


Marco Revelli. La politica perduta.

 circolidossetti.it/marco-revelli-la-politica-perduta/

circoli dossetti

La riflessione di Revelli assolve il compito di mettere a fuoco il dissolversi del destino della politica così come essa è stata intesa per tutto il corso della modernità: il naufragio cui assistiamo è quello del “suo sempre più incerto collocarsi sull’asse del “bene” e del “male”, incapace di giustificare con la positività dei fini (la realizzazione del “bene comune”, la produzione di un ordine condiviso) la negatività dei mezzi (la pratica sempre più nuda della violenza, la distruttività fine a se stessa).

1. leggi il testo dell’introduzione di Marica Mereghetti

2. leggi la trascrizione della relazione di Marco Revelli

Testo dell’introduzione di Marica Mereghetti a Marco Revelli

La riflessione di Revelli assolve il compito di mettere a fuoco il dissolversi del destino della politica così come essa è stata intesa per tutto il corso della modernità: il naufragio cui assistiamo è quello del “suo sempre più incerto collocarsi sull’asse del “bene” e del “male”, incapace di giustificare con la positività dei fini (la realizzazione del “bene comune”, la produzione di un ordine condiviso) la negatività dei mezzi (la pratica sempre più nuda della violenza, la distruttività fine a se stessa)”.

Per affrontare la cifra del politico, che altro non è se non il Male, Revelli parte dalla sua radice, dal suo enuclearsi storicamente come mistero inspiegabile e ingiudicabile riconducibile alla sfera del divino così come appare nel Libro di Giobbe. Ma la modernità, riportando sulla terra il tema del male, lo riconduce all’antropologia e alla libertà e responsabilità dell’uomo – e quindi alla possibilità della storia e dal costituirsi del paradigma politico non più subordinato alla teologia. Il Leviatano di Hobbes – nel porre la sovranità assoluta come ordine politico costituito secondo ragione – definisce il male come la “condizione prima ed essenziale” del politico, esso è il tratto specifico della condizione naturale dell’uomo. Solo con la rottura dello stato di natura attraverso l’accettazione di un patto costitutivo sociale si segna il passaggio alla moderna politica infrangendo la concezione antica dell’ordine politico come proseguimento armonico dell’ordine naturale. Il male a questo punto diviene anche rimedio, *instrumentum regni*, utilizzo della forza e della potenza e quindi essenza dello Stato, che non è più rivolta al bene comune come fine ma che introietta la violenza quale mezzo per ottenere la pace. Hobbes attua quindi una torsione della teologia assumendone la negatività e giustificandola.

E’ da questo momento che il paradigma fondativo della politica cambia radicalmente: si passa dalla Giustizia degli antichi senza la quale non può esistere potere, alla Forza dei moderni senza la quale il potere è inesistente. Ciò significa anche il passaggio da un ordine di valori ad un ordine di strumenti attraverso i quali si giustifica l’utilizzo della violenza per il perseguimento del bene che altrimenti non si dava se non attraverso il bene stesso: dalla teleologia si passa alla tecnologia (rottura epistemologica), dall’arte del bene comune si passa alla tecnica del comando (rottura antropologica), dalla morale delle intenzioni si passa all’etica della responsabilità, dalla politica morale alla politica pratica (rottura valoriale). Il cerchio sacro dell’ordine naturale si rompe per conformare i meccanismi del monopolio della forza e la politica diventa la professione della pratica della violenza – agendo altrimenti si è nell’illusione delle “anime belle” come sostiene Weber – : e la violenza si autolegittima attraverso la concezione dell’ottenimento pragmatico del “male minore”.

Ma nel mondo contemporaneo questo paradigma non funziona più, né nella negatività dell’esercizio della violenza né nella positività del principio di eguaglianza. La politica non riesce più a creare sicurezze e a mantenere il controllo, ma diviene un meccanismo che produce disordine ed insicurezza, ineguaglianze e sofferenze, fallendo sistematicamente ed andando in frantumi. Nell’ordine della globalizzazione il paradigma politico della modernità diventa insostenibile ed ingiustificabile. Revelli propone tre argomenti a favore di questa tesi: uno di carattere tecnologico, uno antropologico ed uno geopolitico.

