertono sul concetto di *bene pubblico*. Nella seconda modernità la qualità della vita dei cittadini dipende anzitutto dalla disponibilità dei beni pubblici (e dalla limitazione efficiente dei mali pubblici) e questo rende straordinariamente arcaiche le battaglie per la riduzione delle tasse per favorire i consumi privati. La crescita economica spinta dai consumi privati si trasformerà in un male pubblico – la macchina privata quando il traffico è intasato e l'aria delle città inquinate diventa una disutilità e un disvalore.

Che cosa è “bene pubblico”?

A partire dalla teoria di Samuelson (1954) un bene pubblico viene definito attraverso queste tre caratteristiche fondamentali: (1) *jointness of supply*, (2) *non-excludability of consumption*, (3) *non rivalry consumption*. Il punto (1) significa che un bene è pubblico nella misura in cui non può essere fornito ad un individuo in una quantità limitata - se fornito ad uno è fornito a tutti; il punto (2) significa che nessuno può essere escluso (a costi sostenibili) dal consumo del bene fornito; il punto (3) indica il fatto che il consumo dell'individuo A non diminuisce la possibilità di tutti gli altri di consumare lo stesso bene.

I beni pubblici puri, dotati nella stessa misura di tutte e tre queste caratteristiche, non esistono, ogni bene pubblico può essere in qualche misura “privatizzato” - ad esempio l'uso industriale dell'aria priva gli altri, almeno in qualche misura, della possibilità di respirarla, anche se l'aria è il bene pubblico. Ad illustrazione del concetto di “bene pubblico” si cita solitamente l'esempio del faro: una volta costruito sulla collina prospiciente sul mare, tutte le navi che passano usufruiscono della sua luce e non è possibile fornirne una quantità limitata alle sole necessità della nave A, escludendo effettivamente tutte le altre navi dal suo consumo, se non a condizioni tecnologiche particolari (possibili nel futuro), che renderebbero la luce visibile solamente a chi conosce un dato codice (che avrebbe un prezzo) ed usa uno strumento particolare.

L'uso della luce del faro da parte della persona A non diminuisce inoltre la possibilità di usarla della persona B. Un esempio più complicato di bene pubblico è un basso tasso di inflazione che riguarda tutta la società, in quanto: (i) è interesse di tutti i cittadini-consumatori che il costo della vita sia basso e (ii) trattandosi di un bene indivisibile, dai suoi effetti non può essere escluso chi non contribuisca a produrlo (Regini 1994, 158). L'inflazione italiana degli anni Settanta è un esempio interessante del fallimento della negoziazione che doveva garantire questo bene pubblico - tutti i settori si comportavano come egoisti razionali che vogliono socializzare gli svantaggi dell'inflazione e privatizzarne i vantaggi. Possiamo trattare come tipi particolari di beni pubblici anche la trasparenza delle decisioni pubbliche, l'accesso alle informazioni (ad esempio, la disponibilità nel territorio di un istituto di statistica finanziato dai fondi pubblici), la libertà di tutti di “farsi sentire”, di dar voce alle proprie istanze, ecc.

In linea di principio un bene può perdere le caratteristiche di bene pubblico, quando l'evoluzione tecnologica rende un bene divisibile in quote o quando abbatta i costi dell'esclusione dal consumo - ad esempio ricorrendo ai codici d'accesso a pagamento. Ogni bene pubblico è infatti riconducibile a certi presupposti storici, tecnici, morali e culturali che vietano l'adozione delle misure estreme d'esclusione, per cui un bene è pubblico (i) nella misura in cui vengono rispettate implicitamente certe norme etiche e (ii) mancano certe possibilità tecnologiche.

“Negli ultimi tempi gli economisti specializzati in queste materie hanno riconosciuto che la maggior parte dei consumi non sono né puramente privati né puramente pubblici. Quel che di solito si definisce consumo privato, o personale, è comunque influenzato nella sua essenza, ossia nella soddisfazione o utilità che produce, dal consumo dei medesimi beni o servizi da parte degli altri: in questo senso specifico si può dire dunque che esso contiene un elemento sociale. Allo stesso modo, quel che di solito si definisce consumo pubblico contiene alcune caratteristiche di beni privati nel senso che i suoi costi e benefici sono o possono essere circoscritti a un gruppo limitato” (Hirsch 1981, 11).

La trasparenza delle decisioni pubbliche, la fiducia diffusa nella disponibilità degli altri a cooperare, l'istruzione di massa e l'eguaglianza sociale possono essere considerati come beni pubblici, mentre la segretezza, il sospetto e l'ignoranza sono indubbiamente “mali pubblici”. In certe società, caratterizzate ad esempio dalla paura dei diversi, dalla divisione etnica, dal settarismo ideologico o religioso, sono all'opera forti incentivi alla produzione di questo tipo di

mali pubblici. I cambiamenti climatici antropogeni, causati dall'emissione dei gas serra da parte dei paesi più ricchi, sono un male pubblico planetario: tutti gli abitanti del pianeta Terra ne subiscono le conseguenze anche chi non ha contribuito a produrlo. Gli USA contribuiscono all'effetto serra per 36 %, mentre rappresentano meno di 6% della popolazione mondiale.

L'abbondanza comunicativa post-moderna – Internet in modo particolare - rendendo visibili nello spazio pubblico tutte le istanze, comprese quelle contraddittorie delle periferie più lontane, genera continuamente la domanda, a volte violenta, di rinegoziazione più giusta della distribuzione degli effetti dei “mali pubblici” – ad esempio dell'inquinamento atmosferico.

(4) *Capitale sociale*

Un altro vocabolo importante del minivocabolario che stiamo costruendo è il concetto di *capitale sociale*. Indico con questo termine le reti di relazioni sociali che possono essere usate come risorse per realizzare vantaggi individuali o collettivi di ogni genere, a condizione che questi vantaggi siano: (i) effetti di una relazione sociale, (ii) non mediati dal mercato e che (iii) profitto economico non sia lo scopo primario di queste relazioni.

Il sociologo urbano americano Portes (1998) definisce il capitale sociale come «ability to secure benefits through membership in networks and other social structures», che può basarsi (i) sull'appartenenza ad un gruppo, o (ii) sugli scambi reciprocamente vantaggiosi e sulla consapevolezza collettiva dei vantaggi che derivano a tutti dalla collaborazione reciproca, o (iii) sull'efficienza delle garanzie formali - legali delle aspettative di cooperazione.

La banca mondiale ha promosso una serie di studi sulla correlazione tra lo sviluppo economico e il capitale sociale, da consultare sul sito www.worldbank.org/poverty/scapital. Questa correlazione diventa evidente se consideriamo come il tratto più rilevante delle società post-industriali è il *sovraffollamento*, nel senso che il valore d'uso dei prodotti a nostra disposizione tende verso lo zero in assenza di un coordinamento sociale efficace del loro uso. L'esempio più evidente rimane l'uso delle automobili private nelle grandi città. Gli Amici della Terra hanno pubblicato un rapporto sui costi reali della mobilità basata sul primato dell'automobile: 17.400 morti ogni anno in Italia a causa delle emissioni stradali di polveri sottili (PM 10), 7.861 morti per incidenti stradali nel 1999, più di 27 miliardi di euro ogni anno i costi esterni degli incidenti stradali, 200 miliardi i costi della mobilità, 28 milligrammi di polveri sottili emessi per ogni chilometro percorso da un'auto (16 da un treno), 13.535 tonnellate/anno di polveri sottili vengono emesse nell'ambito urbano, di cui 12 e mezzo dal trasporto persone e merci. L'uso delle auto in città è un *disvalore*, produce perdite in termini di salute, di tempo e di qualità della vita. La mobilità individuale, incentrata sull'automobile, è insostenibile anche dal punto di vista economico, ma il passaggio ad una forma più razionale di mobilità richiederebbe un coordinamento sociale più efficace, per il quale manca il capitale sociale.

Il capitale sociale fa aumentare il valore d'uso dei prodotti in virtù del fatto che il loro uso/consumo viene coordinato con tutti gli altri. Il mercato non è uno strumento efficace del coordinamento sociale, produce un *deficit* di comunicazione che si traduce, in condizioni di sovraffollamento, in un *deficit* di razionalità economica.

Loredana Sciolla individua le seguenti tre dimensioni costitutive (2003, 262 - 263) del concetto di capitale sociale.

La prima dimensione è costituita dai *legami* o *relazioni sociali* che hanno una certa persistenza nel tempo e che gli individui possiedono o come fatto ereditato (come possono essere le relazioni familiari, parentali o di ceto) o come fatto acquisito nel corso dell'esperienza individuale (come le relazioni di amicizia o di conoscenza maturate all'interno di cerchie occupazionali, associative).

La seconda dimensione riguarda *orientamenti e aspettative di tipo fiduciario*, dove la fiducia è definibile come l'aspettativa di un attore sociale che altri compiranno un'azione

benefica o non dannosa nei suoi confronti, formulata in condizioni di incertezza. In questo senso, la fiducia è un atteggiamento che consente di prendere decisioni che comportano dei rischi.

La terza dimensione è rappresentata dai *valori morali* diffusi in un dato ambiente sociale. Questi sono stati intesi o come «virtù civiche» o, come cultura politica civica - *civicness*, ossia come inclinazione e disposizione soggettiva a rispettare le regole sociali e a perseguire il bene pubblico. E' questa dimensione soggettiva del capitale sociale che consente a Putnam (1993) di considerarlo una «risorsa morale».

Queste tre dimensioni (relazionale, fiduciaria, morale) risultano intimamente intrecciate seppur diversamente accentuate nelle definizioni del capitale sociale e delle sue funzioni.

Tra i diversi significati possibili del termine “capitale sociale” scelgo di preferire, nel nostro contesto, quello che lo definisce come il potenziale di cooperazione variamente distribuito in una società. Il capitale sociale è l'insieme di relazioni sociali e di aspettative di cooperazione reciproca dei cittadini che possono essere impiegate come risorse morali per conseguire vantaggi che derivano loro dall'uso più coordinato di altre risorse. Se tutti gli uomini in uno stadio si alzano sulla punta dei piedi per vedere meglio, nessuno di loro consegue un vantaggio individuale, anzi tutti stanno così in una posizione più scomoda di prima; se invece riescono a coordinarsi in qualche misura, stando ad esempio sulla punta dei piedi alternativamente, realizzano un vantaggio, seppur molto relativo in questo caso. Più semplicemente: Il capitale sociale è quella risorsa che ci permette di non stare inutilmente tutti insieme sulla punta dei piedi.

Per concludere ricordiamo il punto più importante: *siccome la qualità della vita dipende oggi soprattutto dalla capacità dei cittadini di coordinare l'uso delle risorse di cui individualmente dispongono, il capitale sociale assume un ruolo centrale nel determinare il valore delle risorse in generale.* La bassa qualità della vita nelle metropoli occidentali è una conseguenza delle rigidità strutturali - ad esempio dell'uso delle auto private per garantirsi la mobilità individuale - che non si riesce a superare mediante negoziazioni razionali a causa del *deficit* di capitale sociale.

(5) Complessità

Il concetto di *complessità* è un costrutto sociale, fabbricato in opposizione alla strategia di semplificazione tipica delle istituzioni della prima modernità. Le strategie di potere di queste istituzioni si fondano, in tutte le loro forme, sul diritto di semplificare (più o meno legittimamente) le situazioni problematiche e di imporre le decisioni basate su queste semplificazioni.

Definiamo la complessità, genericamente, in questo modo: le occasioni di agire che si presentano in un ambiente eccedono sempre le possibilità dell'attore di valutarle razionalmente, ogni attore deve dunque ridurre la complessità dell'ambiente scegliendo di prendere in considerazione solo alcuni elementi dell'ambiente, e ciò secondo criteri che dipendono dalla sua costituzione biologica e storica; la sua scelta introduce nell'ambiente la contingenza, l'incertezza e di conseguenza il rischio, le conseguenze imprevedibili.

I tratti costitutivi della complessità come costrutto sociale sono: *la complementarità dell'ordine e del caos, la necessità di ammettere che l'osservatore costituisce l'osservato mediante le sue osservazioni, l'universalità deficitaria di ogni valore, l'impossibilità di eliminare le contraddizioni, l'irriducibilità della contingenza* (ad esempio Morin 1991).

La democrazia post-industriale e post-moderna si fonda sul riconoscimento del fatto che, in condizioni di complessità, le differenze tra progetti di vita perseguiti da diversi attori in competizione non sono mai riconducibili al mero *deficit* di oggettività, di neutralità o di universalismo di una delle parti in conflitto. La soluzione di un problema complesso non presuppone, di conseguenza, il raggiungimento di una descrizione più oggettiva dei fatti, di un

giudizio più neutrale sui fini perseguiti o di un contenuto più universale delle norme; presuppone invece il raggiungimento di una comunicazione più aperta e riflessiva. Una comunicazione è aperta e riflessiva nella misura in cui si basa sul riconoscimento di quattro principi che abbiamo definito come distintivi della logica delle scienze umane:

(i) ogni descrizione contiene in sé sempre una prescrizione;

(ii) ogni giudizio contiene in sé sempre un pregiudizio e ogni concetto contiene in sé un preconcetto;

(iii) ogni rappresentante di una realtà, di una società, di un'idea o di un interesse rappresenta anche se stesso;

(iv) ogni norma universale contiene in sé l'aspirazione al dominio di un gruppo particolare di attori.

Ecco i principi fondamentali (Munda 2000, 15) che ogni decisore razionale deve rispettare in condizioni di complessità: *riconoscere la soggettività inerente ad ogni quadro di assunzioni scientifiche; tutti gli strumenti di valutazione debbono essere non solo rigorosi, ma anche politicamente legittimi; bisogna disporre di un insieme di descrizioni non-equivalenti della situazione problematica, ciascuna delle quali riflette diverse scale spazio-temporali e diversi punti di vista dei gruppi d'interesse in campo; presentando i diversi scenari, bisogna stabilire connessioni tra i mutamenti che avverranno su scale diverse e riflettere sul modo in cui le conseguenze verranno percepite da diversi gruppi d'interesse e sul loro impatto in diversi contesti (generazioni future, ecosistemi locali, biosfera, ecc.); i gruppi d'interesse devono essere coinvolti sia nella costituzione degli insiemi di indicatori sia nella discussione degli scenari possibili; la soluzione sostenibile di un problema complesso dipende più dalla qualità della comunicazione tra le parti impegnate nella ricerca della soluzione che dalla conoscenza specializzata.*

Chiediamoci ora, secondo quali criteri possiamo decidere razionalmente, in condizioni di complessità, se ciò che è tecnicamente fattibile è anche biologicamente, socialmente, moralmente sostenibile? Le decisioni che riguardano le conseguenze delle nostre azioni nell'ambiente tecnologico, e la possibilità di controllarle in generale, sono di estrema urgenza e devono essere prese in condizioni di doppia incertezza - sui valori e sui fatti.

«I nuovi problemi ambientali globali hanno delle caratteristiche che li distinguono dai problemi scientifici tradizionali. La scienza non è sempre in grado di fornire teorie solidamente fondate su una sperimentazione che offra spiegazioni e pronostici attendibili. Spesso, nel migliore dei casi, si possono ottenere modelli matematici e simulazioni fatte con un computer che, sostanzialmente, non sono verificabili. Sulla base di questi dati così incerti, debbono essere prese delle decisioni, in situazioni che richiedono un intervento urgente. Non disponendo quindi di previsioni fattuali, la scienza potrà procedere partendo da pronostici di ordine puramente strategico. Di solito, in questi casi, i fatti sono incerti, i valori sono in discussione, la posta in gioco è alta e le decisioni da prendere sono urgenti. Ne consegue che, per quanto riguarda molte importanti questioni ambientali, vengono prese decisioni strategiche "hard" sulla base di un input scientifico "soft"» (Funtowicz, Ravetz 1991: 104).

La nozione di complessità è dunque una costruzione socio-politica che giustifica su basi razionali una rottura con il concetto paleo-moderno di razionalità, basato sulle riduzioni, semplificazioni e centralizzazioni. La semplicità non è mai una qualità intrinseca dei problemi da risolvere, ma attiene sempre al modo in cui i problemi vengono inquadrati (*framed*). Lo stesso vale della complessità. Essa è una strategia ermeneutica che parte dall'assunto che, per risolvere i problemi della seconda modernità, dobbiamo modificare il concetto di ciò che è problematico e di ciò che è la soluzione del problema.

La rigidità epistemico-politica delle istituzioni della *prima modernità* imponeva la *semplificazione* e la ricerca delle conoscenze certe, su cui fondare il potere di controllo centralizzato; la *seconda modernità* impone al contrario la *complessificazione*, ovvero la rinuncia alla ricerca delle conoscenze certe e al potere di controllo centralizzato. La nostra sopravvivenza nell'ambiente tecnologico complesso non può essere garantita mediante l'accumulazione progressiva delle conoscenze certe, ma solamente mediante la massimizzazione della pluralità, della comunicazione libera, dell'adozione dei punti di vista esterni al nostro settore di rilevanza, l'intreccio dei vocabolari eterogenei ecc. In conclusione possiamo dire che la legittimità delle decisioni si fonda, in condizioni di complessità, sul riconoscimento della *polilogia*, ovvero della diversità dei vocabolari e delle grammatiche che usiamo per descrivere e valutare le conseguenze delle nostre azioni (cf. il paragrafo sulla "ecologia dello spazio pubblico" del capitolo IV).

L'ambiguità e l'imprevedibilità non sono, in condizioni di complessità, segni di un *deficit* da superare con un aumento della conoscenza specializzata e del potere centralizzato; esse sono invece condizioni ineliminabili «cui è possibile adattarci solo mediante la flessibilità» (Shacley, Wynne, Waterton 1996). La differenza "semplicità-complessità" si costruisce politicamente mediante la rinuncia alla centralizzazione del potere decisionale, al controllo razionale fondato su conoscenze certe, alle descrizioni *monologiche* e previsioni *monocausali*, alla *decontestualizzazione* dei problemi.

La multivocità irriducibile dello spazio pubblico globale, dell'agora elettronica post-moderna, ci rende consapevoli dell'impossibilità di scegliere una linea d'azione che abbia un solo effetto - se sterminiamo ad esempio gli insetti, eliminiamo anche alcuni uccelli, creando "ordine" in un luogo, creiamo caos in un altro, riducendo un rischio, ne aumentiamo un altro, riducendo la complessità di un *subsistema*, aumentiamo la complessità di un altro. Gli attori razionali dovrebbero osservare, in condizioni in cui «interconnections are prevalent and powerful», queste tre regole decisionali (Jervis 1997). In primo luogo, gli attori debbono essere sempre disposti a negoziare le limitazioni reciprocamente vantaggiose delle proprie azioni; in secondo luogo, la comprensione della logica del sistema rende possibile una prevenzione dei danni; in terzo luogo, gli uomini debbono imparare a realizzare i propri fini indirettamente, ricorrendo a strategie diverse, sia contemporaneamente sia in sequenza, con lo scopo di massimizzare la capacità di correggere le conseguenze non intenzionali delle proprie azioni.

La parola *complessità* funziona anzitutto come una metafora *strategica* che ci spinge a ristrutturare la trama delle nostre teorie, credenze, concezioni ed aspirazioni, per rispondere al tratto più importante della società post-industriale che è la crescita contemporanea dell'interdipendenza e dell'eterogeneità - cresce catastroficamente l'interdipendenza tra i settori sempre più differenziati, incapaci di coordinarsi, ecco il problema.

Il concetto di *complessità* serve anche per legittimare politicamente la richiesta di fondi e di sostegni per le ricerche non più incentrate sulla promessa di un controllo centralizzato e di previsioni certe, ma sull'uso razionale dell'incertezza. La differenziazione funzionale e l'interdipendenza bio-sociale travolge il concetto di razionalità della prima modernità (paleo-modernità) che si basava sulla "scienza normale" (Funtowicz). La prima modernità era apocalittica, cercava soluzioni finali, conoscenze certe e il controllo completo dell'ambiente; la seconda modernità si limita alla ricerca di soluzioni basate sugli usi razionali dell'incertezza e sulla "istituzionalizzazione della flessibilità".

Le politiche della complessità significano rinunciare:

- (i) alla centralizzazione,
- (ii) al controllo razionale delle azioni umane fondato su conoscenze certe,
- (iii) alle descrizioni monologiche e previsioni monocausali.

6) Costo transazionale (teorema di Coase)

In Internet, sotto il titolo “Teorema di Coase”, *google* mi ha fatto trovare questo lago di una studentessa:

“ciao sono Tiziana. Sto studiando (il teorema di Coase) e non sto capendo niente. La parte che non capisco riguarda il problema delle esternalità e come questo è legato ai costi di transazione e alla struttura dei diritti di proprietà. Sul libro c'è questo esempio: un'impresa di acciaio svolgendo la sua attività inquina e ciò arreca danno alla vicina impresa di lavanderia .. Coase sostiene che questo costo, definito COSTO ESTERNO, viene considerato implicito per il produttore di acciaio“

Effettivamente Coase rende visibili, nella sua riflessione sui costi transazionali, fenomeni talmente semplici e talmente insinuati nella vita sociale che risulta, a volte, difficile capire la portata rivoluzionaria del concetto che egli ha elaborato. Il nucleo è semplice: *le condizioni di cooperazione e di coordinazione tra gli attori sociali non possono essere instaurate gratuitamente*. Quali sono i costi della cooperazione tra gli uomini che sono considerati nulli dagli economisti? Quali sono i problemi di una economia che analizza il mondo reale in cui i costi della cooperazione sono sempre positivi? Per poter cooperare con il vicino devo telefonargli, fargli una visita o invitarlo a prendere un caffè per esporgli in un modo adeguato il problema, devo faticare per ordinare in modo convincente le mie idee ecc. Tutto questo sono costi ma invisibili o impliciti. Che ruolo svolgono nell'economia?