L'argomento tecnologico parte dalla stessa posizione che abbiamo discusso lo scorso anno con Zolo e giunge alle medesime argomentazioni sull'impraticabilità dell'unilateralismo imperiale americano attuale. L'impossibilità tecnica di detenere tutti gli strumenti di distruzione destituisce il principio di sicurezza e ci fa tornare ad un mondo in cui regna il *bellum omnium contra omnes*. Come sostiene Beck, ci troviamo in una "società globale del rischio", dell'incertezza e dell'insicurezza in cui "il male torna ad essere un mistero non perché imputabile a Dio ma perché non più imputabile a nessuno".

L'argomento antropologico parte dall'evidenza del riaffiorare nel XX secolo del Male assoluto e ripercorre le tesi di Balducci sulla guerra, che non è solo moralmente inaccettabile, ma anche razionalmente improponibile dall' "uomo planetario". Uomo che riconosce nella minaccia dell'estinzione il segno ultimo dell'unità dell'umanità nella sua fragilità creaturale: il salto da farsi è etico perché non è più possibile rispondere alle sfide del futuro con gli strumenti del passato. La politica e la morale o stanno o cadono insieme: l'unico modo per "rendere ragione della speranza" è dichiarare la fragilità dell'uomo e da qui ricomporre lo sguardo e l'agire.

L'argomento geopolitico riguarda l'assunzione della globalizzazione come rivoluzione spaziale: le geografie politiche vengono deformate e la percezione è quella di un mondo totale dove non essendoci più un "fuori" esternalizzare il disordine significa ritrovarselo in casa.

La crisi della politica moderna si mostra come "disordinato ritorno ad un caos di mali". Innanzitutto ritorna l'ineguaglianza; immutabile per via politica dal momento che la politica stessa ha abdicato a favore del Mercato, che pone l'ingiustizia economica come giustizia fondativa del suo ordine. La democrazia è progressivamente svuotata ed indebolita: più essa si estende spazialmente (anche con l'imposizione forzata) più si estenua al suo interno: dai diritti si passa ai privilegi, il principio della rappresentatività viene scalzato dall'assunzione di tecnocrazie e di agenzie che scelgono e stabiliscono per tutti. Si ritorna infine ad una fusione tra religione e politica: il conflitto politico viene sempre più spesso rappresentato come scontro tra religioni.

In questa desolazione il *new conservatism* statunitense torna rudemente a riproporre il paradigma della forza quale strumento della sicurezza: il Potere altro non è che Potenza, la legge della frontiera e della difesa dal nemico è la stessa del Far West, e la missione nazionale è quella del paradiso da realizzare. Chiaramente la supremazia rivendicata non è stata pattuita col pieno consenso di tutte le nazioni e di tutte le popolazioni: si persegue più la volontà di potenza alla Nietzsche che un patto sociale alla Hobbes.

A fronte di questa desolazione, che fare? Quale politica del futuro?

Il Novecento è il luogo in cui Dio tace, naufraga con l'uomo di fronte al Male assoluto che l'uomo stesso incarna. Nessuna teodicea del passato può giustificare il dio che ha permesso Auschwitz. Giobbe non ottiene riscatto dal dolore e dalla sofferenza, dio non risponde all'appello e non entra neppure in giudizio, non si difende, non può difendersi. Ma a questo punto sovviene l'intuizione di Hans Jonas: quella di un Dio ostaggio dell'uomo, di un Dio che rinuncia alla propria onnipotenza per poter restare tra gli uomini, un Dio debole che accetta la sofferenza ed il rischio per permettere che il mondo sia e continui ad essere e perché l'uomo sia libero. Su questa debolezza di Dio, su questo rovesciamento dell'onnipotenza, e conseguentemente di ogni potenza in impotenza, è forse possibile ricostruire un paradigma laico di salvezza attraverso una assunzione di responsabilità diretta della pratica del bene attraverso un rapporto di fraternità e di corresponsabilità: perché la sopravvivenza del mondo dipende esclusivamente dall'uomo.

Da questa lezione quale nuovo paradigma politico può farsi strada? Anzitutto emerge il bisogno "di un ridimensionamento dell'enfasi sui mezzi di potenza", di una critica radicale al concetto stesso di potenza a favore di altri modelli e di altre logiche di convivenza: logiche di tipo relazionale e cooperativo. Ma questo significa abbandonare la dimensione verticale della politica per passare a pratiche orizzontali di *subpolitica* – come sostiene Ulrich Beck -, che altro non è se non l'organizzazione dal basso e la riconfigurazione sociale di modelli di cittadinanza globale che oltrepassano consapevolmente i limiti e le tecniche violente dell'ordine politico costituito. L'esercizio della reciprocità, della capacità riflessiva di guardare se stessi con gli occhi degli altri, è anche l'educarsi a legami che cercano le ragioni dell'altro, che comprendono la fragilità e insieme rigettano la violenza e l'uso della forza, che si riappropriano della Giustizia quale valore fondante la politica – e non viceversa – e che la riscoprono come Giustizia di riconciliazione e di dialogo.

La politica allora può tornare ad essere, così come sostiene la Arendt, ciò che nasce “tra gli uomini”, l’attivazione di legami che non si pongono al di sopra degli uomini, ma che si instaurano tra di loro, nelle loro esistenze. Una politica “dolce” che ritorni ad essere l’elemento fondativo di una comunità che ha nel momento della sua nascita, del suo venire alla luce, il senso stesso del perseguimento del bene non attraverso l’utilizzo della forza, ma – come direbbe la Weil di “Venezia Salva” e de “La prima radice” e come sosterebbe Pino Trotta – attraverso la bellezza e la poesia e quindi attraverso il bene stesso.

Trascrizione della relazione di Marco Revelli

Ripartire dalla formazione

Poche parole perché credo che il cuore di questa esperienza sia il dialogo e il dibattito, e quindi non vorrei portarvi via molto spazio. Però consentitemi, anzitutto, di ringraziarvi per avermi invitato a condividere questa parte della vostra esperienza, perché davvero io credo che la formazione sia fondamentale, se vogliamo ripartire da un punto archimedeo dal quale, cioè, far leva per cercare di sollevarci. Non ho alcun dubbio; la chiave è assolutamente questa: *una formazione democratica, partecipata, seria, approfondita*. Vi sono, quindi, sinceramente grato di avermi permesso di partecipare a questa esperienza.

L’introduzione è stata molto bella e sintetica. Marica Mereghetti ha fatto una sintesi straordinaria del libro e non voglio, pertanto, dilungarmi troppo; solo qualche osservazione.

Sta morendo la politica?

Il titolo è l’oggetto del libro: la perdita e lo smarrimento della politica. Sì, al centro di questo libro c’è la critica e la crisi della politica, e penso che non sia un’opinione, ma un fatto, che abbiamo tutti di fronte. Crisi della politica evidente per molti aspetti, dai più superficiali ai più profondi. Quanto ai primi non può non colpire l’attuale *mediocrità della leadership*, della classe dirigente, in particolare delle classi di governo. Non parlo dell’Italia: sarebbe, da un verso, troppo facile (come sparare sulla Croce Rossa!) e, dall’altro, troppo desolante. Ma anche se noi allarghiamo l’orizzonte dalla realtà italiana a quella mondiale, ciò che appare è davvero la spaventosa distanza, l’evidente baratro che separa, da un lato, la grandezza delle questioni che dobbiamo affrontare, la loro drammaticità, l’importanza decisiva delle scelte politiche dei prossimi decenni di fronte ai problemi giganteschi che il ‘900 ci ha consegnato e, dall’altro lato, la miseria, la povertà e l’inadeguatezza della leadership globale a cominciare dal cuore del mondo, dal centro dell’impero. Appartiene, in fondo, a quelle spietate ironie della storia il fatto di trovarci una classe dirigente di petrolieri che guida un mondo nel quale proprio il petrolio sta diventando una delle questioni mortali; di assistere a questa singolare capacità della politica di selezionare le classi dirigenti peggiori per affrontare i problemi più gravi. E intorno non ci sono figure molto migliori o di maggior statura.