Il titolo della riflessione di Coase (pubblicata nel 1960, nel 1991 riceve il premio Nobel per l'economia) *The Problem of Social Cost* riassume il tema centrale della sua analisi: le condizioni di cooperazione tra gli uomini, richiedono – per essere instaurate – costi. Questa situazione può essere definita da un teorema che appunto si chiama “teorema di Coase” (Coase stesso comunque non ha mai dato al suo principio la forma di teorema, la sua formulazione è dovuta all'economista americano Stigler): *the initial allocation of legal entitlements does not matter from an efficiency perspective so long as the transaction costs of exchange are nil*. Ovvero: l'allocazione iniziale dei diritti legali non ha alcuna influenza sull'efficienza delle scelte fintantoché i costi della transazione siano nulli. Nel mondo reale però i costi delle transazioni non sono mai nulli!

Ecco un esempio: immaginiamo un allevatore di bestiame il cui gregge invade, pascolando, i campi confinanti, coltivati a grano da un agricoltore. Immaginiamo inoltre che il quadro istituzionale entro cui i coltivatori e gli allevatori operano, non renda gli allevatori responsabili per i danni inflitti dai loro greggi ai campi confinanti. Se ai danni devono provvedere i coltivatori stessi e se il costo di un recinto è X, possiamo presupporre che nel momento in cui il danno superi il costo del recinto, i coltivatori recinteranno i campi a loro spese. Nel caso in cui il quadro istituzionale rende invece gli allevatori responsabili per il danno causato ai coltivatori, il risultato sarà eguale: gli allevatori sceglieranno di recintare il pascolo, nel momento in cui il costo del recinto sarà minore del danno da rimborsare. Ecco dunque: se i costi sociali sono nulli, vale il teorema di Coase che sostiene che “l'allocazione iniziale dei diritti legali non ha alcuna influenza sull'efficienza delle scelte”.

Supponiamo ora che i campi abbiano molti proprietari, e che questi debbano riunirsi per decidere il tipo di recinzione, raccogliere le informazioni in proposito, dividere le spese, affidare la costruzione ad una ditta efficiente, ecc. Tutto questo implica spese, perdite di tempo, spostamenti e comunicazioni che, nel loro insieme, Coase chiamò “costi sociali”. Questi variano al variare delle caratteristiche di una società, ma non sono mai nulli. Se applichiamo questo punto di vista, dobbiamo anche ammettere che, nel caso in cui i costi sociali sono troppo alti, la

soluzione più efficiente non verrà raggiunta. Prendiamo ad esempio una fabbrica che causa un danno X a ciascuno dei 1000 abitanti di una data località ed opera in un quadro istituzionale che le impone il dovere di rimborsarli con un costo complessivo di 1000 X. Se esiste un filtro il cui costo è inferiore a 1000 X, la fabbrica l'acquista - la sua scelta è efficiente. Lo stesso dovrebbe valere per gli abitanti di quella località; in quanto attori razionali, essi dovrebbero infatti comprare il filtro perché costa meno dell'ammontare complessivo dei danni che subiscono, ma se i costi sociali attinenti all'organizzazione della raccolta dei contributi, alla comunicazione necessaria per creare il consenso, al reperimento e alla valutazione delle informazioni sono molto alti, non converrà organizzare un'azione collettiva, per cui la soluzione più efficiente non verrà raggiunta. In questo caso dunque l'efficienza della scelta dipende dal quadro istituzionale. Nel caso in cui la legge costringa la fabbrica a rimborsare i danni causati ai cittadini, la soluzione più razionale verrà raggiunta - l'impresa acquista il filtro, dal momento che si tratta di un'organizzazione gerarchica dove il diritto di decidere è definito gerarchicamente per cui i costi sociali sono bassi. Non così agiranno i cittadini che dovrebbero affrontare i costi della cooperazione.

La conclusione è questa: quando i costi della transazione, del coordinamento sociale, del reperimento e della valutazione delle informazioni sono alti, la razionalità delle scelte individuali dipende dal quadro istituzionale - dove l'inquinamento è vietato dalla legge si raggiunge la soluzione efficiente, nell'altro caso non verrà invece raggiunta.

L'argomentazione di Coase (1960) ha un impatto enorme sul concetto di razionalità economica. L'attore agisce razionalmente nel senso economico solo in quelle situazioni in cui i problemi sono semplici, è facile reperire e valutare le informazioni, vi è una simmetria nella distribuzione delle informazioni, le situazioni si ripetono e gli attori hanno una forte motivazione a perseguire la scelta più utile (North 1993). Quando invece i problemi sono complessi, l'informazione è asimmetrica e incompleta, le situazioni non si ripetono e gli attori non sono motivati, la teoria della scelta razionale è svante. Più semplicemente: siccome nel mondo reale i costi sociali non sono mai nulli, la razionalità delle scelte individuali dipende sempre dal quadro istituzionale.

Già nel 1937 nel suo libro *The Nature of the Firm* Coase distingue tra due tipi di costi che la produzione di un bene o di un servizio comporta: (i) i costi acquisto delle materie prime o dei semi-lavorati, costi di produzione, costi di distribuzione e di supporto al cliente e (ii) i costi non individuabili chiaramente che sono dovuti al funzionamento dell'organizzazione aziendale che consistono nella creazione delle funzioni di comunicazione e di coordinamento, incluso ad esempio il monitoraggio dell'esecuzione di un compito da parte degli operai ecc. Questi costi influenzano l'efficienza dell'impresa e Coase li ha definiti "costi transazionali".

In generale i costi transazionali riguardano:

- *costi di ricerca* dei cooperatori potenziali all'interno di uno spazio non ordinato e non trasparente;

- *costi dell'informazione* i cooperatori devono informarsi sui beni e servizi disponibili, sulla loro qualità e legittimità, sulle conseguenze implicite dell'uso di questo bene;

- *costi di comunicazione e di scambio* i cooperatori potenziali devono promuovere riunioni, telefonate, lettere, fax, e-mail, scambio di dati tecnici, e negoziare i termini di vendita dei servizi offerti ecc.; *costi decisionali* che riguardano "la presa della decisione definitiva";

- *i costi del monitoraggio* in senso generale, ossia i costi del controllo che le decisioni vengano effettivamente rispettate, ivi compresi i costi delle eventuali sanzioni.

Non sono solamente le imprese ad incorrere in costi di questo genere; vi incorre ogni attore che cerca di agire razionalmente in una società fatta di individui e di gruppi che hanno dei progetti d'azione diversi dai miei e dispongono di diritti per realizzarli. Questi costi - nell'infinità delle loro forme - sono l'essenza della vita sociale, di essi è fatta la società. Essi variano con l'evoluzione della cultura politica di un paese e anche in dipendenza degli sviluppi tecnologici. L'informatizzazione della società abbate i costi transazionali favorendo ad esempio l'efficienza di certe imprese rendendone obsolete molte altre. Internet permette ad esempio di

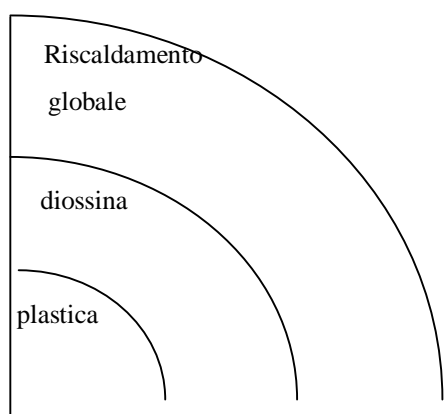
ridurre i costi di transazione esponenzialmente, da cui traggono il massimo beneficio gli attori, i cui progetti d'azione richiedono lo scambio veloce di informazioni rielaborate.

Nella sua *Nobel Lecture* del 1991 Coase dice di considerare il Teorema di Coase una pietra miliare sulla via verso un'economia dei costi transazionali positivi, mentre l'economia *standard* considera costi transazionali nulli. Nel mondo reale, che non è quello immaginato dagli economisti, noi negoziamo non la proprietà di certi oggetti, ma i diritti di usarli in un certo modo e questi sono definiti dal sistema legale. In contesti socio-politici caratterizzati dai costi di negoziazione troppo alti, è impossibile raggiungere le soluzioni ottimali.

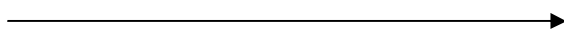
Nel mondo reale dove i costi transazionali sono sempre positivi, la razionalità delle nostre azioni dipende in modo determinante *dal quadro istituzionale all'interno del quale facciamo le nostre scelte economiche e svolgiamo le negoziazioni circa i diritti necessari per attuarle*. Nelle società caratterizzate, ad esempio, da un forte deficit di aspettative positive di cooperazione da parte degli altri (di capitale sociale pubblico), i costi transazionali saranno preventivamente considerati così alti, da scoraggiare tutti i tentativi di organizzare azioni collettive, necessarie per raggiungere le soluzioni ottimali.

Dall'approccio all'economia elaborato da Coase possiamo derivare una semplice, ma produttiva, definizione delle condizioni di efficienza di un ordine istituzionale: le istituzioni sono efficienti nella misura in cui instaurano tra gli individui e i gruppi che formano la società le condizioni di una non-conflittuale e durevole cooperazione e coordinazione. La vita sociale ed economica si svolge al confine tra due grandi istituzioni di cooperazione – gerarchie e mercati. Quando i costi transazionali delle contrattazioni affidate al libero mercato sono giudicate dagli attori coinvolti troppo alti e i risultati poco certi i processi di interazione vengono organizzati gerarchicamente e subordinati ad una autorità di comando; viceversa laddove i costi transazionali delle libere contrattazioni tra le parti sono bassi e i risultati certi, le organizzazioni gerarchiche risultano troppo costose e poco efficienti.

I costi transazionali crescono rapidamente con il crescere della distanza epistemologica e della complessità dei problemi che una collettività deve risolvere cooperando (cf. lo schema alla p. 212). Con il termine “distanza epistemologica” indico i costi di mediazione necessari perché un problema possa essere presentato come tale nello spazio pubblico. Ad esempio le bottiglie di plastica o vecchi frigoriferi buttati in un bosco sono delle situazioni problematiche caratterizzate da una distanza epistemologica piuttosto basta: chiunque percepisce la problematicità di questa situazione, senza necessitare di mediazioni particolari, di traduzioni, di esperimenti laboratori, di misurazioni e rilevazioni chimiche. Vice versa una presenza della diossina in aria che supera di poco la misura tollerabile richiede delle misurazioni e rilevazioni complesse, non ha un odore, le conseguenze si presentano con grande ritardo; di conseguenza, questa situazione problematica è caratterizzata da una distanza epistemologica superiore. Un fenomeno di difficile comprensione che richiede analisi interdisciplinari e proiezioni su scale spazio-temporali planetarie come è ad esempio il riscaldamento globale del pianeta presenta una distanza epistemologica enorme; il problema può acquisire un peso nello spazio pubblico solamente a condizione che si investano risorse nella sua traduzione in termini accessibili a tutti (in linea di principio a tutti, naturalmente).



– +



Distanza epistemologica

I problemi caratterizzati da una grande distanza epistemologica richiedono, per essere risolti, la partecipazione e la cooperazione di tutta la collettività o l'impegno di una massa critica competente e motivata; più grande è la distanza epistemologica, più alti sono i costi sociali (transazionali).

(7) *Deregulation* (o competizione illimitata)

Il concetto di *deregulation* planetaria o di competizione senza limiti si riferisce a quell'aspetto della globalizzazione che ha suscitato più ansie e crisi politiche. La competizione è un aspetto costitutivo della vita sociale, si compete per l'amore dei genitori, per l'ammirazione di una persona. In ogni gruppo sociale vi sono competizioni tra i membri ma sempre limitate dai confini territoriali, culturali e sociali entro cui si svolgono. Una competizione "sconfinata" sarebbe socialmente sostenibile? Sarebbe compatibile con la natura umana? Non rovinerebbe in modo irrimediabile la qualità della vita? Prendiamo ad esempio questa semplice considerazione: se costringiamo la TV pubblica a competere con quella privata la TV pubblica scadrà necessariamente al livello di quella privata. E' questo equivale alla distruzione di un bene pubblico in nome della competizione illimitata.

L'economista americano Dominick Salvatore ha detto che la globalizzazione significa «vivere con la consapevolezza che sulla Terra sono disponibili migliaia di individui capaci di svolgere il mio lavoro molto meglio di me per un salario molto più basso, e che è molto facile oggi trasferire il mio lavoro da loro, dal momento che l'ambiente tecnologico abbatte radicalmente i costi di trasferimento delle informazioni, delle conoscenze, delle imprese e dei loro programmi di produzione». I promotori del mercato senza confini chiedono una *deregulation* planetaria come preconditione normativa del raggiungimento dell'efficienza economica in condizioni caratterizzate dall'estrema mobilità di tutti i fattori di produzione, dovuta all'evoluzione delle comunicazioni e al conseguente abbattimento dei costi di trasferimento.

La ricerca dell'efficienza attraverso l'estensione della competizione al di là di ogni confine e di ogni differenza, viene elevata a principio regolatore universale delle scelte degli individui. Rendendo invisibili i costi ecologici enormemente superiori dell'acqua minerale o della frutta prodotti a migliaia di chilometri di distanza e trasportate in seguito nel supermercato della nostra città, rispetto all'acqua o alla frutta prodotti nel luogo dove abitiamo, il mercato illimitato droga il consumo. Il mercato illimitato non ammette alcuna limitazione delle scelte dei produttori e dei consumatori, legittimata in termini di territorio condiviso, di tradizioni comuni o di un progetto politico ispirato a valori comuni.

La domanda di flessibilizzazione del lavoro e di tutti gli altri aspetti della vita entra in contrasto non solamente con i diritti costituzionali dei cittadini, ma anche con la struttura dell'esistenza; quanta flessibilità possiamo sopportare prima di soccombere allo stress? "Stressato un italiano su quattro" leggo ad esempio sul *Corriere della Sera* (5/4/2007).

Un altro punto importante sono i limiti della flessibilità, imposti dalla razionalità. Un uomo razionale è sicuramente flessibile e questo significa che è disposto a cambiare le sue idee se queste sono smentite dalla realtà. Sì, ma prima deve resistere alle pressioni, non adattarsi facilmente al nuovo, altrimenti le idee vengono cambiate senza aver potuto manifestare il loro contenuto rendendo riconoscibili i fatti veramente importanti: le idee abbandonate gratuitamente non possono essere utili.

Il giornalista Corrado Augias, in risposta alla lettera di una “stagista” che critica il fatto che molte imprese, per sfruttare le diverse facilitazioni sulla flessibilità, continuano a impiegare come *stagiste* persone di alta qualificazione, sintetizza efficacemente la storia della progressiva inclusione dei diritti dei lavoratori nei diritti dei cittadini nell’Italia del dopoguerra:

“Ricordo perfettamente, posso dire d’aver visto con i miei occhi, lento processo di stabilizzazione dei posti di lavoro nell’Italia del dopoguerra. Ricordo la fine del latifondo, il socialista Giacomo Bradolini che alla fine degli anni Sessanta elaborò lo “Statuto dei lavoratori”; conquiste importanti nell’Italia del caporalato, dei cantieri senza sicurezze adeguate, delle fabbriche prive di protezioni per le lavorazioni nocive. Se c’è stato un settore della nostra vita nazionale in cui il famoso (e vituperato) consociativismo ha funzionato è stato proprio quello delle progressive accresciute garanzie e tutele del lavoro. Si può addirittura dire che forse a un certo punto abbiamo esagerato.

Non si poteva più licenziare nessuno, se ti prendevi uno in azienda te lo tenevi fino alla pensione e questo suscitava proteste, diventava un freno obiettivo a nuove assunzioni.

Poi è arrivata l’ondata neo-liberale, la deregulation e abbiamo sbandato dalla parte opposta. Oggi siamo in una situazione mista. Nel pubblico impiego sono rimaste garanzie che non permettono di licenziare nemmeno i ladri colti in flagrante, nel privato prevale una “modernità” che spesso è solo sfruttamento; a completare a quadro, è arrivata la crisi economica aggravata dalla necessità di tagliare ferocemente i costi da tutte le parti. Forse lo ritroveremo un equilibrio. Non per il momento direi, non con questi qui.” (*la Repubblica* 19/11/04)

E’ un racconto che comincia dalla *deregulation premoderna*, dove il lavoro è controllato dai boss e dal *caporalato* (definito sul dizionario come “sistema di reclutamento della manodopera attuato nel meridione ad opera dei caporali”) attraverso la regolazione dello Stato sociale che includeva i diritti dei lavoratori nei diritti fondamentali dei cittadini, per arrivare alla *deregulation postmoderna* imposta dalla globalizzazione e chiamata “flessibilizzazione”. Al posto del caporalato premoderno subentra il caporalato postmoderno che si chiama l’agenzia per il lavoro interinale o CO CO CO, ovvero cooperazione coordinata continuativa. La *deregulation* dissocia i diritti del lavoratore da quelli del cittadino.

Il mercato totale *deteritorializza* e *destoricizza* le scelte umane, priva le tradizioni e gli spazi pubblici nazionali di ogni capacità di imporre vincoli legittimi alle azioni umane, e, esasperando la competizione sconfinata, spinge il sistema nel suo complesso a realizzare tutto ciò che è “tecnicamente fattibile; le questioni di incerta sostenibilità biologica, morale e sociale del “tecnicamente possibile” diventano “superate o arcaiche”.

(8) Esternalità

Un concetto strettamente collegato al concetto di bene (male) pubblico e a quello di costo sociale è il concetto di “esternalità” o di “diseconomia esterna” che è il centro nevralgico dell’economia nell’epoca del rischio ambientale globale. Con questa parola indichiamo (nel contesto di quest’analisi) *i costi o i benefici causati a un individuo A o a un gruppo di individui a dalle azioni intraprese da un individuo B o da un gruppo di individui b, senza che il consenso dell’A o degli appartenenti al gruppo a sia necessario, affinché l’azione dell’individuo B o del gruppo b possa essere intrapresa legalmente*. Vale in generale che «fino a quando una sola persona, colpita dalle conseguenze delle azioni di un’altra, è lasciata fuori del gruppo il cui consenso è necessario per poterle intraprendere, vi sarà un’esternalità» (Tullock 1970: 71); da questa definizione consegue che le esternalità possono essere interpretate come costi del consenso che un attore A deve sostenere per rendere la sua azione legittima. L’economia globalizzata è anzitutto un’economia delle “esternalità”.

Le economie globalizzate producono *diseconomie* esterne di ogni genere. La loro compensazione negoziata e consensuale è il problema politico più urgente. In linea di principio, possiamo distinguere tra le esternalità compensabili, negoziabili in una prospettiva utilitaristica, e quelle non negoziabili, in quanto foriere di conseguenze irreversibili per un numero imprevedibile di individui (ad esempio i mutamenti climatici, le minacce di pandemie o di mutazioni genetiche incontrollabili legate all'introduzione delle biotecnologie). Le condizioni catastrofiche del Terzo Mondo possono essere legittimamente interpretate come esternalità delle azioni intraprese dai paesi industrializzati negli ultimi due secoli.

Il costo collettivo di un bene è superiore al suo costo privato quando non tutti i costi di produzione vengono sostenuti dal produttore, ma alcuni vengono sostenuti dalla collettività; il costo privato, viceversa, è superiore al costo collettivo nell'ipotesi in cui non tutti i benefici ricevuti dalla collettività vengono da essa pagati o sostenuti. In generale vale che si ha un'esternalità quando il costo collettivo di un bene diverge da quello privato, o quando, al contrario, il beneficio collettivo diverge dal costo privato.

L'esempio spesso citato nella letteratura economica è la produzione di un'acciaieria: il costo privato dell'acciaieria è sicuramente inferiore al costo collettivo, dato che l'impresa non tiene conto dei costi che ricadono sulla collettività sotto forma di inquinamento dell'ambiente. Il beneficio di un imprenditore agricolo che possiede un frutteto aumenta in presenza di un apicoltore limitrofo, per effetto delle impollinazioni, senza che questi sostenga alcun costo di impresa.

Vi sono beni o mali, quindi, quali l'inquinamento, il silenzio, il panorama, i beni o mali culturali ecc. che non hanno un prezzo determinabile secondo le regole comunemente accettate del mercato. Si tratta di beni la cui utilità individuale è soggettiva e variabile, in assenza di una chiara regolamentazione che normalmente, per gli altri beni, si traduce nel prezzo di mercato.

Si distingue anche tra le esternalità "generali", sopportate da un universo di soggetti piuttosto ampio, e quelle "limitate" ovvero rilevanti per un universo di soggetti ristretto. Le esternalità generali, come ad esempio i danni ambientali, si manifestano spesso a parecchi anni di distanza e, per essere riconosciute, richiedono un certo livello culturale, frutto anch'esso della fruizione di un bene pubblico – istruzione.

Le esternalità limitate sono facilmente ricompensabili mediante negoziazioni utilitaristiche, i cui costi transazionali sono relativamente bassi. I rimedi consistono nella *internalizzazione* delle esternalità, ovvero nelle imposizioni o nei sussidi correttivi che fanno pagare alle parti in causa i costi collettivi delle loro scelte.

Il mercato globale non compensa mai le esternalità in misura sufficiente, molte infatti non vengono calcolate tra i costi che formano il prezzo: nel costo della macchina non vengono incluse le vittime degli incidenti stradali o i costi necessari per curare le malattie da inquinamento o le spese imposte alla elettività dal degrado delle città. Questo *deficit* di compensazione è comunque strutturale e non dipende solo dall'inefficienza dell'apparato giuridico: data la complessità e la globalità dei costi imposti ai molti dalle esternalità prodotte dai pochi (gli USA da soli emettono in un anno 5840 tonnellate di CO₂, 36,9 % delle emissioni totali), l'aspirazione ad una loro *giusta* compensazione garantita dalla legge è un'utopia.