Prima Bianchi citava Nietzsche e il problema delle oligarchie, e il nuovo mondo che è emerso dal secolo grande e terribile che è stato il ‘900; oligarchie ferree, ma scadenti! Siamo, per certi versi, molto al di là dell’idea della classe politica come classe “eletta”. Oggi non vengono selezionati i migliori ma, spesso, i peggiori.

E’ crisi profonda, strutturale

Detto questo aspetto fenomenico del problema, al cuore poi della crisi della politica io credo che ci sia la rottura di un meccanismo essenziale: *la politica oggi sta venendo meno alla propria vocazione di fondo*, cioè a quella funzione unica, o quanto meno prevalente, che ne costituisce la sua legittimazione. Qual è questa funzione? La politica – da sempre, non solo quella moderna – ha trovato la sua legittimazione nella funzione di rendere possibile la coesistenza e la convivenza tra gli uomini; funzione che è stata tradotta con un’ espressione sgradevole ma vera: produrre l’ordine, che vuol dire permettere, appunto, l’ordinata convivenza tra gli uomini.

La politica è questo; nasce nel momento in cui si interrompe la faida e si sostituisce alla sua logica feroce, belluina, disordinata, incontrollabile quella dell’esercizio di un potere pubblico che garantisce l’ordine per tutti. C’è chi ricorre a un testo biblico, per suggerire che il primo fondatore della politica sarebbe Caino, ma non il Caino fratricida, che uccide Abele, ma il Caino che fonda la

prima città terrena, dopo che Dio ha posto su di lui il proprio marchio dicendo che “nessuno tocchi Caino”; cioè dopo che è stata interrotta la logica della faida e sostituita con l’esercizio di un potere pubblico.

Il venir meno di una missione

Ebbene: oggi la politica sta venendo meno a questa funzione essenziale. Se guardiamo un po’ ovunque, la politica anziché creare intorno a sé un cerchio di neutralizzazione del conflitto, di cessazione o di limitazione del disordine – che sarebbe, appunto, la sua vocazione legittimante – *appare oggi come un motore del disordine*; una macchina che, laddove entra in campo, anziché sedare il conflitto lo aumenta, lo riproduce su scala più allargata; anziché produrre ordine e pace, produce guerra, disordine, violenza, paura, e produce tutto ciò su scala allargata. I casi sono sulle prime pagine dei giornali: dall’Afghanistan, all’Iraq, alla Cecenia. Non ci sono innocenti in questa vicenda; dove la politica entra con i propri scarponi chiodati, in qualche misura, lacera quelle leggere reti che permettevano la convivenza tra gli uomini e libera, scatena il conflitto.

Ci rendiamo conto, così, che ci stiamo confrontando con una crisi della politica che non è solo locale, per così dire; non è solo una crisi della politica italiana. Certo l’Italia è, da sempre, una cartina di tornasole molto sensibile dei processi, soprattutto quelli di crisi; non per niente l’Italia ha sperimentato per prima il fascismo, non appena questo virus incominciava a circolare per l’Europa. Nel bene e nel male, in qualche modo l’Italia misura e registra, in forma molto sensibile, non solo i processi, ma anche i bradisismi e i grandi sconvolgimenti. Dunque, come dicevo, non è solo crisi locale, ma generale della politica; e non è neppure la crisi di un ciclo breve. Non mi sentirei di dire che quella che entra in crisi è la politica che si è definita su scala occidentale, europea, alla metà del ‘900, magari come conseguenza della fine del mondo bipolare. Penso che non siamo di fronte a crisi circoscritte nello spazio e nel tempo, bensì a *una crisi strutturale* di un intero modello della politica, tanto è vero che propongo di risalirne alle radici.