La differenza tra gli *shareholders* (coloro che detengono i titoli per decidere) e gli *stakeholders* (coloro che hanno una posta in gioco nel senso di essere colpiti in qualche misura dalle decisioni degli *shareholders*) cresce esponenzialmente, trascinando totalmente le potenzialità del modello prevalente della democrazia legato allo Stato nazionale. Semplificando possiamo dire che gli *shareholders* sono detentori del potere decisionale economico, garantito dal sistema giuridico attuale attraverso il possesso di certi titoli; gli *stakeholders* sono tutti coloro che pagano i costi collettivi, ambientali ed esistenziali di queste decisioni – ne sopportano le esternalità – ma sono privi di titoli legali per partecipare

all'esercizio del potere decisionale in senso stretto. Essi possono protestare simbolicamente, manifestare le loro intenzioni, criticare la situazione, ma rimangono fuori dalle "Città del Comando" (cf. Ungaro, 2004).

La tendenza di tutti gli attori razionali alla socializzazione dei costi e alla privatizzazione dei benefici, deve essere combattuta in un sistema democratico, fondato sull'equità. L'istruzione, ad esempio, ha un costo pubblico, ma il suo sfruttamento nel mercato economico la trasforma in un beneficio privato. Le resistenze e le contestazioni etiche al processo di globalizzazione dipendono dal fatto che esso viene percepito dalla maggioranza della popolazione mondiale come socializzazione dei costi della crescita (il Sud del mondo) e privatizzazione dei suoi benefici (il Nord del mondo). Gli eventi climatici estremi, la desertificazione di alcune regioni della Terra o la BSE sono costi collettivi dei benefici privati, ovvero sono costi dei benefici privati di poche imprese multinazionali scaricati sull'intera umanità. Il problema politico più urgente dell'economia globalizzata è quello di rendere più razionale e giusto il rapporto tra i costi pubblici e i benefici privati in una epoca in cui le esternalità stanno diventando generali e *terminali* nel senso di "incompatibili con la presenza degli uomini sul pianeta Terra".

(9) *Follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale*

Nel nostro vocabolario minimo voglio includere anche una formula che indica la contraddizione principale delle società che perseguono la crescita economica come unica fonte del consenso e della legittimità: *la follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale*. Più siamo razionali come individui, più siamo folli come società, più intelligenti siamo individualmente, più stupidi siamo collettivamente. Gli individui razionali in una società folle, ecco la direzione in cui si muove la globalizzazione.

La razionalità collettiva presuppone che il gruppo che esercita l'egemonia politica nella società sia capace di imporre legittimamente (con il consenso della maggioranza) vincoli alla razionalità individuale di tutti, per orientarla verso prestazioni utili per la collettività. Un esempio particolarmente incisivo della follia collettiva che risulta dalle scelte individualmente razionali, è la crisi idrica cronica nelle regioni del Meridione italiano. Il presidente della Società meteorologica italiana Luca Mercalli dice: "Oltre al clima, però, bisogna chiamare in causa il grande spreco di risorse. Ma ho sentito un responsabile dell'acquedotto pugliese, cui contestavano le falle dell'impianto (perdeva il 50% dell'acqua), rispondere letteralmente: «Sono stato chiamato a sanare il bilancio, non l'acquedotto»". Questo la dice lunga: quello che conta sono i numeri sui tabulati, da presentare agli azionisti (*La Stampa*, 13 luglio 2000). Questo è un esempio convincente della follia collettiva, che risulta dalle scelte degli amministratori, i quali come individui sono razionali perché rispondono a chi debbono rispondere, ovvero agli azionisti che come individui razionali si aspettano la remunerazione dell'investimento. La razionalità individuale del comportamento degli amministratori porta alla follia collettiva perché si fonda sulla sottovalutazione irrimediabile delle informazioni che sono fondamentali per la vita di tutti. Sen (1986, 147-178) parla dei *rational fools*, dei "folli razionali", costruiti dalla teoria economica dell'agire razionale.

Abbiamo già citato nel paragrafo "Garantire i beni pubblici" la classica critica della via razionale degli individui alla follia collettiva, pubblicata sotto il titolo *Tragedy of Commons* più di trent'anni fa da G. Hardin nella rivista *Science* che divenne classica. Torniamo sull'esempio che egli trae dalla storia della Scozia del Settecento: i pastori hanno il diritto di far pascolare le pecore in un terreno comunale che può nutrire un numero limitato di pecore; superato questo numero, le pecore provocano un disastro ecologico - la vegetazione scompare e il terreno si riduce a deserto. In assenza di un vincolo esterno, tutti i pastori vogliono far pascolare sul terreno comunale il maggior numero possibile di pecore, perché l'interesse d'ogni pastore è moltiplicare le sue pecore, dato che il profitto rimane a lui, mentre i danni alle terre comunali vanno divisi tra tutti; ne segue che più gli individui si comportano razionalmente e più il disastro collettivo incombe. Il prezzo di mercato delle pecore è irrazionale nella misura in cui non riflette la

distruzione delle terre comunali. L'occultamento di questo costo trasformerà, a lungo termine, il guadagno di ciascun pastore nella rovina di tutti. I pastori sono *rational fools*: presi individualmente sono razionali, presi collettivamente sono folli.

Ogni pastore ragiona razionalmente: “Se voglio far entrare una pecora in più nella terra comune, difficilmente sarà la mia pecora a fare la differenza fra disastro ecologico e conservazione della terra come risorsa utile.” Questo significa agire razionalmente nel perseguimento del proprio utile; tuttavia, se tutti gli altri pastori ragionano così la terra comune verrà distrutta. La logica dell'interesse personale spinge ogni pastore a far entrare un'altra pecora sulla terra comune fino a trasformarla, collettivamente, in deserto.

Ci sono comunque diverse lezioni da trarre da questa storia della follia collettiva.

In molte società capitaliste la risposta al dilemma dei pascoli è di abolire la nozione di terra comune e di dividerla in lotti, ognuno di proprietà di un pastore. Questo determinerà una situazione in cui il pastore che sfrutta troppo il pascolo danneggia solo se stesso.

Un'altra lezione da trarre dalla «tragedia delle terre comuni» potrebbe consistere nel far intervenire un agente esterno forte, come un governo, per costringere i pastori, in nome del bene comune, a cooperare mantenendo il numero di pecore ammesse al pascolo comunale a un livello ottimale. Questo tipo di soluzione governativa a un problema di azione collettiva è naturalmente una delle principali giustificazioni a favore del governo come tale. È più facile realizzare quest'approccio piuttosto che quello basato sulla privatizzazione delle terre comuni, poiché alcune risorse comuni, come l'atmosfera o i mari, non si possono dividere e assegnare agli individui come loro proprietà privata.

Un terzo rimedio alla follia che porta alla «tragedia delle terre comuni» consiste nell'instaurare il tipo di cooperazione in cui ogni pastore acconsente a imporsi dei limiti, se tutti gli altri fanno lo stesso. Nei gruppi grandi e diversificati possono rendersi necessarie delle istituzioni più o meno formali per controllare il comportamento e scoprire le defezioni. Data l'improbabilità di un governo mondiale, questa è di solito la soluzione adottata per i problemi di questo genere. Le organizzazioni internazionali servono a controllare il comportamento e a coordinare l'azione collettiva dei propri membri contro quelli che deviano dalla linea stabilita.

Le terre comuni globali si modificano a seconda del corso degli eventi e del progresso tecnologico che ha aperto nuove frontiere e di conseguenza nuove terre comuni. Nei tradizionali termini territoriali, possiamo pensare alle terre comuni che esistono negli oceani, sulla luna o nello spazio intorno alla terra. Gli alti livelli di consumo energetico e di inquinamento ci hanno costretto a considerare come risorse comuni le scorte globali di energia non rinnovabile e l'intero ambiente circostante. In tutti questi casi il comportamento egoistico di ogni singola nazione può dar luogo a un disastro collettivo. Le zone di pesca si esauriscono e la pioggia acida distrugge i raccolti, mentre nessuna agenzia internazionale è abbastanza forte da costringere chi non vuole a cooperare a soluzioni collettive.

Ecco: gli individui razionali di tutto il mondo fanno insieme una società mondiale di folli.

La conclusione di G. Hardin è perentoria: *in condizioni di sovrappopolazione in un mondo di risorse limitate e in un quadro istituzionale che rende possibile lo sfruttamento gratuito dei beni pubblici (commons) come acqua, aria o terra, l'umanità va necessariamente verso la catastrofe, se ogni individuo cerca di massimizzare il suo profitto*

Venti cinque anni dopo l'autore torna sul proprio saggio osservando che “giudicando dalle reazioni critiche, l'errore più rilevante che ha commesso parlando dei commons consiste nell'aver omesso l'aggettivo "unmanaged". La questione dunque è questa: quale tipo di management, gestione, o governance dei commons dobbiamo preferire – dobbiamo affidarla allo Stato, alle imprese private o agli organismi internazionali? Qualsiasi sia la nostra risposta una cosa è chiara: “se le terre comuni non sono governate o gestite “overuse of resources reduces carrying capacity, ruin is inevitable.”

La follia collettiva è la conseguenza della tendenza generale a collettivizzare i costi e a privatizzare i profitti. Se butto un frigorifero nel fiume, privatizzo il guadagno di venti euro risparmiati rispetto al costo dello smaltimento, ma collettivizzo i costi che vengono diffusi tra tutti quanti. Alla lunga il fiume verrà distrutto.

L'ambiente tecnologico ha trasformato il mondo intero in terre comunali, per cui bisogna rivedere il concetto moderno di razionalità. La follia collettiva come conseguenza della razionalità individuale rimanda, infatti, all'ottusità dei sistemi d'azione moderni, alla loro chiusura monologica verso linguaggi e codici alternativi. Sen (1986: 174) propone di includere nel concetto di razionalità economica il comportamento basato sulla supposizione che una persona «sia in grado di interrogarsi sul tipo di preferenza di cui gradirebbe fosse dotato l'altro giocatore e che, su basi in qualche modo kantiane, essa possa considerare il caso in cui anch'essa possiede quelle preferenze».

La collettivizzazione dei costi e la privatizzazione dei profitti porta alla lunga alla follia collettiva insostenibile.

Nel paragrafo in cui riflettevamo sul ruolo degli esperti nello spazio pubblico postmoderno, abbiamo parlato dell'inquinamento da *atrazina* di acqua potabile che tra Lombardia e Piemonte ha colpito otto milioni di persone. Questo disastro può essere considerato anche come un esempio della tragedia delle terre comunali: basti ricordare che la sua causa era una sovrapproduzione di pomodori provocata dal fatto che la UE aveva offerto un compenso vantaggioso per i pomodori distrutti. Per massimizzare il loro guadagno, i coltivatori eccedevano nell'uso dei concimi chimici per produrre il massimo di pomodori da distruggere. Ecco un esempio di razionalità individuale (il contadino massimizza il suo guadagno) che porta alla follia collettiva (otto milioni di persone rimangono senza acqua potabile).

Ricordiamo, per concludere, che nella società di egoisti razionali come è la nostra, gli atteggiamenti volti a correggere la follia collettiva vengono spesso etichettati come follia individuale. La figura di chi è da tutti deriso come “idiota o folle” perché vuole “migliorare la società” a costo di sacrificare i propri vantaggi, è uno dei grandi temi della letteratura occidentale. Questo legame tra la razionalità collettiva e la follia individuale è un importante tema su cui riflettere nell'epoca dei cambiamenti climatici globali.

(10) *Iperborghesia*

Con l'ultimo termine che introduco “*iperborghesia*” (preso in prestito da Duclos 1998), voglio indicare il soggetto collettivo che, invocando la globalizzazione come valore supremo, considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico. E non mi riferisco solo allo stato sociale, ma anche ai regimi di negoziazione collettiva formati nel dopoguerra e fondati sulle forme istituzionalizzate di solidarietà nazionale.

«(la globalizzazione) si configura come vincolo per i soggetti collettivi che avevano trovato nello Stato nazionale l'interlocutore privilegiato in ordine alla soddisfazione di domande sociali secolari. Si configura come opportunità per quanti, a loro volta, avevano considerato la risposta storicamente data a tali domande come un insieme di vincoli da sciogliere, di fatto in parte già sciolti, anche se non dappertutto nella stessa misura ...» (Salamone 2000: 107).

L'*iperborghesia* è “aculturale” nel senso che disprezza come “retrogradi” i modelli culturali legati agli stati nazionali. La sua aculturalità è anzitutto un'ostilità preventiva verso i modelli di comunicazione indocili, capaci di difendere il valore che le comunità autonome hanno attribuito ai paesaggi, agli stili di vita, agli oggetti e alle relazioni sociali, e di opporsi dunque efficacemente ai repentini cambiamenti che impone, nella sua movimentazione planetaria propria

dell'epoca delle reti telematiche, il capitalismo finanziario estremamente volatile e svincolato da ogni contesto storico. La vecchia borghesia nazionale o sopranazionale era il prodotto di una forma particolare di integrazione sociale, quella, cioè, che Mosse (1975) chiamò “nazionalizzazione delle masse” e che Gellner (1983) definisce come «lealtà di massa verso un modello culturale astratto che si sostituisce alla lealtà verso i gruppi etnici e parentali». La borghesia ha acquisito, nel processo di formazione della cultura nazionale, la capacità di elaborare forme di consapevolezza collettiva e di negoziare con la società nel suo insieme i mutamenti necessari per la crescita industriale.

«I problemi politici dell'iperborghesia possono essere ricondotti ad uno solo: colmare il vuoto di istituzioni che potrebbero tenere a freno, con il suo accordo, le sue proprie tendenze suicide. In questo senso, l'universalismo democratico è una prospettiva che passa per la costruzione di istanze mondiali a partire dalle attuali fondazioni mondiali. Una forma efficace di resistenza delle borghesie civilizzate e dei ceti medi colti potrebbe consistere nell'esigere che si sospendano le operazioni di mortificazione delle strutture culturali (indipendenza economica, solidarietà sociale, ricerca, istruzione), come premesse alla formazione di strutture paneuropee o mondiali fondate sul rispetto della diversità delle lingue, delle società e delle culture. Intorno ad un obiettivo come questo l'iperborghesia può negoziare il suo posto futuro con le altre componenti del mondo che contribuisce ad unificare. Per il meglio e per il peggio» (Duclos 1998, 10).

Dopo “la scomparsa delle lucciole”, per usare la formula inventata da Pasolini per indicare la mutazione radicale del sistema industriale avvenuta negli anni Settanta, le classi politiche sostengono spesso che la globalizzazione sia un processo “ineluttabile” che impone – pena la perdita di competitività – l'introduzione dei cambiamenti urgenti che sono però in contrasto con le politiche di stabilità e di protezione su cui si fondava la politica dei partiti più importanti nei decenni precedenti – pensiamo ad esempio allo Statuto dei Lavoratori.

In nome della globalizzazione si procede in particolare ad una ridefinizione radicale della relazione tra lo stato e la società. La formazione dello stato moderno ha portato all'ingabbiamento dei rapporti sociali: i settori più importanti della vita sociale sono stati inquadrati negli stati-nazione trasmettendo in questo modo l'idea che tutti i rapporti sociali e tutti gli esiti delle lotte sociali (sia a livello locale che a livello transnazionale) non sono altro che il risultato di regolamentazioni messe in atto dagli stati nazionali. Il potere dello stato moderno ha ingabbiato i rapporti sociali entro un terreno nazionale piuttosto che transnazionale o *locale-regionale*. In tal modo si perviene ad una politicizzazione e geo-politicizzazione della vita sociale molto più marcata che non nei precedenti tipi di stato (cf. Weiss, 1998, 278).

Complessivamente le invocazioni, in termini normativi, della globalizzazione legittimano la dissoluzione del contratto sociale «che gli Stati nazionali avevano garantito nell'ultimo secolo, un legame fondato sulla regolazione pubblica dei rapporti di lavoro e sull'integrazione delle classi lavoratrici ... (*il che*) pregiudica le stesse giustificazioni culturali ed ideologiche degli Stati moderni» (Dal Lago 1999: 200).

In conclusione voglio sottolineare due punti. In primo luogo, la globalizzazione non è un processo ineluttabile, ma un costrutto politico che serve per legittimare certe strategie politiche, e queste possono essere contrastate ed invertite con strumenti politici. In secondo luogo, la globalizzazione è l'espressione degli interessi economici di certi gruppi economici e politici chiaramente individuabili, non si tratta di un processo “senza centro e senza meta”.

3. La globalizzazione è estremizzazione

Dieci parole, dieci sviluppi estremi

Propongo ora di definire la globalizzazione come processo di estremizzazione, in conseguenza del quale gli sviluppi indicati dalle dieci voci del nostro minivocabolario, diventano

insostenibili. Combinandole insieme in vari modi formiamo le seguenti dieci asserzioni che definiscono la globalizzazione nella sua estrema e insostenibile contraddittorietà.

1. L'*ambiente tecnologico* moltiplica *estremamente* i settori del mondo aperti alle scelte individuali, la domanda di giustificazione razionale delle scelte cresce *estremamente*, la domanda di senso diventa *estrema* (la causa principale del ritorno delle religioni come compensazione dell'ambiente tecnologico sempre più "secolarizzato e svuotato di senso").
2. Il capitale sociale e le masse critiche necessarie per organizzare le *azioni collettive* al fine di soddisfare la domanda ipertrofica di beni pubblici (o di limitazione dei mali pubblici) scarseggiano *estremamente*.
3. La domanda di *beni pubblici* - prevalentemente sotto forma di domanda di protezione contro i mali pubblici percepiti come totali e terminali come ad esempio il riscaldamento globale del pianeta, la desertificazione delle vaste regioni del pianeta, l'inquinamento delle falde acquifere, la distruzione della biosfera, le minacce legate alla commercializzazione degli OGM - non può essere soddisfatta; di conseguenza *si estremizza* o assume forme apocalittiche, non traducibili in domande politiche effettive – ad esempio *no global movements* o *Centri sociali* ecc.
4. La globalizzazione crea l'*estremo deficit* di cooperazione dissipando la fonte principale del *capitale sociale pubblico* che sono la solidarietà nazionale e le comunità stabili, chiusi da vincoli territoriali e linguistici.
5. Nell'ambiente tecnologico aumenta *estremamente* la tensione tra la fattibilità tecnica e la sostenibilità biologica, morale, sociale delle scelte; le conseguenze delle scelte in condizioni di estrema *complessità* sono *estremamente incerte*, e le decisioni politiche, di conseguenza, *estremamente poco legittime*.
6. *Costi transazionali* necessari per elaborare le informazioni in condizioni di complessità, di distribuzione asimmetrica di informazioni e di grande distanza epistemologica caratteristica per le società complesse, sono *estremamente alti*; i patti politici globali - ad esempio il Protocollo di Kyoto o il regime di riproduzione degli esseri viventi – implicano costi *transazionali estremi* (specificamente i costi di applicazione e i costi decisionali).
7. La *deregulation* planetaria impone una flessibilità estrema privilegiando la competizione in misura estrema sulla solidarietà; la competizione illimitata, il

costi transazionali (teorema di Coase)	asimmetrie compensate dal quadro istituzionale efficiente	quadro istituzionale efficiente
<i>Deregulation</i> planetaria	competizione illimitata	patti di sostenibilità collettiva della precarietà individuale garantiti dallo Stato
esternalità generali e terminali nel senso di incompatibilità con la vita sulla Terra	rischi totali non negoziabili	Consenso sulla distribuzione equa delle loro conseguenze
folia collettiva come conseguenza della razionalità individuale.	<i>tragedy of commons</i> , la protezione delle terre comuni globali; <i>efficient management of commons</i>	Fini condivisi nel processo di <i>deliberazione</i> e di <i>decision making</i>
iperborghesia	egemonia delle élite aculturali, slealtà verso i vincoli imposti dallo Stato nazionale	limiti legittimi alla domanda di flessibilità e di precarietà

Le nostre dieci asserzioni vogliono cogliere la consequenzialità di un “processo di estremizzazione” scatenato dal fatto che le istituzioni della civiltà industriale traggono la propria legittimità esclusivamente dalla promessa di un'ulteriore crescita economica. Questo ci rende impotenti di fronte a quel processo incontenibile di distruzione del pianeta che chiamiamo “crescita economica” e che da tempo non è che una tautologica “Crescita della Crescita”.

“L'Occidente si regge solo sulla frenesia, sull'avidità, sul desiderio folle ...”

Marco Lodoli dice, nella sua riflessione sulla comunicazione tra gli studenti e i professori (*la Repubblica* 21/11/2007), che “a volte capita la giornata d'oro, quella in cui le parole pesano e lasciano un segno profondo negli studenti ma anche nel professore”. E cita l'intervento di uno studente in una discussione in cui si parlava “di desideri, di consumismo, di intontimenti pericolosi”.

Lo riassume così:

«Voi insegnanti ci dite che i desideri sono la nostra rovina, che ci costringono in una situazione di affanno perenne, di dipendenza, di mortificazione del pensiero. I desideri ci spingono nei centri commerciali dove siamo come pecore al pascolo, e noi sbaviamo dietro un telefonino, un paio di scarpe firmate, una maglia da cento euro, e intanto non ci accorgiamo che il lupo si sbrana la nostra vita. Ci parlate di Leopardi e di Schopenhauer, insistete perché noi ragazzi non perdiamo tempo ed energie a rincorrere false soddisfazioni, che in realtà ci impoveriscono sempre più. Ci leggete in classe articoli di scrittori, preti, filosofi che condannano il consumismo. Tutto vero, probabilmente, tutto fila senza una grinza. Però io mi domando: come mai queste sante parole non producono alcun effetto? E semplice. Non producono alcun effetto perché tutto il mondo occidentale si regge sull'eccitazione dei desideri, e se di colpo prevalesse San Francesco sarebbe lo sfacelo. Si ricorda professore quella pubblicità in cui si vedeva la gente per la strada che ringraziava un tipo con una busta in mano? Lo ringraziavano perché aveva comprato qualcosa, una cosa qualunque, forse una cosa inutile, ma che permetteva all'economia di girare, di creare ricchezza, di aumentare i posti di lavoro, o almeno di non perderli.

Ecco dov'è l'ipocrisia. Tutti i sapientoni ripetono che bisogna accontentarsi, senza sciupare la propria esistenza dietro alle sciocchezze che ci vengono proposte a getto continuo, ma poi l'Occidente si regge solo sulla frenesia, sull'avidità, sul desiderio folle. Tutto il nostro immaginario è costruito ad arte per sedurre e farci sentire partecipi di una comunità che esiste finché può spendere. La ruota gira e non si può assolutamente fermare, e neppure rallentare. Gli adulti al comando gestiscono la fantasia nazionale, la spingono dove più conviene. Il Pil deve crescere, gli stipendi devono aumentare per rilanciare i consumi, le industrie devono incrementare i profitti per far guadagnare i padroni ma anche per non mandare a casa gli operai. Senza desideri assatanati l'Occidente precipita. Pubblicitari, creativi, uomini del marketing, belle ragazze in mutande, politici, televisioni, tutti soffiano a pieni polmoni nelle vele del desiderio, perché è da lì che vengono i soldi e il benessere. Magari poi la gente impazzisce, si perde, si indebita, i giovani si confondono, si viziano, diventano sempre più deboli, ma non c'è niente da fare, se il desiderio non pompa l'acqua non sgorga: Se il desiderio si blocca, si blocca tutto. E poi arrivate voi professori, che siete tagliati fuori dal mondo, che contate sempre meno perché avete poco da spendere, e ci rifilate questi pistolotti inutili. Dite che il desiderio porta alla depressione o alla criminalità, che separa e contrappone gli esseri umani; che genera un arraffa - arraffa individualista e degradante, predicate il rigore, lo studio, il sacrificio e nessuno vi sta a sentire. Noi no, perché siamo ragazzi e vogliamo divertirci, ma neanche gli adulti che valgono davvero vi prestano ascolto. Loro lo sanno cento volte meglio di voi come funziona la baracca. Funziona solo se i nostri desideri la sostengono minuto per minuto, altrimenti si sbraca. Fortunatamente oggi la cultura è inutile, ma se veramente fosse assorbita profondamente dalla gente comune sarebbe addirittura nociva, saboterebbe la macchina o l'autobus su cui viaggiamo, e questo non può accadere».

La diffusa pedagogia sociale ha un solo chiaro argomento: se spendi ci sei, se spendiamo tutti il paese va avanti, il resto sono solo chiacchiere inconsistenti, inconsapevolmente sovversive – osserva giustamente l'autore. La questione è questa: il sistema politico democratico nel cui quadro dobbiamo agire, è ancora capace di attribuire alle informazioni sulle conseguenze negative della crescita una rilevanza ed urgenza decisive? O invece queste informazioni, seppur a tutti facilmente accessibili, possono acquisire rilevanza solamente in virtù delle catastrofi ecologiche che di volta in volta sconvolgono il sistema (pensiamo alla BSE)?

La globalizzazione, come oggi si presenta. è una crescita economica senza senso, una crescita che si è distaccata da ogni modello culturale capace di guidarla indirizzandola verso fini definiti come “umani” da un'umanità consapevole.

Da ricordare per l'esame

La globalizzazione ha oggi assunto una forma peculiare, le cui caratteristiche essenziali sono: (i) la compenetrazione di tutte le sue forme storiche che oggi operano contemporaneamente; (ii) l'unipolarismo del mondo, ovvero il ruolo unilaterale degli Stati Uniti che sono attualmente l'unica superpotenza colonizzatrice; (iii) l'unificazione politica come conseguenza della mobilità enormemente aumentata delle masse; (iv) la mente collettiva unica formata dai mass media in virtù dei quali la maggioranza degli uomini vive come importanti, in contemporanea, gli stessi eventi importanti.

*Il primo urto della globalizzazione ha un epicentro chiaramente visibile - Hiroshima. Rimanda alla minaccia nucleare, alla consapevolezza che una guerra nucleare distruggerebbe la vita sulla Terra non ammettendo dunque il secondo urto della globalizzazione fu provocato dal concetto di “limiti della crescita” imposto all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale dalle argomentazioni del Club di Roma e riassunte nel volume *The Limits to Growth* pubblicato nel 1972 da Dennis e Donella Meadows.*

Il terzo urto rimanda all'espansione planetaria della comunicazione analizzata, nelle sue implicazioni globali, nella pionieristica opera di McLuhan. La comunicazione globale - il formarsi del “villaggio globale” (McLuhan) o della “società trasparente” (Vattimo) - porta alla relativizzazione, frammentazione e contaminazione reciproca di tutte le culture storiche. La comunicazione è sempre più estesa, ma risulta sempre meno realizzabile il suo fine più rilevante, quello cioè di mobilitare i partecipanti alla comunicazione per trasformare, mediante

processi (movimenti) politici, l'informazione in energia sociale, ovvero per cambiare quelli aspetti della nostra situazione che l'informazione ricevuta ci costringe a giudicare come insostenibili.

La quarta ondata, la più dirompente, è la planetarizzazione. Nel capitolo V abbiamo discusso l'imperativo morale che Al Gore deriva dalla foto della Terra, presa da un'astronave a quattro miliardi di miglia di distanza in cui la Terra non è che un piccolo puntino, perso nell'infinità di altri puntini. Al Gore propone di usare i processi politici della democrazia per rendere i nostri comportamenti coerenti con l'informazione contenuta in quest'immagine: i costi della crescita economica sono insostenibili perché minacciano la terra, la nostra unica casa.

Abbiamo citato anche Marshall McLuhan che ha scritto che "la vera azione nell'evento non era sulla Terra o sulla Luna, ma piuttosto nel vuoto (tra di essi)... Eravamo appena diventati consapevoli dell'esistenza fisica separata di questi due mondi, ed eravamo disposti, dopo un certo shock iniziale, ad accettare entrambi gli ambienti come possibili per l'uomo" (1989, 22).

Con la parola "planetarizzazione" indico dunque l'impatto culturale, morale e politico del mutamento radicale del nostro rapporto con la Terra e con la vita su di essa, implicita nei viaggi cosmici. La vista della Terra vista dalla Luna come un piccolo pianeta blu, dove la vita non è che un fragile e minacciato strato verde sulla sua superficie, impone a tutti gli uomini, nel momento in cui diventa un'esperienza di massa, un nuovo imperativo categorico universale - la bio-solidarietà. L'immagine della Terra fotografata dal satellite mostra, con una convincente concretezza, a tutti gli uomini, che ogni agire ha, nel contesto della società tecnologica complessa, un impatto globale sull'habitat umano; a partire da quale contratto sociale originario, possiamo dunque difendere come legittimo il concetto di "bene privato"? Cambia radicalmente il rapporto tra l'agire umano e il luogo in cui si svolge - ossia il pianeta Terra. La legittimità dell'agire umano deve fondarsi ora su una versione del mondo radicalmente diversa da quella basata sull'antropocentrismo cristiano (riscritto dalla modernità in termini di soggettività che si emancipa dalle servitù inconse implicite nelle tradizioni), sull'idea di progresso o di diritti umani, sulla crescita della capacità umana di piegare la natura ai suoi fini e sulla matematizzazione della natura.

Dieci parole necessarie per comprendere la globalizzazione - cf. lo schema riassuntivo alla p. 164; la globalizzazione è estremizzazione dei processi che le dieci parole che possiamo riassumere circa in questo modo: l'ambiente tecnologico moltiplica estremamente i settori del mondo aperti alle scelte individuali, la domanda di giustificazione razionale delle scelte cresce estremamente, il capitale sociale e le masse critiche necessarie per organizzare le azioni collettive al fine di soddisfare la domanda ipertrofica di beni pubblici scarseggiano estremamente, la domanda di beni pubblici - prevalentemente sotto forma di domanda di protezione contro i mali pubblici percepiti come totali e terminali come ad esempio il riscaldamento globale del pianeta - non può essere soddisfatta nel quadro istituzionale attuale, di conseguenza si estremizza o assume forme non traducibili in domande politiche effettive, la globalizzazione crea l'estremo deficit di cooperazione, aumenta estremamente la tensione tra la fattibilità tecnica e la sostenibilità biologica, morale, sociale delle scelte, le conseguenze delle scelte in condizioni di estrema complessità sono estremamente incerte, le decisioni politiche sono estremamente poco legittime, costi transazionali necessari per elaborare le informazioni in condizioni di complessità, di distribuzione asimmetrica di informazioni e di grande distanza epistemologica caratteristica per le società complesse, sono estremamente alti, i patti politici globali - ad esempio il Protocollo di Kyoto o il regime di riproduzione degli esseri viventi - implicano costi transazionali estremi, la deregulation planetaria impone una flessibilità estrema privilegiando la competizione in misura estrema sulla solidarietà; la competizione illimitata distrugge il quadro istituzionale di patti nazionali e di coordinazioni collettive, che sono l'eredità storica più importante dello Stato nazionale; la conoscenza specializzata introduce nella società complessa in condizioni di deregulation planetaria rischi estremi, nello spazio pubblico globalizzato aumenta estremamente il potere di tutti i gruppi di presentare efficacemente le proprie istanze, per cui le negoziazioni sulle esternalità sono estremamente costose, le esternalità diventano estremamente generali e terminali richiedendo patti globali la cui sanzionabilità è estremamente costosa, l'irrazionalità collettiva in cui si traducono le scelte individuali razionali ha forme estreme, la globalizzazione è guidata da un'élite estremista, che considera mere catene irrazionali da rompere le limitazioni imposte alla razionalità economica dagli stati nazionali.

La questione decisiva oggi è se il sistema politico democratico nel cui quadro dobbiamo agire, è ancora capace di attribuire alle informazioni sulle conseguenze negative della crescita una rilevanza ed urgenza decisive; la globalizzazione come oggi si presenta è una crescita economica senza senso, una crescita che si è distaccata da ogni modello culturale capace di guidarla e di indirizzarla verso fini definiti come "umani" da un'umanità consapevole.

CAPITOLO VIII

La globalizzazione: tra multiculturalismo e neorazzismo

Difendi il tuo simile – distruggi tutto il Resto!

La scritta sul manifesto di un gruppo di dimostranti contro un campo dei Rom

Dove si dice *ama il prossimo tuo* c'è sempre qualcuno che è escluso da quell'amore, un lontano. Ecco, io amo quel lontano.

Friedrich Nietzsche

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Italo Calvino

1. I paradossi del multiculturalismo

Una parola-tuttofare

Assieme alla parola “globalizzazione”, la parola multiculturalismo è oggi una parola-tuttofare che indica una serie di fenomeni eterogenei e spesso contraddittori. Con questo termine vengono indicate ad esempio le soluzioni pacifiche e durature date ai problemi creati dalla presenza dei residui delle minoranze linguistiche negli Stati nazionali (i Baschi, gli altoatesini, gli ungheresi in Transilvania e Slovacchia), alle conseguenze del colonialismo e della fallita decolonizzazione - fallita perché strumento della guerra fredda – nel Terzo mondo, le riforme del diritto alla cittadinanza che mirano a renderla più inclusiva, aperta anche agli “stranieri culturali” come li chiama Sartori).

Nell'insieme si tratta di una parola che esprime ed elabora politicamente la differenza tra l'universalizzazione e la globalizzazione. La prima significa l'espansione di un modello di vita condiviso come universale da un numero crescente di etnie e culture; la seconda indica invece le conseguenze socio-culturali della vicinanza senza somiglianza, la caduta delle frontiere senza che questa sia compensata dall'espansione di un comune modello culturale di riferimento effettivamente condiviso.

La globalizzazione non solo intensifica l'esperienza delle differenze ma diminuisce contemporaneamente le possibilità di sottrarsi al confronto con esse, di evitare il conflitto - le distanze di sicurezza tra le culture diverse si sono accorciate radicalmente. Claude Levi-Strauss nel suo *I tristi tropici*, uno dei testi più importanti del Ventesimo secolo, mostra come intersecarsi ed intrecciarsi delle culture diverse in un contesto non-universalizzante e di sovrappopolazione porta alle aberrazioni antropologiche come il razzismo o il sistema delle caste impure, alla tentazione cioè di negare l'umanità ad intere etnie o razze perché la vicinanza del diverso, dello “straniero culturale” suscita panico morale ed incontrollabile ansia.

Voglio riflettere ora sulla situazione politico-sociale in cui oggi la parola

“multiculturalismo” circola come programma politico assumendo progressivamente un significato più problematico e contraddittorio rispetto a quello che aveva invece negli anni Ottanta e Novanta, quando veniva considerato un’evoluzione naturale della “politica del riconoscimento e dei diritti umani”.

La differenza tra la società multirazziale e quella multiculturale

In tutte le sue varianti, il termine “multiculturalismo” ha un nucleo semantico consistente e questo è la differenza radicale tra la società multirazziale e quella multiculturale. *Una società è multirazziale quando la ansia che la diversità razziale o etnica necessariamente suscita, viene compensata dall’accettazione, da parte di tutte le minoranze etniche e razziali componenti lo Stato, di un modello culturale comune, interiorizzato, condiviso e difeso come universalmente valido.* L’universalismo culturale, il modello unico di riferimento, compensa il particolarismo razziale o etnico: un ufficiale nero saluta la bandiera francese, ecco un’immagine eloquente della multirazziale repubblica francese.

La società *multiculturale* è radicalmente diversa: in essa la differenza razziale o etnica fonda anche il diritto di rivendicare “una diversità culturale”, coerente con la propria “differenza razziale o etnica” e così dà ad essa una legittimità culturale rafforzandola. *Multiculturali* sono dunque quelle società in cui viene meno la funzione compensativa del modello culturale universalistico, la cui condivisione generale rassicurava gli appartenenti alle maggioranze dominanti che le differenze razziali o etniche non saranno fonte di disintegrazione della società. L’aspirazione di tutte le minoranze “diverse” ad accettare, condividere ed attivamente difendere il modello culturale unico era la fonte di sicurezza e di legittimità in tutta la società, anzi ne costituiva un punto di orgoglio collettivo.

Dalla differenza tra la società multirazziale e quella multiculturale discende la differenza tra le politiche di integrazione e quelle di assimilazione. Nella prospettiva *multiculturale* l’ideale di integrazione doveva essere ripulito dalle immagini svalutate di sé, imposte ai popoli non europei dal 1492, e così distinto chiaramente dall’ideale di assimilazione. L’assimilazione si basava sul disconoscimento e sulla svalutazione dell’identità culturale indigena, considerata un *handicap* da superare accettando l’identità più universale, quella occidentale; l’integrazione deve basarsi invece sul riconoscimento dell’altro, sulla volontà di integrare nella società la sua diversità e di condividere come ricchezza collettiva la comprensione della sua identità culturale e storica. Codificato nei concetti considerati neutrali o apolitici, il disconoscimento spinge le sue vittime al disprezzo di sé - da qui l’importanza del movimento “politically correct” che cerca di correggere le tracce del disconoscimento dei diversi nel linguaggio quotidiano. L’assimilazione è il risultato del disconoscimento, mentre l’integrazione dovrebbe essere il risultato del riconoscimento, della comunicazione libera da dominio in virtù della quale la differenza dell’uno viene condivisa da tutti.

Il termine “multiculturalismo” assunto come programma politico indica dunque l’insieme di politiche basate sul riconoscimento della differenza culturale, anziché sulla promozione dell’assimilazione dei diversi alla cultura definita come superiore o “universalmente valida”. La trasformazione dell’EU da un’alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una costituzione europea fortemente condivisa e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente, è la preconditione della capacità dei paesi europei di integrare - non di assimilare - gli “extra-comunitari. Ma l’Unione Europea attuale è contraria a questo sviluppo, le ondate del nazionalismo che percorrono non solo i paesi di recente adesione - dove le ondate nazionalistiche non sono spesso che reazioni infantili alla riconquistata indipendenza dalla Russia - ma anche la Francia, l’Olanda o la Danimarca, l’idea di una Costituzione europea infatti è stata rifiutata nei referendum dai francesi e dagli olandesi - paesi fondatori dell’UE.

Bisogna comunque riconoscere che l’antiassimilazionismo può essere usato in alcuni casi da parte della maggioranza dominante come pretesto per giustificare il rifiuto di creare le

condizioni sociali e culturali necessarie per le politiche efficaci di integrazione - ad esempio di riformare i programmi scolastici, il diritto alla cittadinanza e l'estensione dei diritti sociali.

I sociologi americani usano l'espressione "frame" per indicare il quadro della situazione verso cui tendono le sue diverse definizioni individuali o di gruppo; il *master frame* è poi il quadro dei quadri, ovvero il quadro più trasversale ed unificante (o sinergico) della situazione. Cercherò ora di definire cinque aspetti o fattori che determinano, credo almeno, il quadro attuale della discussione sul multiculturalismo – cioè il suo *master-frame*. Credo inoltre che questi cinque punti illuminano anche la intrinseca contraddittorietà del termine "multiculturalismo" che spiega il progressivo declino, caratteristico di questi ultimi vent'anni, delle politiche basate sul riconoscimento.

L'avvento della società della comunicazione

Il primo fattore di ambiguità e di contraddittorietà del concetto di multiculturalismo è la sua relazione costitutiva alla cultura postmoderna che ha messo in rilievo il filosofo italiano Vattimo (1989, 21-41). Secondo lui il multiculturalismo è una conseguenza culturale della forma che la società industriale ha assunto in seguito all'avvento della società della comunicazione, cioè dell'enorme espansione della comunicazione e del ruolo dei *mass media* che la rende irrimediabilmente caotica e complessa. Questo "caos comunicativo" rende impossibile pensare la storia come un corso unitario; la dissoluzione dell'universalismo modernista e la nascita del multiculturalismo è dunque una conseguenza dell'espansione della comunicazione di massa che dissolve "i punti di vista centrali ancorati ai grandi racconti della modernità". La tecnologia delle comunicazioni di massa hanno provocato l'avvento di una società in cui, in virtù dell'abbondanza comunicativa, si è resa trasparente la relatività di ogni identità culturale, la sua storicità, le sue origini mitiche, il suo radicamento nella storia di un popolo, la contingenza storica del suo linguaggio e del suo particolarismo comunitario. Gli appartenenti alla società della comunicazione sono costretti a far esperienza – ciascuno a modo suo - dei limiti storici delle proprie versioni del mondo, e nessuno può sottrarsi a quest'esperienza di relativizzazione, a meno di non crearsi un mondo fittizio, protetto da barriere artificiali e da un *credo* fondamentalista. Il fondamentalismo infatti non è che un tentativo di evitare l'esperienza di relativizzazione della propria identità e del mondo storico che l'ha generata.

Nella prospettiva di Vattimo sono trasparenti tutte quelle società *in cui è diventato impossibile camuffare come universali o "sovra-storici" gli interessi particolari e i presupposti storici limitati che stanno alla base della pretesa di alcuni gruppi di imporre la loro versione del mondo come "oggettiva" e "universalmente valida"*; in cui è diventato evidente che non possiamo raggiungere un fondamento ultimo e stabile della storia, ma "possiamo però esplicitare il carattere plurale dei racconti, farlo agire come elemento di liberazione dalla rigidità dei racconti monologici, dai sistemi dogmatici" (cf. Vattimo, 1988, 40).

La logica del mercato di informazione richiede che "tutto", in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione e questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa "presa di parola" di un numero crescente di sub-culture, è l'effetto più evidente dei *mass media*, "ed è anche il fatto che - intrecciato con la fine, o almeno la trasformazione radicale, dell'imperialismo europeo - determina il passaggio della nostra società alla postmodernità. Non solo nei confronti con altri universi culturali, ma anche al proprio interno, l'Occidente vive ... una pluralizzazione che appare irresistibile, e che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari" (Vattimo, 1989, 13).

La conseguenza dell'avvento della società trasparente e del conseguente intrecciarsi contaminante tra i linguaggi e vocabolari appartenenti alle culture e civiltà diverse, è il generale indebolimento delle definizioni della realtà. Quest'interpenetrazione dei vocabolari, esasperata dai *mass media*, porta necessariamente alla consapevolezza collettiva in Occidente che la pretesa all'universalità che noi associamo alle definizioni della realtà egemoniche, è irrimediabilmente

violenta e priva di legittimità. La possibilità di informarsi sulla realtà nei suoi più vari aspetti porta necessariamente alla dissoluzione di una concezione unitaria della storia. E questa dissoluzione deve essere considerata come “senso” della storia di questi ultimi trent’anni e la pre-condizione del multiculturalismo.

Riassumiamo dunque la tesi di Vattimo: l’esperienza del “relativismo culturale” cui nessuno può sottrarsi nella società della comunicazione di massa è il fondamento legittimante del multiculturalismo, ovvero delle politiche basate sul riconoscimento che hanno segnato l’ultimo terzo del Ventesimo secolo. Sono dunque le scienze umane, in alleanza con le reti di comunicazione in veloce espansione, a dissolvere la visione unitaria della storia e la pretesa dell’Occidente industriale ad imporre a tutti i propri valori come universalmente validi e vincolanti.

Ora da queste considerazioni discende una domanda che rende contraddittorio il concetto di multiculturalismo: il celebrato “multiculti” è forse semplicemente la cultura della società trasparente (nel senso di Vattimo), ovvero della società della comunicazione, delle reti, dell’abbondanza comunicativa per cui è impraticabile nelle società che non hanno ancora raggiunto lo stadio dello sviluppo industriale caratterizzato dall’abbondanza comunicativa? Se rispondiamo sì, come ci suggeriscono le circostanze storiche, il “multiculti” elevato a norma generale della vita collettiva non è che uno dei volti del predominio dell’Occidente industriale sul resto del mondo, una specie di costruzione occidentale legata al fatto che le nostre società sono costruite dalla comunicazione. Una società che non è stata frantumata, relativizzata e pluralizzata dall’esperienza dell’abbondanza comunicativa, non può essere multiculturale.

Ecco dunque il primo paradosso: il multiculturalismo non è che una cultura particolare, non universale, accessibile nel suo senso effettivo solamente a quelle società che sono passate attraverso l’indebolimento generale dei concetti unitari e delle identità forti, generato dalla società della abbondanza comunicativa.