Il modello in crisi ha radici antiche

Queste radici non stanno nell’attuale decennio, e nemmeno nel secolo passato: occorre percorrere 3 o 4 secoli e risalire alle origini di quello che chiamo *il paradigma delle politiche moderne*. E’ questo, io credo, che sta entrando in crisi oggi: quell’idea di politica, quel sistema, quel modello di politica che si era costituito tra il ‘500 ed il ‘600, con epicentro nel ‘600, lungo l’asse che va da Macchiavelli a Hobbes, due grandissimi pensatori; ovviamente sto facendo un’operazione di riduzionismo estremo, un lavoro con l’accetta, perché dovremmo moltiplicare i nomi; ma individuo questi due perché mi sembrano, in qualche misura, costitutivi del nucleo duro del paradigma politico dei moderni; di quell’idea di politica nata dalla crisi dell’antichità classica e, poi, dalla lunga crisi medioevale e che ha governato, in qualche modo, in tutto il lungo percorso dello “stato-nazione”; quel modello di politica che nasce, appunto, con l’origine dello stato-nazione e che governa, nella sua forma pura, tutto il ciclo fino al ‘900 di Weber, in qualche misura.

Quel paradigma ha funzionato, per certi versi; vedremo poi meglio nella discussione. Io non sono un antimodernista, sono convinto che il modello politico della modernità ha portato in sé anche elementi virtuosi, ma oggi è in crisi ed è in crisi nel suo nucleo fondante, nel suo elemento costitutivo e cioè (la metto così, nella forma più brutale possibile) nel rapporto che quel paradigma politico istituiva con la questione del male o, se preferite, nel rapporto che quel paradigma istituiva con il ricorso alla forza e alla violenza. Quel paradigma, come mezzo specifico e qualitativamente, incorporava l’idea della forza, incorporava l’idea della possibilità di usare il male; il male peggiore, per realizzare un bene possibile. Nel modello hobbesiano c’è assolutamente questo. Per Hobbes lo stato di natura – cioè la condizione non politica nella quale sia assente una figura sovrana, un’istituzione, la condizione naturale come condizione pre-politica – è concepito come situazione invivibile, impossibile per gli uomini da vivere. E’ la condizione dominata da *“bellum omnium contra omnia”* (della guerra di tutti contro tutti), per una ragione antropologica; per la natura stessa dell’uomo, perché l’uomo è naturalmente portato non diciamo al male – che sarebbe una categoria metafisica in questo caso – ma al conflitto con gli altri uomini, mosso dalla convinzione di avere un *“ius in omnia”* (un diritto su tutte le cose) e dalla propensione a confliggere con gli altri per appropriarsi della maggior parte possibile delle cose che la sua forza o la sua capacità gli permettono di arraffare, nel convincimento che questo sia un diritto naturale.

Su questa base gli uomini finiranno per configgere all'infinito gli uni con gli altri, rendendo intollerabile la condizione umana perché in questa situazione la paura della morte, la brevità della vita, la barbarie in cui si è immersi è tale da non rendere desiderabile il vivere. Pertanto, essendo gli uomini esseri razionali, si accorderanno tra loro in un patto, di società, per mettersi tutti insieme e tutti insieme trasferire le proprie prerogative naturali a un potere unico, a un sovrano. Tutte le prerogative tranne una; quella che giustifica il patto, e cioè la vita, il diritto a vivere; per sopravvivere alieneranno tutto a cominciare dalla propria forza, e il sovrano, grazie al monopolio della forza che avrà accumulato, sarà in grado di garantire l'ordine.