L’iperborghesia: tutte le culture sono ugualmente irrilevanti

Il secondo fattore di contraddittorietà riguarda l’egemonia (nel senso gramsciano che vuole dire la capacità di direzione fondata sulla identificazione degli interessi di una classe particolare con gli interessi di tutta la società) conquistato da una nuova classe che ho indicato con il termine *iperborghesia* definito nel minidizionario della globalizzazione. Nella “città del commando” della crescita economica questa classe sostituisce definitivamente, sul finire degli anni Novanta, la vecchia borghesia legata allo Stato nazionale e i suoi valori; si tratta di un *corporate actor*, di un attore collettivo che, invocando la globalizzazione come valore normativo, considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo Stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico.

Queste risposte includono anzitutto l’inclusione dei diritti sociali nel concetto di cittadinanza, l’istituzionalizzazione dello stato sociale e l’istituzione nel dopoguerra dei regimi di negoziazione collettiva sulle politiche industriali legittimate in termini di solidarietà nazionale, di fiducia pubblica, di aspettative generalizzate di collaborazione. La globalizzazione si configura, agli occhi dell’*iperborghesia*, come un’opportunità storica di sciogliere finalmente i vincoli politici che gli Stati nazionali hanno creato per governare la crescita economica e per distribuire, secondo criteri morali, i suoi effetti; nell’era dell’economia globalizzata questi vincoli vengono percepiti dagli “iperborghesi” solamente come “freni irrazionali della crescita economica”.

Forse sarà utile un piccolo excursus nella storia italiana.

Nel primo capitolo di questa dispensa ho riflettuto sul peso che ha avuto nella cultura politica italiana un saggio dello scrittore e regista italiano Pierpaolo Pasolini intitolato “Il vuoto di potere in Italia” e pubblicato sul *Corriere della Sera* nel 1975. Riassumiamone il senso: la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana, avvenuta nei primi anni Settanta a causa dell’inquinamento, è per Pasolini la metafora di una mutazione politico-economica-

antropologica epocale, che ha messo totalmente fuori gioco l'egemonia politica della borghesia nazionale, fondata sulla "centralità della Democrazia cristiana".

Agli occhi di Pasolini la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana è un sintomo premonitore del processo attraverso cui s'afferma un'egemonia politico-antropologico-economica di tipo radicalmente nuovo: un *tecno-bio-potere* in totale rottura con i vecchi universi di valore, intrisi di nazionalismo e di valori religiosi, essenzialmente „paternalisti e patriarcali“. Questa mutazione "incommensurabile", questa *ipermodernizzazione* guidata da un'*iperborghesia a-nazionale*, genera secondo Pasolini un nuovo tipo di potere, fondato sulla conoscenza specializzata controllata da potenti *lobbies* finanziarie internazionali, sempre più capaci di determinare le politiche pubbliche; questo nuovo potere promuove una crescita industriale non più governabile dallo Stato *nazionale* democratico nelle sue differenti versioni e nemmeno da una borghesia nazionale, rappresentativa di un'egemonia culturale e politica, fondata ancora sulla fiducia illuminista nell'universalità della ragione e nei valori democratici. La crescita economica all'interno dello Stato nazionale è legittimata da un modello culturale incarnato dalla borghesia nazionale, mentre nell'economia globalizzata la crescita economica si è sottratta ad ogni senso e riferimento culturale – l'ulteriore crescita diventa l'unica fonte di legittimità. Ecco il nucleo del passaggio dalla borghesia alla iperborghesia.

Pasolini riconobbe allora, nel lontano 1975, i prodromi dell'incombente globalizzazione e della crisi irreversibile degli Stati nazionali "come luoghi propri della politica" che questo processo provocherà dappertutto, ma in Italia nel modo più visibile. Il blocco storico nazionale, formatosi nel secondo dopoguerra in continuità con molti valori del fascismo, ha perso negli anni Settanta la capacità di imporre i propri interessi come interessi universali della nazione e dunque la direzione della società. La sua egemonia si dissolve "nei fatti", perde ogni rilevanza politica reale, per sopravvivere solamente come un teatrino locale.

La parola "omologazione" che, assieme all'espressione "transumanar ed organizzar", ha avuto una grande risonanza in Italia negli anni Settanta, esprime bene l'idea che è ora tutta la tradizione politica occidentale ad essere superata. La civiltà formatasi sull'eredità greca e romana, attraverso il Cristianesimo, l'Illuminismo borghese, la rivoluzione industriale, il mercato libero che allocca le risorse razionalmente mediante *voluntary exchange* tra un'infinità di partecipanti, la società del benessere basata sulla promozione dei consumi di massa, la democrazia sociale incarnata nello stato assistenziale, la società socialista e l'economia pianificata - tutto questo è ormai retorica inattuale, irrimediabilmente svuotata.

Secondo la severa diagnosi di Pasolini, *questo* vuoto di direzione politica è epocalmente nuovo. La sua novità consiste nell'impossibilità di superarlo, nel processo politico basato sull'alternanza, dall'imporsi di un'egemonia *politica* alternativa, capace di rilevare il posto del vecchio blocco storico nella Città del Comando. E' entrato in crisi lo stesso processo socio-culturale in cui le proposte politiche alternative, legittime e razionali, potrebbero affatto formarsi. E' entrata in crisi la politica come tale.

Torniamo però alla questione del rapporto paradossale tra l'iperborghesia e il multiculturalismo. L'iperborghesia rifiuta infatti come "retrogradi" i modelli culturali legati agli Stati nazionali e investe nelle strategie comunicative che mirano alla loro totale delegittimazione politiche. La "ideologia unificante" di questa classe è infatti l'ostilità preventiva verso i modelli di comunicazione capaci:

(i) di difendere il valore che le comunità autonome hanno attribuito ad esempio ai paesaggi, agli stili di vita, agli oggetti, alle relazioni sociali, ai luoghi e ai loro significati tradizionali e

(ii) di opporsi - in nome di questo valore condiviso - ai repentini cambiamenti che impone il capitalismo finanziario estremamente volatile e svincolato da ogni contesto storico proprio dell'epoca delle reti telematiche.

La vecchia borghesia nazionale ha acquisito, nel processo di formazione della cultura nazionale, la capacità di elaborare forme di responsabilità sociale e morale collettiva e di

negoziare con la società nel suo insieme i mutamenti necessari per accelerare la crescita industriale. Il problema politico dell'iperborghesia è quello di colmare, dopo la messa fuori gioco dello Stato nazionale, il vuoto di istituzioni che sono capaci di imporre vincoli benefici al mercato per tenere a freno le tendenze suicide – di tipo ecologico e sociale - inerenti alla società in cui la ulteriore espansione del mercato diventa l'unica fonte di legittimità politica.

Complessivamente le invocazioni in termini normativi della globalizzazione legittimano la dissoluzione del contratto sociale “che gli Stati nazionali avevano garantito nell'ultimo secolo, un legame fondato sulla regolazione pubblica dei rapporti di lavoro e sull'integrazione delle classi lavoratrici ... (*il che*) pregiudica le stesse giustificazioni culturali ed ideologiche degli Stati moderni” (Dal Lago 1999, 200).

Riassumendo possiamo dire che la globalizzazione è un costrutto politico che serve per legittimare le strategie politiche dell'*iperborghesia* promuovendo i suoi interessi economici - non si tratta di un processo “senza centro e senza méta”. La globalizzazione è quel processo in cui si costituisce l'egemonia dell'*iperborghesia*, la quale ha spodestato dappertutto l'egemonia delle borghesie nazionali che hanno rappresentato per più di due secoli un modello culturale universale, capace cioè di legittimare la crescita economica e di mobilitare le masse nazionali per sacrificarsi per essa. Dal punto di vista di questa nuova classe egemonica, dell'*iperborghesia*, tutte le culture sono uguali nella misura in cui nessuna di queste può ormai pretendere di diventare un modello legittimante della crescita economica; nell'era dell'economia globalizzata questa non si richiama più a nessun modello culturale radicato nella storia di un popolo.

Il rapporto tra la fine della borghesia nazionale e il multiculturalismo è un aspetto repressivo del *multiculturalismo* che bisogna approfondire. Non paghiamo l'uguaglianza delle culture con la loro totale *spoliticizzazione* da parte dell'*iperborghesia* ?

Da queste considerazioni deriva un paradosso: il multiculturalismo non è che uno strumento di dominio dell'*iperborghesia*, la quale vede tutte le culture uguali in quanto nega a ciascuna un qualsiasi ruolo politico. La pubblicità italiana, dove in questi ultimi tempi abbondano i dialetti, è forse l'esempio più eloquente - come spesso accade in Italia, un paese in cui i difetti del sistema diventano evidenti come sotto una lente di ingrandimento - di questa uguaglianza delle culture spoliticizzate, castrate che non hanno più alcun peso nel dialogo che conduciamo con le forze anonime che guidano la crescita economica, per trovarne un “senso umano” sempre meno probabile, come disse Papa Giovanni Paolo II una volta.

E' stato il filosofo Slavoj Zizek (1998, 64) a mettere in luce questo punto con particolare radicalità:

“All'inizio ... c'è il capitalismo chiuso entro i confini dello Stato nazionale, che si accompagna anche al commercio internazionale (scambio di merci tra Stati nazionali sovrani); a questa fase segue quella del rapporto di colonizzazione, in cui il paese colonizzatore assoggetta (economicamente, culturalmente, politicamente) quello da colonizzare e lo sfrutta; il momento finale di questo processo è quindi il paradosso della colonizzazione, in cui ci sono solo colonie e non esistono più paesi colonizzatori. Il potere coloniale non è più esercitato da uno Stato nazionale, ma da un'impresa globale. ... l'ideologia ideale per un capitalismo del genere è il multiculturalismo, una visione che, da una posizione di vuota globalità, tratta *qualsiasi* cultura locale come il colonizzatore tratta i propri colonizzati: «aborigeni» di cui bisogna studiare con cura gli usi e costumi e «rispettarli». Ovvero: il rapporto tra il tradizionale colonialismo imperialista e l'autocolonizzazione globale capitalista corrisponde esattamente a quello tra l'imperialismo culturale dell'Occidente e il multiculturalismo. Come il capitalismo globale implica il paradosso di una colonizzazione senza metropoli, senza Stati nazionali colonialisti, il multiculturalismo ha in sé la distanza e/o il rispetto condiscendente dell'eurocentrismo nei confronti delle culture locali che non nascono dalla propria cultura specifica. ... Il multiculturalismo è un razzismo che ha svuotato la propria posizione da qualsiasi contenuto positivo (il multiculturalista non è direttamente

razzista, in quanto non contrappone all'Altro i valori specifici della propria cultura)...”

Da questo punto di vista il multiculturalismo sembra, paradossalmente, un'ideologia inventata, divulgata e imposta dall'*iperborghesia* per poter confrontarsi solamente con le culture incapaci di delegittimarla, utili al massimo come veicolo di pubblicità; in riferimento alle culture spolicizzate non è possibile legittimare alcuna egemonia politica alternativa. Il “multiculti”, anziché rappresentare un approfondimento della democrazia, consegnerebbe la città del comando della crescita economica definitivamente nelle mani della *iperborghesia* aculturale ed anazionale

Dalle differenze negate alle differenze comunicate: perché le culture diverse in una società multiculturale non possono rimanere diverse

Terzo punto è la contraddittorietà intrinseca del concetto di multiculturalismo che riassumo in questa formula: se sono capace di comunicare la mia diversità a quelli da cui mi distingo sono ancora diverso? Una domanda simile a quella più antica: se so di credere credo ancora? Il verbo “sapere” cambia radicalmente il verbo credere, almeno nella visione illuminista. In un senso assai simile comunicare la propria diversità con successo agli altri ci fa entrare in uno spazio fatto di “differenze comunicate e comprese” e dunque condivise. La diversità si riduce.

Peter Blau (1995) nella sua ricerca sul “paradosso del multiculturalismo” mette in luce con semplicità un aspetto essenziale di questa contraddizione.

“Per essere pienamente vittorioso, il multiculturalismo richiede che i membri delle varie culture non soltanto prendano parte alle espressioni artistiche di altre culture o al loro modi di vestire e di mangiare, ma partecipino attivamente alla loro vita sociale. Questo implica che le persone selezionino i colleghi o addirittura gli amici non esclusivamente o principalmente scegliendo nella propria cultura, ma cercandoli spesso in altre. Se questo è il caso, ci sono buone probabilità che alcune di queste relazioni interculturali diventino amicizie strette o anche legami d'amore, e qualcuno di questi ultimi facilmente finirà in un matrimonio interculturale. Questo è il paradosso del multiculturalismo. Il suo successo (l'accresciuta comunicazioni e legami tra le culture diverse) può portare (alla situazione in cui) la popolazione multiculturale non è più multiculturale ma si è amalgamata in un crogiuolo”.

Il paradosso di Blau può essere riformulato in questi termini: più successo ha il multiculturalismo come un modo condiviso di essere degli appartenenti ad una società, meno probabile è che le culture diverse possano rimanere diverse – una contaminazione reciproca diventa inevitabile.

Un altro aspetto di questa contraddizione verte sul problema che il politologo Giovanni Sartori ha indicato con la formula “stranieri culturali nella società democratica”. Egli parte da questa osservazione: la comunità pluralistica su cui si fonda la società democratica ha una struttura che i difensori del multiculturalismo tendono a rompere. Perché?

Ecco come Sartori spiega questo esito del “multiculti”:

“la domanda è: ... può il pluralismo accettare la rottura della comunità pluralistica?” La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è elevata a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i “diversi” - le linee di divisione s'irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono cioè, di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve

essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante ecc.)” (cf. 1997, 492).

La rottura della comunità pluralistica consiste dunque nella ricomposizione delle linee divisorie tra i gruppi nel senso antitrasversale, nel senso cioè che una divisione rimanda ora necessariamente in modo vincolante un'altra. I gruppi vengono così ridefiniti in termini di coerenza culturale e politica; la trasversalità delle lealtà viene respinta e resa gerarchica - l'identità etnica implica obbligatoriamente una lealtà ideologica e politica. Le lealtà non sono più multiple ma si rafforzano reciprocamente per formare un'unità che non deve essere disaggregata o scomposta – e questo è un imperativo morale.

Peter Blau (1995, 63) sostiene, partendo da una prospettiva sociologica empirica, una tesi simile:

“In termini astratti, un prerequisito per il successo del multiculturalismo è l'intersecarsi delle differenze di classe e culturali, non la forte correlazione che si verifica attualmente. Si tratta di qualcosa di simile a quanto si verifica per le fratture politiche tra i partiti antagonisti, che sono essenziali per la democrazia. Se i conflitti su questioni differenti sono altamente correlati, possono causare difficoltà che minacciano tanto l'oppressione di chi perde, quanto la stessa esistenza della democrazia, mentre fratture intersecanti di tipo trasversale su questioni diverse modificano l'antagonismo e di conseguenza sostengono la democrazia. In modo corrispondente, solo quando le differenze subculturali della società non sono strettamente correlate, ma intersecano differenze di classe di vario tipo, ci si può aspettare lo sviluppo di una società multiculturale integrata.”

Il punto importante è questo: tra le culture che comunicano l'una con l'altra nasce una area di intelligibilità che possiamo chiamare “civiltà”. Così come l'insieme di dialetti di una lingua sono appunto comprensibili “in qualche misura” dai parlanti la stessa lingua, esiste anche una competenza *civilizzazionale* che ci rende capaci di comprendere le culture che si intrecciano dentro uno spazio d'intelligibilità, cioè dentro una civiltà. Non esistono criteri universalmente accettati per discriminare le “lingue” dai “dialetti”, le varietà linguistiche sono spesso definite “dialetti” piuttosto che “lingue” perché i loro parlanti nativi non hanno uno Stato autonomo o perché il loro idioma manca di prestigio - spesso la lingua è il dialetto della classe superiore. Nel contesto della nostra riflessione il termine *dialetto* potrebbe essere usato semplicemente per riferirsi a variazioni nella prassi linguistica che sono considerate mutualmente intelligibili.

La differenza “lingua – dialetto” è così legittimata in termini politici. Pensiamo ad esempio all'inglese ed il serbo-croato. Sia l'inglese che il serbo-croato hanno due varianti principali (*British English* ed *American English*, serbo e croato, rispettivamente) insieme ad altre varianti minori. Per ragioni politiche, *British* ed *American English*, parlati da stretti alleati politici e militari, sono quasi universalmente considerati dialetti di una lingua unica, mentre le lingue *standard* di Serbia e di Croazia, le differenze tra le quali sono del tutto paragonabili alle differenze tra i dialetti dell'inglese, sono considerate come lingue distinte, dato che i rapporti tra i due paesi sono di aspra contrapposizione.

Ora la distinzione “lingua – dialetto” è simile a la differenza “civiltà - cultura”. La parola “civiltà” indica infatti l'area di intelligibilità tra le culture così come la parola “lingua” indica un'area di intelligibilità tra i dialetti. La competenza *civilizzazionale* nasce dalla condivisione di certi elementi – tecnica, diritto, mezzi di comunicazione (pensiamo all'*internet*) - ma può essere chiusa o inibita per ragioni politiche o di lotta per la supremazia come capita sovente nei rapporti tra il dialetto e la lingua (i parlanti il dialetto si rifiutano di appartenere alla stessa “lingua”).

L'integrazione presuppone, a differenza da mera assimilazione, dare voce e peso a questa area di intelligibilità, rappresentarla politicamente.

Forse sarà utile una breve riflessione su un'interpretazione molto riduttiva della parola “civiltà” nella teoria di *clash of civilizations* proposta nel 1993 dal politologo americano Samuel

Huntington. Egli definisce la civiltà come “the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species”. La civiltà poi dovrebbe essere definita dagli elementi comuni condivisi oggettivamente come lingua, storia, religione, costumi, istituzioni, e dall’identificazione soggettiva con certi simboli del popolo.

“People have levels of identity: a resident of Rome may define himself with varying degrees of intensity as a Roman, an Italian, a Catholic, a Christian, a European, a Westerner. The civilization to which he belongs is the broadest level of identification with which he intensely identifies. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilizations change.”

Huntington poi prevede che i prossimi conflitti saranno quelli tra le civiltà. Per i primi secoli della modernità – pace di Westphalia – i conflitti erano principalmente tra i principi, i monarchi che cercavano di espandere le loro burocrazie, i loro eserciti, la forza dell’economia mercantilista e il territorio che dominavano; dalla Rivoluzione francese i conflitti riguardavano gli Stati nazionali - “The wars of kings were over; the wars of peoples had begun”; la guerra fredda segna l’inizio del conflitto tra le superpotenze, o blocchi ideologici sostenuti dalle superpotenze; dopo la fine dei blocchi inizia l’era delle guerre tra le civiltà.

Che Huntington ha inquinato il concetto di civiltà con una pretesa implicita al predominio ideologico dell’Occidente ma questo non giustifica il rifiuto preventivo di questo concetto. Penso che se diamo al concetto di “civiltà” (e a quello di competenza *civilizzazionale*) il significato di area di intelligibilità che nasce dall’esperienza di relativizzazione delle identità culturali diverse, esso diventa utile. La competenza *civilizzazionale* è un presupposto essenziale dell’integrazione, la rende possibile.

Il paradosso che risulta da queste considerazioni, semplificato all’estremo, può essere formulato così: quando il multiculturalismo ha successo, le identità culturali diventano condivise, le une si convertono a volte nelle altre, vi sono relazioni sociali transculturali; di conseguenza, le diverse identità culturali si contaminano, frantumano, si forma un’area di intelligibilità che genera una competenza *civilizzazionale* in virtù della quale il processo di integrazione diventa inarrestabile - non è più possibile alzare barriere protettive per mantenere le culture separate e pure.

Bisogna dunque imparare a pensare il multiculturalismo a partire dal concetto di civiltà, non a partire dal concetto di cultura. Il concetto di civiltà nella nostra interpretazione si riferisce all’area di intelligibilità che si crea nel momento in cui il multiculturalismo ha successo, diventa cioè una cultura condivisa. Se pensiamo il “multiculti” a partire dal concetto di civiltà, dobbiamo anche opporci alla mitologia protezionistica che è forse l’aspetto più pernicioso della politica multiculturale.

Propongo di sostituire il termine *multiculturalismo* con quello di *logodiversità*. Dobbiamo difendere non le culture nella loro purezza o autenticità, ma una pluralità di *logos*, di razionalità diverse, così come difendiamo la *biodiversità*, la pluralità delle forme di vita sul nostro pianeta.

La ragione è ragionevole solo nella misura in cui ammette il plurale, la pretesa di essere “mono-logica” la trasforma in una forza disumana ed anche inefficace.

Il proprio dell’Occidente: la cultura come abolizionismo

Il quarto punto fu messo in evidenza nelle discussioni provocate dai recenti disordini nelle periferie parigine. Il dibattito cui le “rivolte delle banlieues” hanno dato luogo solleva una questione politica di grande importanza in tutti i paesi europei. Formuliamola in questo modo: “che cosa è il proprio dell’Occidente?”. Ad esempio il Papa dice che “La multiculturalità, che

viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che ci è proprio, fuga dalle cose proprie.”

Che cosa è il proprio dell'Occidente?

Al di là di un antirazzismo superficiale e gratuito - quale è il rapporto tra la democrazia e l'universalismo culturale? Può essere giustificato il rifiuto del multiculturalismo dal richiamo ai valori universalistici insiti nella democrazia occidentale?

Riformuliamo la domanda in questo altro modo: può sopravvivere la democrazia industriale alla dissoluzione del ruolo compensativo delle differenze etniche e razziali che ha svolto nelle società multirazziali l'universalismo culturale? E' corretto trattare oggi ogni pretesa all'universalismo degli europei alla stregua di un rigurgito dell'imperialismo coloniale?

In Francia ha suscitato una discussione violenta la tesi del filosofo Alain Finkielkraut secondo cui le rivolte delle *banlieues* francesi non sono riconducibili alle questioni sociali o economiche ma ad un rifiuto degli ideali della repubblica francese che aspirava dalla rivoluzione ad incarnare un valore universale di origine illuminista. Questa sfida alla Francia sarebbe alimentata e fomentata da un uso illegittimo delle memorie coloniali che consiste nell'equiparazione della sofferenza degli indigeni colonizzati all'Olocausto. Questo è illegittimo, sostiene Finkielkraut, perché l'universalismo illuminista, del quale il colonialismo è una propaggine, cercava di integrare tutti gli uomini nati liberi ed uguali nella *catholicité des Lumières* - e questo è una cosa diversa dalla volontà di sterminio. E' falso sostenere che il colonialismo è una impresa “solamente” criminale”. Ecco la tesi di Finkielkraut:

“Come occidentale che deve confrontarsi con l'era del vuoto non ho alcun senso di superiorità. Ma mi disturba la crescente ondata di nuove rivendicazioni delle memorie. Si chiede, qualche volta per curare le ferite *identitarie*, un insegnamento nuovo della schiavitù e del colonialismo. Perché no? Salvo che questa richiesta si formula sempre di più in termini di un diritto alla *Shoa*. Come se, per risolvere una terribile competizione tra le memorie, bisognasse allargare la *Shoa*. Di conseguenza, la colonizzazione non è che un crimine contro l'umanità. Ma essa in realtà era *ambigua* e non può essere ricondotta solamente a crimini.”

Che cosa dobbiamo intendere per “ciò che è proprio dell'Occidente”?

Alain Finkielkraut propone di considerare come proprio dell'Occidente l'*abolizionismo*. Con questo termine egli vuole riferirsi ad una caratteristica generale della cultura occidentale, rappresentata dalla volontà di abolire non solamente la schiavitù ma ogni tipo di servitù verso tutto ciò che è legato ad un tempo ed un luogo particolare come i costumi, tradizioni particolari o territori. Nel passato Finkielkraut (particolarmente nel libro *La disfatta della cultura*) sottolineava che la cultura nel senso occidentale caratterizza essenzialmente la volontà imperativa (sconfinante a volte nella violenza pedagogica e nel disprezzo delle identità altrui) di emancipare gli individui da tutte le dipendenze temporali e spaziali, di conquistare un punto di vista libero dalle servitù verso le autorità sacre o quelle tradizionali legate al passato e per questo non giustificabili davanti al tribunale della ragione umana. Per indicare questo nucleo della cultura occidentale, Finkielkraut usava allora la parola “*arrachement*”, ovvero sradicamento.

Questo abolizionismo nel senso forte caratterizzava anche l'era dei nazionalismi in Europa a cui il colonialismo è strettamente legato: la lealtà verso il clan, l'etnia, i costumi, la famiglia viene sostituita dalla lealtà verso l'identità nazionale fondata su un modello culturale astratto, su un'ideologia o mitologia “universalistica”.

La pretesa all'universalità contenuta nel concetto di abolizionismo ed incarnata nello Stato quale comunità di cittadini liberi e razionali non può essere ridotta a “meri crimini”; dal punto di vista di Finkielkraut bisogna opporsi con decisione all'uso della memoria coloniale per delegittimare o distruggere “ciò che è proprio dell'Occidente” - l'emancipazione dalle servitù verso il locale e il particolare, verso le sacre verità, verso l'autorità dei padri di fronte alla quale si ha il dovere di tacere.

Questa tesi ci mette di fronte ad una concezione peculiare della cultura occidentale che non possiamo respingere alla leggera: la cultura è sempre in opposizione a ciò che è dato, ovvio, che è quotidiano e naturale e che si ripete da sempre. La realtà è nascosta e bisogna svelarla, scoprirla e la cultura si fonda sempre su questo gesto liberatorio. E' una mitologia, d'accordo, ma essa ha una funzione importante – produce la società multirazziale o multi-etnica in cui gli individui “usano liberamente la loro ragione” chiedendo ad ogni autorità di giustificare le sue pretese davanti al “tribunale della ragione”.

A questo concetto forte o ribellistico di cultura come “abolizionismo permanente” proposto da Finkelkraut, corrisponde perfettamente la società multirazziale, con quello di società multiculturale è invece in totale contrasto. La società multiculturale non è infatti una continuazione o uno sviluppo della società multirazziale, come invece vorrebbero i suoi sostenitori; al contrario, tra la società multirazziale e quella multiculturale vi è una radicale discontinuità, una opposizione di cui abbiamo ragionato all'inizio di questa nostra riflessione. La società multiculturale infatti si fonda sul rifiuto dell'abolizionismo quale caratteristica costitutiva dell'Occidente.

Le società occidentali democratiche sono dalla fine della seconda guerra mondiale sempre più *multirazziali* - o eventualmente multi-etniche - ma non *multiculturali*; anzi, il passaggio dalla società multirazziale a quella multiculturale sta fallendo proprio in questi primi anni del nuovo Millennio; e non per ragioni superficiali, oso dire.

Ora, se riflettiamo sulla discussione suscitata in Francia dalle rivolte delle periferie ci troviamo di fronte ad una questione grave ed essenziale: il multiculturalismo è veramente in contrasto con ciò che è proprio dell'Occidente, ovvero con la cultura concepita come “abolizionismo” che si oppone ad ogni servitù verso il passato, le autorità sacre, l'ovvio e il tradizionale? Possiamo abbandonare questo concetto di cultura – inventato dai Greci – sostituendola con il rispetto di ogni identità del passato legittimata da una qualche tradizione? Possiamo accettare l'implicazione più importante del passaggio dal multirazzismo al multiculturalismo, ovvero che l'*ethos*, fondato nel senso occidentale sulla ragione universale, si ridurrà ora a mero *ethnos*?

Rispondere no a questa domanda rivendicando per noi europei una relazione privilegiata alla *ratio* universale, è sicuramente pericoloso, potenzialmente violento ed imperialista. Ma tutto ciò che percepiamo e viviamo come “proprio dell'Occidente” si è formato a partire da questo ruolo anti-identitario riconosciuto alla cultura a partire dai greci, ovvero è “vera cultura” solamente ciò che emancipa gli uomini da tutte le servitù verso il locale, il particolare, il vecchio. Bisogna anche riconoscere che la lunga storia di questo concetto “abolizionista” di cultura non ci permette di ridurlo a mero imperialismo – infatti essa ha avuto nella storia un'energia emancipante universale che trascendeva i confini geografici dell'Occidente; non possiamo rinunciare a questa rivolta contro la servitù implicita nel concetto europeo di cultura, senza “tradire noi stessi”, per usare un'espressione cara agli anti-multiculturalisti - difensori fanatici della supremazia occidentale nel mondo.

La stessa parola “imperialismo” contiene in sé il richiamo implicito alla tradizione imperiale che non era solamente violenza: l'imperatore era guidato da un ideale di emancipazione dalle proprie origini nazionali, per diventare espressione universale dell'idea di unità dell'umanità europea – pensiamo ad esempio al celebre libro di Kantorowicz su Federico II. Questa visione emancipante sopranazionale era presente, secondo Alain Finkelkraut, anche nel colonialismo; egli è arrivato a dire che il colonialismo deve essere visto - nonostante tutte le violenze ed ingiustizie - come una forza di emancipazione e per questo non è assimilabile a Olocausto.

Il paradosso che risulta da queste considerazioni è il seguente: noi europei siamo alla fine costretti a difendere come nostra tradizione particolare, come il proprio dell'Occidente, la cultura

concepita come permanente rivolta contro tutto ciò che è proprio di un popolo o di una tradizione.

La svolta identitaria della Chiesa cattolica: il particolarismo europeo del Vaticano

Quinto fattore che problematizza radicalmente le politiche multiculturali è la svolta identitaria della Chiesa cattolica, in seguito della quale il cristianesimo dovrebbe essere concepito come fondamento dell'identità europea. Il Papa ha lanciato un forte appello contro il multiculturalismo, abbiamo visto, in difesa di ciò che è "proprio dell'Occidente", particolarmente dell'identità europea cristiana. Si tratta di una vera svolta, preannunciata dai conflitti sulla opportunità di menzionare le radici cristiane dell'Europa nel preambolo della Costituzione europea. Questa svolta pro-identitaria europea della Chiesa cattolica accelera prepotentemente il processo di svuotamento dell'idea di multiculturalismo.

Prima di essere eletto Papa Benedetto XVI il cardinale Ratzinger ha letto, in occasione della messa *Pro eligendo Romano Pontifice*, un'omelia in cui dichiarò che "avere una fede chiara secondo il Credo della Chiesa, è spesso etichettato come „fondamentalismo“. Il relativismo invece, ... sembra essere l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi. Si introduce una dittatura del relativismo che non riconosce niente come definitivo e che lascia come unico criterio solamente il proprio Io e i propri appetiti".

Nella riflessione sul multiculturalismo in Europa, o meglio sui suoi limiti, il Papa dice:

"C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede oramai soltanto ciò che deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno... di una nuova accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere. La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie" (Ratzinger J., Pera M. 2005, 70-71).

Molte discussioni ad esempio ha suscitato questa frase, formulata dal Papa Ratzinger durante l'Angelus domenicale in piazza San Pietro e dunque destinata ad un pubblico di massa: "in alcuni casi (*la libertà religiosa*) è negata per motivi religiosi o ideologici; altre volte, pur riconosciuta sulla carta, viene ostacolata nei fatti dal potere politico oppure, in maniera più subdola, dal predominio culturale dell'agnosticismo e del relativismo". Ed ha aggiunto che "la cultura occidentale tende a bandire Dio dalla vita pubblica" e che "la tolleranza che rifiuta a Dio il dominio pubblico è ipocrisia".

Nel suo commento sul *Corriere della Sera* il filosofo Emanuele Severino ne trae tutte le conseguenze:

"La libertà religiosa deve essere garantita da uno Stato democratico... ma se fosse vero che l'agnosticismo e il relativismo ostacolano (*la libertà religiosa*), e in modo tanto più grave perché subdolo, ne verrebbe che per garantire la libertà religiosa e quindi la democrazia si dovrebbe bandire dallo Stato ogni forma di pensiero che si ponga in contrasto con il cristianesimo o con la religione in generale. Addirittura bisognerebbe bandire anche una forma sostanzialmente innocua di opposizione al cristianesimo come l'agnosticismo, che si limita a dire "io non so!"... Un discorso simile auspica – oggettivamente si badi – uno Stato teocratico ed assolutista che bandisce la libertà di pensiero."

I discorsi del Papa illustrano nel modo più chiaro la svolta anti-multiculturale della Chiesa Cattolica di questi ultimi tre anni: il multiculturalismo viene bollato come una dottrina

che minaccia l'Occidente "in ciò che gli è proprio" mettendo in serio pericolo la sua sopravvivenza come sistema politico, economico e sociale, legittimato da un riferimento culturale forte.

La tesi del Papa secondo cui "l'Europa ha bisogno di una nuova accettazione di se stessa se vuole davvero sopravvivere" è un fatto politico di primaria importanza - il cristianesimo vuole avere una sua patria privilegiata, l'Europa, la cui identità storica non deve essere diluita o inquinata dal multiculturalismo o dal relativismo culturale che è "il nemico mortale" dell'Europa e del cristianesimo.

Il giornalista Guido Rampoldi commenta su *La Repubblica* (11/3/2006) "questa svolta *identitaria* della Chiesa cattolica in un modo particolarmente illuminante. Si tratta, secondo lui, di una "deriva ottomana", ovvero si profila una specie di "democrazia ottomana" che era organizzata come una gerarchia di comunità, ciascuna titolare di diritti collettivi e tutte identificate secondo la propria religione - "l'opposto d'un sistema liberale":

"V'è nella curia un'ala ottomana che da tempo osserva con entusiasmo, e in qualche modo incoraggia, un presunto *risveglio identitario* delle popolazioni occidentali impaurite dal terrorismo islamico. Secondo il cardinal Ruini, per effetto di questo soprassalto la fede cristiana torna ad essere la base dell'identità nazionale e dei suoi valori. In altre parole il cristianesimo sarebbe per l'Italia ciò che l'Islam sannita per l'impero ottomano: il fondamento spirituale della nazione, come tale in diritto di pretendere una posizione dominante rispetto alle altre religioni. Ma tutto questo non è nella nostra Costituzione ... Questa ideologia identitaria certamente conviene a quella destra che si aggrappò ai *neocons* ma non conviene alla Chiesa, che rinuncia all'universalismo e si rinchiude in un recinto etnico. E ancor meno conviene all'Italia ... rafforzerebbe le identità collettive degli esclusi, aumenterebbe la frammentazione e incentiverebbe il multiculturalismo rigido verso cui stiamo slittando."

Il cattolicesimo italiano come la base dell'identità nazionale è intriso di superstizioni, particolarmente nel Sud italiano, ma lasciamo da parte il problema di un cattolicesimo nazionale; la religione cattolica non può svolgere la funzione di una "civic religion" nel senso anglosassone o scandinavo proprio perché è organizzata come una Chiesa universale - *urbi et orbi*. E questa è una differenza strutturale con i protestantesimi europei che si sono nazionalizzati.

La svolta pro-identitaria introduce una discontinuità nella storia della Chiesa cattolica rispetto agli anni precedenti - chi potrebbe dimenticare il Papa Giovanni Paolo II con in testa la tiara del sacerdote di un popolo nativo del Canada - di cui dobbiamo tener conto. Non vi è dubbio che dietro alla richiesta di "una nuova accettazione di se stessa", nuova alleanza tra l'identità nazionale e la Chiesa, si nasconde anche la ricerca di una nuova innocenza dell'Occidente che possiamo concedere solamente a prezzo di tradire la memoria del male come imperativo morale.

Il paradosso legato a questa svolta della Chiesa Cattolica sta nel fatto che il messaggio radicalmente universale del cristianesimo si rinazionalizza, si riduce cioè al patriottismo europeo, alla lealtà verso una cultura particolare, definita storicamente e geograficamente come "Europa"; la maggioranza dei cattolici vivono inoltre fuori dell'Europa.

(digressione)

Tra il nichilismo e il re-incantamento del mondo

La resistenza al multiculturalismo viene spesso legittimata in termini di lotta al nichilismo, cui porterebbe inevitabilmente il relativismo culturale. Cos'è il nichilismo, che ruolo svolge nella cultura occidentale?

Nietzsche, il filosofo del nichilismo nell'interpretazione banalizzata - mediatica predominante, è infatti il primo filosofo citato, per metterci naturalmente in guardia contro il suo pensiero, dal Papa Ratzinger nella sua enciclica *Deus charitas est*. Il "nichilismo" viene interpretato - particolarmente dalla Chiesa cattolica - come una estrema

minaccia contro “ciò che è proprio degli europei”; lottare con tutte le proprie forze contro questa minaccia è il dovere supremo dell’Occidente. Questa però è un’interpretazione arbitraria e superficiale della celebre profezia di Nietzsche sull’avvento del nichilismo in Occidente.

Nella sua visione infatti il nichilismo non significa semplicemente una perdita o dissoluzione o negazione violenta dei valori del passato e della fede metafisica nella realtà come leggiamo invece nel dizionario Devoto della lingua italiana alla voce “nichilismo”: “posizione filosofica relativa alla radicale svalutazione o all’annullamento della realtà o di un aspetto di questa.”

Il nichilismo non è per Nietzsche una negazione dei valori dell’occidente, di ciò che è proprio dell’Occidente, bensì una conseguenza necessaria della nostra difesa di questi valori: il nichilismo è coerente con i valori dell’Occidente. Questo ospite ingombrante che ci spaventa e non vuole lasciarci, è in realtà un ospite invitato: la ricerca della verità fu interpretata in Occidente come valore morale e questo ci impone di respingere – in nome della verità - le favole che ci raccontiamo per dare un senso alla nostra vita. I valori sono legittimati dalle favole - tutti i valori, non solamente quelli degli “altri”, dei popoli “meno evoluti”, le cui religioni e definizioni della realtà erano “favole” agli occhi dei gesuiti o dei colonialisti illuminati di cui parla Finkielkraut!

In Occidente abbiamo incluso tra i valori morali anche la verità, per cui abbiamo un dovere morale di respingere le favole da cui deriviamo il senso della vita: l’umanità europea si sente moralmente obbligata a distinguere tra ciò che è mera favola e ciò che è valore vero. Così la verità come valore morale si rivolge contro i valori in generale, particolarmente contro il cristianesimo, contro la forza consolatoria delle favole che ci permettono di far fronte alla morte e la paura. Per Nietzsche dunque il nichilismo è lo sbocco della morale dell’Occidente. Nella sua visione l’uomo moderno deve imparare a superare la nostalgia delle favole, particolarmente la nostalgia del cristianesimo. Per riuscirci deve però diventare un *Übermensch*, “oltreuomo”.

La negazione dei valori, della religione, delle “favole” cui la gente fa ricorso per dare un senso alla propria vita, non è dunque un gesto cinico o determinato dall’odio verso i valori altrui; al contrario, il nichilismo è la conseguenza del valore attribuito in Europa alla ricerca della verità. Il nichilismo invade l’Europa nel momento in cui non solamente le culture inferiori, primitive, selvagge, ma anche la cultura occidentale viene trattata come una favola.

Nietzsche riassume la genesi del nichilismo in Europa in questo modo:

“Tra le forze che la morale ha coltivato, vi era anche la ricerca della verità: e questa infine si rivolge contro la morale, denuncia la sua teleologia, la partigianeria del suo modo di giudicare – e ora l’effetto di questo disvelamento della menzogna che l’uomo non riesce a scrollarsi d’addosso è che stimola al nichilismo. Scopriamo ancora dentro di noi i bisogni che ci sono stati trasmessi dall’interpretazione morale del mondo durata per millenni, ma questi ora ci sembrano i bisogni della menzogna. D’altra parte però sono proprio questi bisogni che sembrano essere i portatori dei valori, per i quali vale la pena di vivere. E’ questa contraddizione a mettere in moto il processo di dissoluzione dei valori: a quello che conosciamo non sappiamo dare un valore e a quello che vorremo raccontarci ormai ci è vietato di dare un valore”.

Il fondamentalismo, sia quello musulmano che quello dei *neocons* rappresentato dall’amministrazione Bush, non è che una risposta semplificata (e un po’ vigliacca) al nichilismo: difendiamo le nostre favole senza alcuna remora, difendiamo di nuovo la favola della creazione contro Darwin, sosteniamo con nuova innocenza che i nostri valori ci sono stati comunicati direttamente da Dio! La svolta incarnata da Bush consiste in una difesa aggressiva delle nostre favole (ri)espellendo la ricerca della verità dalla tavola dei valori. Possiamo però accettare questa via d’uscita? Non ci obbligano i nostri valori europei a preferire piuttosto il nichilismo, questo ospite ingombrante, perché più coerente con il valore morale che abbiamo attribuito alla verità?

Il multiculturalismo, ecco l’ultima contraddizione, è però in contrasto con quest’interpretazione morale della verità; se questa è il proprio dell’Occidente, lo è anche il nichilismo. La neutralità dello Stato ad esempio è una conseguenza del valore attribuito alla ricerca della verità che non ammette che lo Stato sia fondato sulle favole di chiunque sia – verso le favole di chiunque lo Stato è neutrale.

Il valore che attribuiamo alla rivolta contro le favole, contro i miti, è inconciliabile con il multiculturalismo. Una conseguenza dell’abolizionismo (nel senso di cui parlava Finkielkraut) insito nel concetto europeo di cultura è la negazione dell’idea secondo cui ciascun popolo e ciascun individuo ha diritto alla sua “falsa coscienza”, alla sua favola consolatoria.

2. Le ragioni del nuovo razzismo in Europa: iperdomanda di azioni collettive e deficit di capitale sociale

L'etnicismo mascherato come autonomia regionale

Negli anni '90 ha conquistato una grande rilevanza nel sistema politico italiano la *Lega Nord*, un partito che in nome dell'autonomia "etno-regionale", difende ad oltranza l'autonomia delle regioni "da Roma", cioè dallo Stato; il potere regionale autonomo viene poi legittimato in termini di solidarietà basata sull'omogeneità etnica, sulla pretesa di dare al dialetto la dignità di lingua e sui privilegi attribuiti ai "nativi" nella distribuzione delle risorse territoriali. Questo soggetto politico "post-nazionale" imposta le sue lotte per il consenso sulla fomentazione della paura del diverso, sulla denuncia della minaccia dell'islamizzazione dell'Italia, sulla xenofobia camuffata come "bisogno di sicurezza" tipico delle classi medie delle piccole città; a volte ricorre ad una retorica del tutto estranea alla storia repubblicana del dopoguerra, ad esempio il leader parla "dei fucili pronti ad essere usati nella lotta contro Roma per una Padania libera". Per illustrare il livello di odio e di disprezzo verso gli stranieri che caratterizza la Lega Nord basta citare una frase, proferita dal sindaco Giancarlo Gentilini al raduno della Lega a Venezia il giorno 15 settembre 2008: "Macché moschee, gli immigrati vadano a pregare e pisciare nel deserto" (cf. *La Repubblica*, 23/9/2008).

Prendendo lo spunto da un episodio di cronaca – il 14 settembre 2008 i proprietari di un bar, padre e figlio, hanno ammazzato a sprangate un ragazzo africano che ha rubato da loro un po' di biscotti - il settimanale cattolico *Famiglia cristiana* denuncia questa deriva razzista in Italia con parole allarmate: "Italiani brava gente, si diceva una volta. Oggi, a leggere certi recenti episodi di cronaca, sembra di essere diventati il Paese dell'intolleranza ... Un atteggiamento che nasce dalla paura, dal bisogno di sicurezza, dall'inquietudine per il diverso ... Sono saltate le forme di convivenza e i conflitti vengono risolti con la violenza ... La città è fragile e lo è da un pezzo".

I pregiudizi e gli stereotipi che sono all'origine di questa intolleranza, per quanto odiosi, hanno sempre un'origine razionale, utilitaristica, ovvero gli episodi di intolleranza sono delle risposte odiose a domande reali che non si possono aggirare. Nella riflessione che segue voglio analizzare le ragioni della nuova intolleranza, ovvero la connessione tra i processi di globalizzazione e i pregiudizi razziali ed etnici, la cui rinascita la rivendicazione dell'autonomia regionale, legittimata attraverso il richiamo all'identità etnica, necessariamente provoca.