Giobbe e il mistero del male

E' qui, dicevo, che la modernità incontra, trasforma e perverte il problema del male; ed è qui che entra in campo la lettura biblica del *libro di Giobbe*. Io non sono un biblista, mi occupo di teoria politica, ma credo che il libro di Giobbe (straordinario; il libro per definizione!) sia pieno di indicazioni politiche. La storia di Giobbe la conoscete tutti: c'è un prologo sulla questione del male; in Cielo Dio e Satana discutono tra loro; dibattono sulla santità o meno, sulla giustizia o meno del servitore Giobbe; e in qualche misura fanno una scommessa. Satana provoca Dio sulla certezza della fedeltà di Giobbe; Dio accetta e dice: "va bene mettilo alla prova e disponi di lui; non toccarlo nella vita, ma per il resto disponi di lui e vediamo se è veramente fedele". Incomincia da qui la terribile vicenda di Giobbe: perde tutti gli averi; gli muoiono i figli; si ammala; finisce dolorante, con la pelle spaccata e attraversata dai vermi e dal bruciore, su un letamaio, abbandonato da tutti. Vengono a far visita a Giobbe tre amici, che sono tre teologi – per così dire – in qualche modo e apparentemente anche dei giuristi i quali, nell'apparente tentativo di lenire le sue sofferenze e di sostenerlo, in realtà lo tormentano ulteriormente. Sono i portatori di una visione molto diffusa nella teologia biblica del tempo e anche successiva: l'idea remunerativa del male. Il discorso che fanno è: "se tu subisci un male è perché hai commesso una colpa". L'idea è che, nella vicenda del mondo e degli uomini – tutti insieme o individualmente – ci sia un principio di giustizia che permette di collegare, in rapporto di causa ed effetto, la colpa al male che si sopporta. Invitano Giobbe ad indagare su se stesso per vedere se, per caso, abbia commesso inconsapevolmente una colpa perché altrimenti Dio non lo punirebbe così. Di fronte agli argomenti degli amici il lamento di Giobbe è straordinariamente umano e bellissimo. Giobbe non accetta tutto ciò e sfida Dio, chiamandolo in giudizio, aprendo un contenzioso con Lui. *E' il primo attore di una teodicea*, cioè di una discussione sull'equità di Dio, di un vero e proprio processo a Dio sulla giustizia o ingiustizia del Suo agire e, alla fine, Giobbe ottiene il risultato che Dio si fa presente.

Dio compare in un turbine di tempesta e parla: gli fa balenare di fronte l'infinita grandezza, grandiosità e complessità del creato e comincia ad interpellarlo, rovesciando il rapporto. E' Dio che pone le domande e chiede a Giobbe di rispondere. "Dov'eri tu quando io ho creato tutto questo? Che cosa puoi sapere tu di questo mondo su cui esprimi giudizi, mentre non sai nulla? Dov'eri tu quando ho dato una misura al mondo, quando ho costruito il cielo, le acque, il mare, le terre e gli animali?" Ecco: di fronte al discorso di Dio Giobbe tace, china la testa e si placa. E avviene il rovesciamento, per cui Giobbe ottiene, riottene in qualche modo, tutto quello che aveva perduto e gli amici vengono invitati a pagare pegno, sacrificando un certo numero di montoni.

Qual è il significato per gli antichi del libro di Giobbe e della questione del male? E' un significato importante; è *la dichiarazione del male come mistero*. Le radici del male rimangono per gli uomini misteriose, ricadono tutte intere sulle spalle di Dio, cosicché il libro di Giobbe – che apparentemente è un libro feroce – in realtà è un libro liberatorio. Giobbe dice agli uomini: "Guardate, non siete voi i responsabili del male, è la complessità di un creato di cui Dio è responsabile, ma che noi non possiamo chiamare in causa". Tuttavia il nostro compito è quello di comportarci da giusti anche in un mondo che ci appare ingiusto, di comportarci da uomini anche in un mondo che ci appare bestiale. Ma non pretendiamo, nella complessità del creato, di formulare giudizi.

Il male come risorsa

I moderni non potevano accontentarsi di una giustificazione di questo tipo; la modernità nasce proprio dal bisogno, in qualche modo, di lacerare il velo di mistero che nasconde le cose e di assumersi, tutta intera, la responsabilità di ciò che ci riguarda e quindi, come dire, la teologia del libro di Giobbe, la sua teodicea non può soddisfare i moderni. I moderni hanno bisogno di rompere il velo di mistero che copre il male. E come lo fanno? Con un'operazione, anche questa astuta ma gravida di rischi, che trasforma *il male da mistero a strumento*. Non se ne chiedono più le ragioni,