Credo che la lotta per il riconoscimento delle lingue e culture indigene dell'America Latina, incontrerà, nel contesto della globalizzazione, le resistenze mosse dalle stesse ragioni come sono quelle che analizzo in questa mia riflessione. Il giornalista brasiliano Clòvis Rossie osserva ad esempio a proposito delle recenti tensioni tra il governo centrale e i dipartimenti in Bolivia: "La lotta dei dipartimenti per l'autonomia (punto centrale della crisi) è una battaglia legittima che risale a prima dell'elezione di Morales e che oggi funziona da paravento per mascherare altre intenzioni. Lo dimostrano le dichiarazioni rilasciate da Jorge Chávez, uno dei leader del dipartimento ribelle Tarija, alla giornalista Flávia Marreiro: "Se sarà necessario, scorrerà altro sangue. Bisogna arginare il comunismo e far crollare il governo guidato da questo indigeno". Direi che il razzismo testimoniato da questa frase, è ispirato alle ragioni molto simili a quelle cui fa ricorso, nella sua lotta politica, la Lega Nord in Italia.

Chi è veramente indigeno?

Nelle ultime elezioni la Lega Nord ha diffuso un manifesto molto eloquente nella sua peculiare ambiguità: vi vediamo l'effigie di un pellerossa americano con il diadema di piume in testa e sotto la scritta - *loro non hanno potuto regolare l'immigrazione, ora vivono nelle riserve*. La contraddizione che questo manifesto contiene è fondamentale per capire il cambiamento culturale, sociale e politico di questo ultimo decennio in Europa: siamo invitati ad identificarci con i vinti della "globalizzazione", con gli abitanti indigeni delle Americhe, con coloro a cui gli immigrati-stranieri hanno negato i loro diritti e la loro identità - con i *native americans*. Questo

invito ad identificarsi con la sofferenza degli indigeni delle Americhe deve servire a legittimare la negazione dei diritti e dell'ospitalità agli immigrati dal Terzo mondo, particolarmente dall'Africa, nelle nostre società.

Quali sono le ragioni di questo ritorno dell'etnicismo, di questa rivendicazione della solidarietà politica basata sull'omogeneità etnica, che sfocia in un neorazzismo reso particolarmente aggressivo dalla convinzione, intensamente condivisa, secondo cui "chi rischia di perdere nel processo di globalizzazione la patria e l'identità siamo proprio noi, gli abitanti del ricco primo mondo"? Quali sono le ragioni più profonde di questa ondata di rivendicazione dell'identità etnica contro gli immigrati dalle ex-colonie europee che in questa fase della globalizzazione ha pervaso gli Stati europei? Il richiamo all'identità etnica per legittimare l'esclusione dalla società degli immigrati visti come nemici mortali degli indigeni!

E' nella contraddizione implicita nel citato manifesto elettorale della lega Nord che voglio iscrivere la mia riflessione sul contesto in cui oggi si situa ogni rivendicazione dell'identità, compresa quella dei popoli dell'America Latina. Le rivendicazioni dell'identità culturale ed etnica che provengono dall'America Latina e dall'Africa sono, infatti, destinate ad incontrarsi/scontrarsi con le contro-rivendicazioni dell'identità che il processo di globalizzazione ha suscitato in Europa e che in qualche misura pervade tutti gli stati e tutte le società del vecchio continente, seppur sotto forme diverse.

Per poter resistervi efficacemente dobbiamo comprenderne le ragioni, non basta rifiutarle come "irrazionali".

Le esternalità e il diritto di veto

Il processo di globalizzazione è caratterizzato da contraddizioni che non ammettono soluzioni, solamente una soglia di sostenibilità. Ogni comunità deve trovare, per sopravvivere nel contesto globale, le soglie di sostenibilità, coerenti con la qualità della società civile, l'efficienza delle sue istituzioni e la sua cultura politica. Ad esempio: cresce continuamente il numero di coloro che sopportano rischi ambientali e sociali molto alti (pensiamo al riscaldamento globale o alle conseguenze globali della recente crisi dei mercati finanziari, provocata dalle azioni egoistiche di pochi oligarchi finanziari), senza comunque avere il diritto di voto nei luoghi, dove si decidono le attività che producono questi rischi. Gli *stakeholders* ovvero coloro che hanno una posta nel gioco sono oggi l'umanità intera; si gioca però secondo le regole decise dagli *shareholders*, dai detentori dei titoli legali che garantiscono loro il diritto esclusivo di partecipare alle decisioni. A questa situazione, che è in contrasto con i valori su cui si fondano le costituzioni democratiche, esiste un solo rimedio: estendere il diritto di veto a tutte le potenziali vittime di esternalità. I costi sociali impliciti in questa soluzione sarebbero però insostenibili, tutti i processi decisionali subirebbero un insostenibile deficit di efficienza.

Questa è un'antinomia, ovvero un problema che non ammette soluzioni, ma solamente soglie di sostenibilità.

L'aspetto politico più rilevante della globalizzazione è la crisi generale del consenso democratico, dovuta al fatto che

(1) il mercato esaspera i mali pubblici (o "insicurezze" semplicemente) per ridurre i quali è necessaria un'azione collettiva globale (o piuttosto una moltitudine di azioni collettive "globali" - pensare globalmente, agire localmente) che però

(2) il mercato non riesce a promuovere.

Per chi guarda la Terra dal satellite, tutto il pianeta costituisce un *common*, e questa potrebbe essere la lezione più importante che uno spettatore attento può trarre dal documento di Davis Guggenheim *The Inconvenient Truth*, il cui tema è la lotta contro il riscaldamento globale del pianeta condotta dal premio Nobel per la pace Al Gore. Questa nuova visibilità dell'interdipendenza del vivente sulla superficie terrestre fa crescere la domanda di beni pubblici

e dunque di azioni collettive, perché la fornitura ottimale dei beni pubblici può essere garantita solo per mezzo di azioni collettive.

La necessità di ridurre le conseguenze dei mali pubblici estremi come ad esempio del riscaldamento globale o della sicurezza nelle grandi città è solamente la cima dell'iceberg. In realtà nelle società globalizzate la qualità della vita dipende, in misura decisiva, proprio dalla capacità delle società di promuovere giorno per giorno le azioni collettive – come ad esempio la raccolta differenziata dei rifiuti, l'uso dei mezzi pubblici di trasporto, servizi sanitari accessibili a tutti e l'ordine pubblico nelle grandi città.

La conclusione che ne dobbiamo trarre è pessimista: date le caratteristiche dei beni pubblici, cioè l'indivisibilità e l'impossibilità di escludere qualcuno dal loro consumo, un attore razionale massimizza il suo utile come passeggero clandestino (*free-rider*), ovvero non partecipando all'azione collettiva, dato che dai suoi benefici non può essere escluso (Olson 1965). Il mercato non può garantire, di conseguenza, la fornitura ottimale dei beni pubblici o una protezione adeguata contro i mali pubblici. L'immigrato, o meglio "l'extracomunitario" come si dice in Europa significativamente, viene oggi rappresentato come l'incarnazione universale del *free-rider*, come passeggero clandestino per eccellenza, come parassita del nostro sistema sociale. E' una rappresentazione scandalosamente falsa in un paese come Italia, storicamente afflitto da un uso parassitario dello Stato molto esteso e pervasivo.

Il problema principale delle società industriali avanzate non è tanto quello di produrre e distribuire i beni pubblici in quantità ottimale, quanto piuttosto quello di distribuire equamente le conseguenze dei "mali pubblici" come sono ad esempio il buco nell'ozono, i mutamenti climatici antropogeni, l'aria intossicata nelle grandi città, la gestione delle discariche o l'inquinamento delle falde acquifere. Le conseguenze negative di un male pubblico colpiscono tutti, nessuno può sottrarsi al pagamento dei costi, ad esempio "autoescludersi" dal respirare l'aria intossicata e dal bere l'acqua inquinata. Se i beni pubblici indivisibili creano i *free riders*, i passeggeri clandestini, i mali pubblici creano i *forced riders*, i passeggeri forzati a partecipare al viaggio alle cui "spese" non partecipano. Il "passeggero clandestino" (*free-rider*) è un individuo che trae vantaggi da un bene pubblico, fornito da un'azione collettiva, cui egli stesso non ha contribuito: ad esempio, evade le tasse ma continua a godere dei vantaggi della sicurezza pubblica, oppure non partecipa allo sciopero ma trae vantaggi dai miglioramenti economici che lo sciopero ha prodotto; non partecipa all'azione di ripulitura delle spiagge, ma ne trae vantaggio. Il termine "passeggero forzato" (*forced rider*) indica invece qualcuno che deve "partecipare alla spartizione dei danni" derivanti da un male pubblico, senza contribuire a produrlo e senza partecipare ai profitti che eventualmente apporta a chi lo produce. Tutta l'umanità sopporta i costi della crescita industriale dei paesi del G8, mentre i profitti sono monopolizzati da un'oligarchia molto ristretta.

Le azioni collettive e i mali pubblici

Le deliberazioni politiche più urgenti riguardano, nell'era dell'economia globalizzata, la ripartizione biologicamente, politicamente, socialmente e moralmente sostenibile dei mali pubblici, ovvero dei rischi che le economie "vincenti" scaricano su tutti gli esseri viventi sul pianeta Terra. I mali pubblici globali avanzano facendo crescere dappertutto le masse di "passeggeri forzati" (*forced-riders*).

Riassumiamo due punti costitutivi del concetto di azione collettiva:

(i) alcune azioni producono benefici privati e hanno costi pubblici, alcune altre hanno costi privati e producono benefici pubblici; i costi e benefici sono ripartiti fra tutti gli individui senza rispettare un criterio condiviso di giustizia;

(ii) vale in generale il principio per cui tutti gli individui razionali cercano di collettivizzare i costi e privatizzare i benefici (far pagare a tutti i propri vantaggi), per cui in un'economia di mercato i costi pubblici saranno alti e i benefici pubblici bassi; ne consegue che

tutti gli individui staranno peggio di quanto potrebbero stare, se riuscissero ad organizzare un'azione collettiva efficiente.

Abbiamo visto che Mancur Olson nel libro *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups* trova argomenti convincenti a sostegno del suo pessimismo circa la capacità delle società democratiche di promuovere le azioni collettive; egli sostiene infatti che in una società fatta di individui razionali (o *self-interested*) nessuno agirà nell'interesse collettivo a meno che:

- (i) il numero di individui componenti un gruppo non sia piccolo;
- (ii) o non vi siano incentivi o sanzioni capaci di spingere gli individui ad agire nell'interesse comune.

Se gli abitanti più colpiti dagli effetti delle emissioni inquinanti provenienti da una vicina fabbrica decideranno di contribuire, tutti insieme, all'acquisto di un filtro, l'individuo razionale massimizza il suo profitto come "passeggero clandestino", visto che dal respirare l'aria più pulita non potrà essere escluso.

Dunque: per spingere gli egoisti razionali a partecipare alle azioni collettive bisogna introdurre vantaggiosi incentivi o temibili sanzioni. Naturalmente è possibile fornire anche la sicurezza pubblica a quote: gli abitanti di un quartiere possono decidere ad esempio di pagarsi la polizia privata che non interviene oltre un certo limite territoriale o a difesa di chi non porta sul bavero un distintivo. In questo caso però la "sicurezza" non è fornita in modo ottimale, dato che i confini del quartiere devono essere protetti il che limita la libertà di movimento di tutti i cittadini e per questo abbassa la loro qualità della vita.

La razionalità collettiva consiste nella capacità dei diversi gruppi di produrre e di mantenere efficienti i beni pubblici, dunque di organizzare le azioni collettive; queste richiedono però grandi investimenti di capitale sociale. Tra i diversi aspetti del concetto di capitale sociale, che occupa una posizione importante nelle analisi sociali ed economiche della globalizzazione, considero decisive, nel contesto di questa riflessione, le seguenti due: il capitale sociale come

(i) *fiducia (societal trust)*, ossia l'aspettativa da parte di un attore sociale che gli altri cooperino con lui;

(ii) il capitale sociale come «virtù civiche» (*civicness*), ovvero come solidarietà ispirata ai *valori morali* diffusi in un dato ambiente sociale.

Il capitale sociale è l'insieme di aspettative e di valori che spingono l'individuo razionale ad agire nell'interesse collettivo piuttosto che massimizzare il proprio vantaggio. L'azione collettiva si realizzerà con più probabilità in quelle società che dispongono di un forte capitale sociale accumulato, cui far ricorso per motivare l'individuo a cooperare con gli altri per produrre beni pubblici, contro il suo interesse egoistico immediato. Il capitale sociale accumulato non è mai distribuito in modo uniforme in tutta la società, esistono minoranze ideologiche, morali o religiose che fanno da "massa critica" per certi tipi di azioni collettive e da freno per altri tipi; il capitale sociale può inoltre essere "buono o cattivo" in quanto la fiducia reciproca, la solidarietà o la prospettiva condivisa, utile per mettere in moto un'azione collettiva, scaturisce spesso dal fanatismo religioso o dall'omogeneità etnica, come ad esempio la mafia negli USA.

Il deficit di capitale sociale

In una società democratica ben integrata predomina il capitale sociale buono costituito da "societal trust" a da "virtù civiche"; il capitale sociale abbondante, abbassando i costi necessari per coordinare le azioni umane, costituisce la preconditione di una gestione efficiente dei *commons*. I concetti di "società civile", di "competenza civilizzazionale" (Sztompka 1992) o di *civicness* sviluppato da Putnam (1993) si riferiscono essenzialmente alla capacità di una comunità *aperta* di organizzare un'azione collettiva (Walters 2002). Vale in generale la formula, secondo cui «minori sono i costi dell'azione collettiva, più alta è la qualità della società civile e, di conseguenza, più alta è la razionalità collettiva».

Ora il punto decisivo è questo: il processo di globalizzazione massimizza la flessibilità e la mobilità degli individui in tutta la società, disperde le comunità stabili ed omogenee che sono la fonte principale del capitale sociale e così distrugge il capitale sociale. La protagonista della globalizzazione è l'*iperborghesia*, ovvero coloro che traggono i benefici dalla deregulation planetaria dell'economia; si tratta di un soggetto collettivo che considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo Stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico, ad esempio lo Stato sociale e i regimi di negoziazione collettiva fondati sulle forme istituzionalizzate di solidarietà nazionale. L'*iperborghesia* è sempre un parassita del capitale sociale altrui - paga le tasse dove queste sono più basse ma vive laddove la disponibilità di beni pubblici e la qualità della società civile sono più alti.

Propongo di formulare il paradosso che ne risulta sotto forma di questa antinomia della globalizzazione:

(i) *la globalizzazione rende ipertrofica la domanda di beni pubblici e, di conseguenza, di azioni collettive; disperde però il capitale sociale necessario per organizzarle imponendo i livelli di flessibilità e di mobilità tali da indebolirne la fonte più importante – le comunità stabili ed omogenee;*

(ii) *per rimediare al deficit di capitale sociale, le comunità aperte degli stati nazionali tendono a chiudersi rinazionalizzandosi o rietnicizzandosi, come dimostra il successo dei partiti di destra localista e neo-nazionalista in Europa; la ricostituzione del capitale sociale si realizza così a scapito dell'universalismo democratico.*

La crescente domanda di beni pubblici, indotta dalla globalizzazione, fa crescere il bisogno di capitale sociale che a volte assume la forma di “panico morale”, di angoscia di massa di fronte all'invasione dall'esterno, ovvero degli “extra-comunitari”. La risposta a questo bisogno è dunque una chiusura delle comunità aperte che mira a ricreare il capitale sociale pubblico rivendicando l'omogeneità etnica come preconditione della difesa dei beni pubblici e, di conseguenza, della qualità della vita.

Come definire una soglia di sostenibilità tra l'apertura delle comunità politiche moderne imposta dalla globalizzazione e il bisogno di “chiuderle” per ristabilire i vincoli di solidarietà (*bounded solidarity*) dispersi dalla globalizzazione? Il *deficit* di capitale sociale, superata una certa soglia, diventa insostenibile: per rendere la democrazia compatibile con la globalizzazione è urgente trovare una soglia di sostenibilità consensuale tra il bisogno di vivere in una società aperta e il bisogno di vivere in una comunità solidale, che dispone di un linguaggio condiviso e produttivo di fiducia, senza il quale diventa impossibile far fronte all'iperdomanda di azioni collettive.

Le ragioni del neorazzismo: ricostituire il capitale sociale

Per comprendere le ragioni della nuova ondata del razzismo che colpisce i paesi dell'EU bisogna studiare questa antinomia nelle sue diverse espressioni. Essa rimanda all'importanza che ha acquisito nella società globalizzata l'azione collettiva, quale unico modo efficiente di produrre e proteggere i beni pubblici. La globalizzazione disperde la fonte principale del capitale sociale – l'omogeneità e continuità delle comunità stabili, dei vincoli di solidarietà e di cultura promossi dallo Stato nazionale e dalla religione civica condivisa; se manca il capitale sociale non possono formarsi le minoranze attive – chiamate “masse critiche” – che promuovono le azioni sociali addossandosene i costi iniziali.

Per rimediare al deficit di capitale sociale le comunità tendono a rinchiudersi territorialmente e a ri-etnicizzarsi, a volte su basi apertamente razziste – come è appunto il caso della Lega Nord in Italia o dei movimenti assimilabili in tutti i paesi europei.

Ho cercato di mostrare in questa mia riflessione che l'ondata del (neo)razzismo in Europa ha delle ragioni che non possiamo semplicemente dismettere come irrazionali e ignorandole. La nuova intolleranza è piuttosto un modo distorto di affrontare un problema vero, dovremmo dire. E il problema è questo: nelle società globalizzate cresce il bisogno urgente del capitale sociale, senza il quale non è possibile promuovere le azioni collettive urgenti e necessarie per la difesa della qualità della vita che, nell'era dell'economia globalizzata, dipende in modo decisivo dalla disponibilità dei beni pubblici. L'aumento del capitale sociale in risposta al panico morale che provoca il suo deficit, si realizza attraverso una chiusura delle comunità civiche su basi etniche, ovvero a discapito dell'universalismo democratico.

Per fermare questo circolo vizioso bisogna trovare una soglia di sostenibilità tra il crescente bisogno del capitale sociale, necessario per promuovere le azioni collettive capaci di garantire una qualità della vita accettabile ai cittadini delle disomogenee ed instabili società globalizzate, e l'universalismo democratico; il bisogno urgente e legittimo di aumentare il capitale sociale, non deve tradursi nella ricerca di una solidarietà, basata sull'arcaica omogeneità etnica e sulla brutale negazione dei diritti agli "immigrati extra-comunitari".

Da ricordare per l'esame

Una società è multirazziale quando l'ansia che la diversità razziale o etnica necessariamente suscita, viene compensata dall'accettazione, da parte di tutte le minoranze etniche e razziali componenti lo Stato, di un modello culturale comune, interiorizzato, condiviso e difeso come universalmente valido; l'universalismo culturale, il modello unico di riferimento, compensa le differenze razziali o etniche: un ufficiale nero saluta la bandiera francese, è un'immagine eloquente della multirazziale repubblica francese

la società multiculturale è radicalmente diversa, in quanto in essa la differenza razziale o etnica fonda anche il diritto di rivendicare "una diversità culturale", la differenza riceve così una legittimità culturale; multiculturali sono dunque quelle società in cui viene meno la funzione compensativa del modello culturale universalistico

il termine "multiculturalismo", assunto come programma politico, indica dunque l'insieme di politiche basate sul riconoscimento della differenza culturale, anziché sull'assimilazione dei diversi alla cultura definita come superiore o "universalmente valida"

Cinque paradossi del multiculturalismo:

il primo paradosso: l'esperienza del "relativismo culturale" cui nessuno può sottrarsi nella società della comunicazione di massa è il fondamento legittimante del multiculturalismo; sono dunque le reti di comunicazione in veloce espansione, a dissolvere la visione unitaria della storia; il celebrato "multiculti" è semplicemente l'ideologia della società della comunicazione, delle reti, dell'abbondanza comunicativa; non è praticabile nelle società che non hanno ancora raggiunto lo stadio dello sviluppo industriale caratterizzato dall'abbondanza comunicativa; il multiculturalismo non è che una cultura particolare, non universale, accessibile nel suo senso effettivo solamente a quelle società che sono passate attraverso l'indebolimento generale dei concetti unitari e delle identità forti, generato dalla società della abbondanza comunicativa

il secondo paradosso: la globalizzazione è quel processo in cui si costituisce l'egemonia dell'iperborghesia, la quale ha spodestato dappertutto l'egemonia delle borghesie nazionali che hanno rappresentato per più di due secoli un modello culturale universale, capace cioè di legittimare la crescita economica e di mobilitare le masse nazionali per sacrificarsi per essa; dal punto di vista dell'iperborghesia, tutte le culture sono uguali nella misura in cui nessuna di queste può ormai pretendere di diventare un modello legittimante della crescita economica: il multiculturalismo non è che uno strumento di dominio dell'iperborghesia, la quale vede tutte le culture uguali in quanto nega a ciascuna un qualsiasi ruolo politico;

il terzo paradosso: nel concetto di multiculturalismo vi è una contraddizione intrinseca - se sono capace di

comunicare la mia diversità a quelli da cui mi distingo, sono ancora diverso? In altri termini: quando il multiculturalismo ha successo, le identità culturali diventano condivise, vi sono relazioni sociali transculturali; di conseguenza, le diverse identità culturali si contaminano, frantumano, si forma un'area di intelligibilità che genera una competenza civilizzazionale in virtù della quale il processo di integrazione diventa inarrestabile - non è più possibile alzare barriere protettive per mantenere le culture separate e pure; propongo di sostituire il termine multiculturalismo con quello di logodiversità.; dobbiamo difendere non le culture nella loro purezza o autenticità, ma una pluralità di logos, di razionalità diverse, così come difendiamo la biodiversità, la pluralità delle forme di vita sul nostro pianeta

il quarto paradosso è il seguente: noi europei siamo costretti a difendere come nostra tradizione particolare, come il proprio dell'Occidente, la cultura concepita come permanente rivolta contro tutto ciò che è proprio di un popolo o di una tradizione

il quinto fattore che problematizza radicalmente le politiche multiculturali è la svolta identitaria della Chiesa cattolica, in seguito della quale il cristianesimo dovrebbe essere concepito come fondamento dell'identità europea; il Papa ha lanciato un forte appello contro il multiculturalismo in difesa di ciò che è "proprio dell'Occidente", particolarmente dell'identità europea cristiana, questa svolta pro-identitaria europea della Chiesa cattolica accelera prepotentemente il processo di svuotamento dell'idea di multiculturalismo

Le ragioni del nuovo razzismo in Europa: l'iperdomanda di azioni collettive e deficit di capitale sociale; l'aspetto politico più rilevante della globalizzazione è la crisi generale del consenso democratico, dovuta al fatto che (1) il mercato esaspera i mali pubblici (o "insicurezze" semplicemente) per ridurre i quali è necessaria un'azione collettiva globale (o piuttosto una moltitudine di azioni collettive "globali" - pensare globalmente, agire localmente) che però (2) il mercato non riesce a promuovere;

Il paradosso che ne risulta può essere formulato in questo modo:

(i) la globalizzazione rende ipertrofica la domanda di beni pubblici e, di conseguenza, di azioni collettive; disperde però il capitale sociale necessario per organizzarle imponendo i livelli di flessibilità e di mobilità tali da indebolirne la fonte più importante – le comunità stabili ed omogenee;

(ii) per rimediare al deficit di capitale sociale, le comunità aperte degli stati nazionali tendono a chiudersi rinazionalizzandosi o rietnicizzandosi, come dimostra il successo dei partiti di destra localista e neo-nazionalista in Europa; la ricostituzione del capitale sociale si realizza così a scapito dell'universalismo democratico.

La crescente domanda di beni pubblici, indotta dalla globalizzazione, fa crescere il bisogno di capitale sociale che a volte assume la forma di "panico morale", di angoscia di massa di fronte all'invasione dall'esterno, ovvero degli "extra-comunitari"; la risposta a questo bisogno è dunque una chiusura delle comunità aperte che mira a ricreare il capitale sociale pubblico rivendicando l'omogeneità etnica come preconditione della difesa dei beni pubblici e, di conseguenza, della qualità della vita

BIBLIOGRAFIA

- ACCARINO, B. (1987), *Metafore forensi nella modernità. Il Giobbe di Kant*, in AA. VV. *Moderno/postmoderno*, Milano, Feltrinelli, pp. 199-207
- AGAMBEN G., *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, Einaudi
- ADORNO T.W., *Dialettica negativa*, Torino 1970 Einaudi
- ADORNO T.W, HORKHEIMER M, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966, Einaudi
- ALEXANDER J.G., *Teoria sociologica e mutamento sociale*, Milano 1990, Angeli editore
- ALEXANDER J.C., SMITH P., *The Discourse of American Civil Society: A new Proposal for Cultural Studies*, in "Theory and Society", 1993, 2, pp. 151-207.
- ALMOND G. A., VERBA S., *The Civic Culture: Political Attitudess and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press 1963
- ANDERSON B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Londra, Verso 1991
- ARDIGO' A. *Presentazione*, in Stein E., *L'empatia*, Milano 1986, F. Angeli
- ARENDT Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press 1958
- ARENDT Hannah, *Tra passato e futuro*, Firenze 1970, Vallecchi editore
- BANFIELD C.E., *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna 1976, Il Mulino
- BATESON Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976, Adelphi
- BATESON Gregory, *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo dei processi mentali*, in Thomson W.I. (a cura di) *Ecologia e autonomia* Milano 1988, Feltrinelli
- BATESON Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976, Adelphi
- BATESON Gregory, *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo dei processi mentali*, in Thomson W.I. (a cura di) *Ecologia e autonomia* Milano 1988, Feltrinelli
- BAUMAN Zygmunt, *The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World*, in *Between Two Wars* hec.n. 2003-4, European University Institute
- BAUMAN Zygmunt, *Sociology after the Holocaust*, in "BjS", 1988, n. 4
- BAUMAN Zygmunt, *La società sotto assedio*, Bari 2005, Laterza
- BECK Ulrich, *World Risk Society*, Cambridge 1999, Polity Press
- BECK Ulrich, *Modernizzazione riflessiva*, Trieste 1999a, Asterios editore

BECK Ulrich, *Che cosa è la globalizzazione*, Roma 1999, Carocci

BELARDINELLI Sergio, *Una sociologia senza qualità*, Milano 1993, Franco Angeli

BELL Daniel, *The Coming of Post-industrial Society*, N.Y. 1973, Basic Books

BELL Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976, Basic Books

BELOHRADSKY V., *Tra il vapore e il ghiaccio*, quaderni di futuribili n. 3, Gorizia 2002, ISIG

BELOHRADSKY V., *L'EU nell'epoca dell'Impero americano*, in FORTUNATO M., GAETA M.I., *L'Europa alla prova del consenso*, Roma 2006, Donzelli editore

BIORCIO R., *Sociologia politica*, Bologna 2003, il Mulino

BLASUTIG G., *Postfordismo: un paradigma troppo forte o troppo debole?*, in "FOEDUS" n. 8, 2004, pp. 51-74

BLAU P., *Exchange and Power in Social Life*, N. York, 1964, J. Wiley

BLUMENBERG H. *La legittimità della modernità*, Genova 1992, Marietti

BOBBIO L. *Come smaltire i rifiuti. Un esperimento di democrazia deliberativa*, "Stato e mercato" 2002, n. 64, pp. 101-141.

BOBBIO Norberto, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984, Einaudi

BOBBIO Norberto, *La Costituzione italiana e le regole di uno strano gioco*, in *la Repubblica*, 22.2.2006

BOHMAN, James, *Public Deliberation, Pluralism, Complexity, and democracy*, The MIT Press 1996

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Parigi 1999, Gallimard

BONHOEFFER, D. (1988), *Resistenza e resa (lettere e scritti dal carcere)*, edizioni paoline

BOWRING Finn, *Job Scarcity: The Perverted Form of a Potential Blessing*, in "Sociology" 1999, n.1, pp. 69-84

BRAVO G., *Dai pascoli a internet. La teoria delle risorse comuni*, in "Stato e Mercato, (63, 2001)

BROCH H., *I sonnambuli*, Torino 1960, Einaudi

BUCHANAN James, *I limiti della legge*, Centro di ricerca e documentazione Luigi Einaudi, Bologna 1978

BUTLER J., LACLAU E., ŽIŽEK S., *Contingency, Hegemony, Universality*, New York Verso 2000

COASE R.H. *The Problem of Social Cost*, "The Journal of Law & Economics" 1960, ottobre, pp. 1-44.

COASE R.H., *La natura dell'impresa, il problema del costo sociale*, Trieste 2001, in.folio.asterios

COLEMAN J.S. *Social Capital in the Creation of Human Capital*, "American Journal of Sociology", 1988, 94 - supplement, pp. 95-120

COLOMBO Fausto, *Il silenzio del mondo. L'eclissi del messaggio nella società della comunicazione*, in BARBIERI, VIDALI, *La ragione possibile*, Milano 1988, Feltrinelli

COLOMBO Gherardo, *Sulle regole*, Milano 2008, Feltrinelli

COOLEY Ch. G., *L'organizzazione sociale*, Comunità, Milano 1963

CROUCH Colin, *Postdemocrazia*, Bari 2003, Laterza

CROZIER Maurice, *Il fenomeno burocratico*, Milano 1978, Etas libri

DAHL R., *Poliarchia*, Milano 1990, F. Angeli editore

DAL LAGO A., *Il disagio della globalizzazione*, in "Aut-Aut", 1999, f. 289-290, pp. 195-206.

DEBORD Guy, *La società dello spettacolo*, Roma, Stampa Alternativa Editrice

DE MASI D., *Il futuro del lavoro*, Milano 1999, Rizzoli

DERRIDA Jacques, *Oggi l'Europa*, Milano 1991, Feltrinelli

DILTHEY, W., *Ermeneutica e religione*, Pàtron, Bologna 1970,

DUCLOS D., *La nascita dell'iperborghesia*, 1998, www.ilmanifesto.it/MondeDiplo/LeMonde-archivio/

ECO U., *Lector in fabula*, Milano 1979, Bompiani

ECO U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, Bompiani

ELSTER J. *Come studiare la società*, Bologna 1993, il Mulino,

EISENSTADT S.N. *Settarismo delle civiltà assiali e le antinomie della modernità*, in "Modernizzazione e sviluppo", 1998, n. 2/3, pp. 7-21.

EISENSTADT S.N., *Modernità e globalizzazione*, in "Mondo operaio" n.2, pp.68-78

ENTRETIENS AVEC LE MONDE, Paris 1984, la decouverte

ESCARPIT R., *Scrittura e comunicazione*, Milano 1976, Garzanti

FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique*, Parigi 1992, Grasset,

FISHKIN J.,S., *Democracy and Deliberation*, Yale University Press 1992

FROMM *Avere o essere*, Milano 1977, Mondadori

FUNTOWICZ S.O., RAVETZ J.R. *Problemi ambientali globali e scienza postnormale*", in "Oikos", 3,1991, pp. 103-139.

GADAMER H.G., *L'eredità dell'Europa*, Torino 1991, Einaudi

GALBRAITH J.K.; *The Affluent Society*, 1959

GAUCHET M., *I diritti umani come politica*, in "Micromega" 2001, n. 5, pp. 135-172.

GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Cornell UP, Ithaca 1983

GELLNER E., *Culture, Identity and Politics*, Cambridge UP, Cambridge 1988

GERMANI Gino, *Sociologia della modernizzazione*, Bari 1971, Laterza

GOFFMAN E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969, il Mulino

GOTOR M. (a cura di), *ALDO MORO Lettere dalla prigionia*, Torino 2008, Einaudi

GOULDNER A.W. *La crisi della sociologia*, Bologna 1972, Il Mulino

GRAMSCI A., *Machiavelli*, Roma 1992, Editori Riuniti

GRANIERI Giuseppe, *Blog generation*, Bari 2005, Laterza

GUGGENHEIM Davis, *An Inconvenient Truth*, Global Warming Document, 2006 (film)

HABERMAS Jurgen, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1984, Laterza

HABERMAS Jurgen, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969, Laterza,

HABERMAS Jurgen, *Morale, diritto, politica*, Torino 1992, Einaudi

HABERMAS Jurgen, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986, il Mulino

HARAWAY Donna, *Modest Witness: Feminist Diffraction in Science Studies*, in P. Gallison, S. J. Stump, *The Disunity of Science*, Stanford University Press 1996

HARDIN, Garrett, *The Tragedy of the Commons*, in *Science*, december 13, 1968

HARDIN Russell, *Marginalità della democrazia*, in "Ragion pratica", n. 4, 1995, pp. 135-158

HARDIN Russell, *Collective Action*, John Hopkins University Presse, 1982

HELLER Agnes, *Morale e rivoluzione*, Roma 1079, Savelli

HAAS, Peter, *Introduction: epistemic communities and international policy coordination*, in "International Organization 46, 1992, 2-35

HECHTER M. *When Actors Comply: Monitoring Costs and the Production of Social Order*, in "Acta Sociologica", 3: 161-183.

HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre*, Tübingen 1962, Neske

HIRSCH F., *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano 1981, Bompiani

HIRSCHMANN Albert, *Passioni ed interessi*, Milano 1979, Feltrinelli

HIRSCHMANN Albert, *I conflitti come pilastri della società democratica*, in "Stato e Mercato", 1994, n. 2, pp. 133 - 152

HOCHMANN J., *Psichiatria e comunità*, Bari 1973, Laterza

HORKHEIMER M. *Eclissi della ragione*, Milano 1962, Sugarco,

HUNTINGTON, S *The Clash of Civilizations?* In "Foreign Affairs" 1993, 72/3.

INGLEHART R., *La società postmoderna* Roma 1998, Editori Riuniti

JERVIS R., *Complexity and the Analysis of Political and Social Life*, in "Political Science Quarterly" 1997, n. 4, pp. 569-595.

JONAS Hans, *Il principio responsabilità*, Torino 1990, Einaudi

KANT I., *Scritti politici*, Carabba editore 1917

- KU Agnes S., *Revisiting the Notion of Public in Habermas' s Theory*, (in *Sociological Theory*, 18:2 July 2000, 217-240)
- LATOUR B. *Nous n'avons jamais été modernes*, Parigi 1991, La Découverte,.
- LATOUR B.. *La scienza in azione*, Milano 1998, Edizioni di Comunità
- LATOUR B.. *Politiche della natura*, Milano 2000, Raffaello Cortina editore
- LAYER Michael, *Introduzione alla politica*, Roma 1985, Editori riuniti
- LEFEBVRE H., *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Milano 1979, Il Saggiatore
- LIPOVETSKY G., *L'ère de vide*, Parigi 1983, Gallimard,
- LOVELOCK James, *Le nuove età di Gaia*, Milano 1991, Bollati Boringhieri
- LUHMANN Niklas, *Sociologia del rischio*, Milano 1996, Mondadori
- LUHMANN Niklas, *Modernità e differenziazione sociale*, in Mari G. (a cura di) *Moderno/postmoderno*, Milano 1987, Feltrinelli
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna*, Milano 1985, Feltrinelli
- LYOTARD J.F., *Le différend*, Les Editions de Minuit, Parigi 1983
- MANGHI Sergio, *Ambiente/ecosistema*, in MELUCCI Alberto, *Parole chiave*, Milano 2000, F. Angeli editore
- MANNHEIM Karl, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Milano 1959, Comunità
- MARENCO F.D., *Note sul gioco politico*, in "Controcorrente" n.1-3, 1975, pp.111-146
- MARQUARD Odo, *Sull'imprescindibilità delle scienze dello spirito*, in *Filosofia '87*, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Bari, 1988, 11
- MARWELL Gerald, OLIVER Pamela, *The critical Mass in Collective Action*, Cambridge University Press 1993
- McLUHAN Marshall, *Il villaggio globale*, Milano 1989, Sugarco edizioni
- McLUHAN Marshall, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1974, Garzanti
- MISHAN E. J., *The Costs of Economic Growth*, Penguin Books, 1971
- MONOD J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970
- MORIN Edgar, in *Les theories de la complexité*, F.Fogelman Soulié, Parigi 1991 Seuil,
- MOSSE Georg, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975, il Mulino
- MUNDA G., *Conceptualising and Responding to Complexity*, EVE Policy Research Brief Series, 2000, Cambridge Research for the Environment.
- MURPHY Peter, *Moralities, Rule Choice, and the Universal Legislator*, in "Social Research", vol. 50, n.4 1983
- NEGROTTI M., *Sociologia dell'ambiente tecnico*, Milano 1975, F. Angeli
- NISBET R., *La tradizione sociologica*, Firenze 1977, La Nuova Italia
- OAKESHOTT M.; *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra 1977, Mathuen
- OFFE C. *L'utopia dell'opzione zero*, in P. Ceri (cur.), *Ecologia politica*, Milano 1987, Feltrinelli,
- OLSON Mancur, *Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge 1965, Harvard University Press
- OLSON Mancur, *Logica delle istituzioni*, Milano 1994, Edizioni di Comunità
- OPERTI, Tamara, *La legge 180: società civile, comunità, psichiatria*, Tesi di laurea, Università di Trieste 2001
- PARK, Robert, *La folla e il pubblico*, Armando editore, 1996
- PARSONS T. *Teoria sociologica e società moderna*, Milano 1971, Etas Kompass,
- PARSONS T., *Il sistema sociale*, Milano 1965, Comunità
- PORTES A. *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in "Annual Review of Sociology" 1998, pp. 1-24.
- PATOCKA J., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Bologna 1980, CSEO
- PELLIZZONI L., OSTI G., *Sociologia dell'ambiente*, Bologna 2003, il Mulino
- PELLIZZONI Luigi, *Conoscenza, deliberazione e cooperazione*, in "Rassegna italiana di sociologia", a. XXXIX, n. 4, 1998, 577-619

PERNIOLA M., *La società dei simulacri*, Bologna 1983, Cappelli
 POLANYI Karl, *La grande trasformazione*, Torino 1974, Einaudi
 PRICE V., *L'opinione pubblica*, Bologna 2004, il Mulino
 PUTNAM R.D., *Democracies in Flux*, Oxford University Press 2002,
 PUTNAM R.D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press 1993
 RADNITZKY Gerard, *La razionalità nella scienza e nella politica: la funzione della critica*, in PETRONI Angelo e VIALE Riccardo (a cura di) *Individuale e collettivo*, Roma 1997, Raffaello Cortina
 RICHTA R., *La civiltà al bivio*, Milano 1969, F. Angeli
 ROKKAN S., *Cittadini, elezioni, partiti*, Bologna 1982, il Mulino
 RORTY, Richard, *La filosofia e lo specchio della natura*, Torino 1986, Bompiani
 RORTY, Richard, *Le conseguenze del pragmatismo*, Milano 1986, Feltrinelli,
 RORTY Richard, *Filosofia come scienza, come metafora e come politica*, in "Rivista di estetica", 1985, pp. 3-17
 SALOMONE N. *Globalizzazione*, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave*, Roma 2000, Carocci
 SAMUELSON P.A., *The Pure Theory of Public Expenditure*, Review of Economics and Statistics 1954, 37, pp. 387-389
 SARTORI Giovanni, *Tecniche decisionali e sistema dei comitati*, *Rivista italiana di scienza politica*, 1974, n.1, pp. 3-41
 SARTORI Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, in "Rivista italiana di scienza politica", n.3, 1997, pp. 477-492
 SARTORI Giovanni, *Democrazia competitiva ed elite politiche*, in "Rivista italiana di Scienza Politica", n. 3, 1977, pp. 327-358
 SARTORI Giovanni, *La politica: logica e metodo in scienze sociali*, Milano 1979, Sugarco edizioni
 SARTORI Giovanni *Homo videns*, Bari 1997, Laterza
 SARTORI Giovanni, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1957
 SCARTEZZINI Riccardo, ROSA Paolo, *Teorie della modernizzazione e modelli di sviluppo*, Trento 1994, Reverdito edizioni
 SCHMITT Karl, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, Il Mulino,
 SCHUMPETER J.A., *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano 1955, Comunità
 SCIOLLA Loredana, *Quale capitale sociale*, in "Rassegna italiana di sociologia" 2004, n-2, pp.257-289,
 SEARL John R., *Atti linguistici*, Torino 1976, Boringhieri
 SEN Amartya, *La democrazia degli altri*, Milano 2004, Mondadori
 SEN A. (1986), *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna.
 SFEZ G., *Raison d'Etat et théâtralité*, Les papiers du Collège International de Philosophie 1992
 SHACKLEY S., B. WYNNE, C. WATERTON, *Immagine Complexity*, in "Futures" 1996, n. 3, pp. 201-225.
 STANLEY M. *The Mystery of the Commons: On the Indispensability of Civic Rhetoric*, in "Social Research" 1983, n. 4, pp. 851-883.
 STANLEY M. *The Rhetoric of the Commons: Forum Discourse in Politics and Society*, in H.W. Simons (ed.), *The Rhetorical Turn*, The University of Chicago Press, Chicago 1990),.
 STIGLITZ J., *Public Policy for a Knowledge Economy*, The World Bank chief economist speech, www.worldbank.org
 STIGLITZ J. *Il ruolo economico dello Stato*, Bologna 1992, il Mulino
 STREECK W. *Vincoli benefici: sui limiti economici dell'attore razionale*, in "Stato e mercato", 1994, n. 41, pp. 185-215.

SUMMA H. *The Rhetoric of Efficiency: Applied Social Science as Depoliticization*, in BROWN R.H. (ed.), *Writing the Social Text. Poetics & Politics in Social Science Discourse*, New York (1992), de Gruyter

SZTOMPKA P. *Civilizational Competence: un prerequisito per la transizione*, in “Democrazia diretta”, 1992, n. 4, pp. 41-54.

THOMPSON J.B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Bologna 1995, il Mulino

TOENNIES Ferdinand, *Comunità e società*, Comunità, Milano 1963

TOURAINÉ Alain, *Per la sociologia*, Torino 1978, Einaudi

TULLOCK G., BUCHANAN J. *The Calculus of Consent*, Ann Harbor, University of Michigan Press 1962

TULLOCK Gordon, *Private Wants, public means*, Basic Books, N.Y., 1970

UDEHN Lars, *Twenty-five Years with The Logic of Collective Action*, in "Acta sociologica", vol. 36, n.3, 1993, pp.239-261

UNGARO, D., *Democrazia ecologica*, Bari 2004, Laterza

UNGARO, D., *Capire la società contemporanea*, Roma 2001, Carocci

VATTIMO G., ROVATTI P.A., *Il pensiero debole*, Milano 1984, Feltrinelli

VATTIMO G. *La società trasparente*, Milano(1989), Garzanti,.

WALLERSTEIN I., *The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science*”, in “Current Sociology”, 1999, n. 47, pp. 1-37.

WALTERS W. *Social Capital and Political Sociology*, “Sociology” 2002, n. 36, pp. 377-397

WEBER Max, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958

WEBER Max, *Economia e società*, Milano 1995, Edizioni di Comunità,

WEBER Max, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1967, Einaudi,

WEISS Linda, *Globalizzazione*, in “Rassegna italiana di sociologia 1998, n. 2, pp.273-285

WITTGENSTEIN L., *Della certezza*, Torni 1978, Einaudi

WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, Einaudi,

WOLF M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milano 1985, Bompiani

WRIGHT MILLS, C. *Saggi di sociologia della scienza*, Milano 1971, Bompiani

ŽIŽEK S., *Difesa dell'intolleranza*, Troina 2003, Città Aperta Edizioni