ma se è utilizzabile. Può essere uno strumento? In alcune opere di Leibniz questo è, in qualche modo, il filo conduttore: il male può diventare oggetto di calcolo, in particolar modo il calcolo di utilità, ed è esattamente quello che fa Hobbes, nel *Leviatano*, che è il suo libro fondamentale, costitutivo del suo modello. Tra l'altro c'è un nesso molto stretto tra il Leviatano di Hobbes ed il libro di Giobbe, perché è esattamente nel libro di Giobbe che compare come figura centrale per decine e decine di versi il Leviatano, biblico; un mostro introdotto proprio dal libro di Giobbe, che compare come l'antagonista di Dio sulla terra; non il demonio, non l'incarnazione del demonio, ma la maggior potenza terrestre capace di sfidare Dio e rispetto al quale Dio mostra la propria potenza dominandolo. Il Leviatano è il mostro biblico che solo Dio può domare, perché non esiste altra potenza sulla terra maggiore del Leviatano.

Hobbes si ispira a questa figura, mettendola al centro della propria riflessione politica; anzi attribuisce allo Stato, inteso come titolare della sovranità e del potere politico, il nome di Leviatano. Non superamento della teologia negativa, ma teologia rovesciata: per quasi ci sia bisogno di una legittimazione sacrale per poter confermare questo potere tendenzialmente benefico del male.

L'idea che attraverso il male – se monopolizzato e controllato – si può produrre il bene dura fino al '900, fino a Max Weber, il quale quando deve definire il potere politico, lo fa in base al suo mezzo specifico che è l'uso legittimo della violenza. Il detentore del potere politico è colui che, unico, può usare legittimamente la violenza per produrre l'ordine.

Vi dicevo che non è solo un modello negativo, scandaloso; è un modello che ha prodotto anche delle positività. Tutta la storia successiva, quella del pensiero e delle pratiche politiche, è un tentativo di addomesticare il Leviatano, di mettergli le briglie, di neutralizzarne gli aspetti selvaggi particolarmente violenti. Il costituzionalismo – che è, appunto, lo sforzo di porre, attraverso la legge, i limiti e le briglie al Leviatano – ha prodotto straordinari risultati. *La democrazia è questo: il tentativo dal basso di imbrigliare il Leviatano a partire dalla capacità di partecipazione e di espressione di tutti i cittadini, il processo di cittadinanza. I diritti, e la modernità come età dei diritti, sarebbero impensabili senza il presidio della forza da parte di uno Stato che è in grado di trasformarli da espressioni verbali in pratiche reali. Quindi non sputiamo su questo modello di politica.*

Le tre ragioni della crisi

Prendiamo però atto che *questo modello non è tecnicamente sopravvissuto* alle sfide del secolo scorso e alle sfide della iper-modernità che stiamo vivendo oggi. Nell'introduzione sono stati molto bene enucleati i tre argomenti che nel libro si portano per dimostrare come quel meccanismo non funzioni più; come quell'idea, che dalla metà del '600 in poi (dal 1651 quando è stato pubblicato il Leviatano di Hobbes) aveva funzionato, oggi sia in crisi; come siano venuti meno alcuni presupposti tecnici che garantivano l'efficacia a cominciare dalla possibilità di monopolizzare la violenza.

a) Un monopolio ormai impossibile: la guerra si privatizza

Come si diceva prima, oggi *la violenza non è più monopolizzata*. Nel mondo globale, ma soprattutto con le tecnologie distruttive attuali, la violenza e i suoi germi non sono più monopolizzabili; se si apre il vaso di Pandora della violenza, questa è destinata a diffondersi incontrollabilmente nel mondo. Beck parla di nuove tecnologie che permettono anche a piccoli gruppi – o addirittura a singoli individui – di utilizzare armi di distruzione di massa (oggi così è, purtroppo); parla, a questo proposito, di *“individualizzazione della guerra”*. Ciò che prima potevano permettersi solo alcuni grandi Stati, o alcune superpotenze, oggi è alla portata non solo dei piccoli Stati, ma anche di esigui gruppi e, addirittura, di singoli individui, che possono dichiarare guerra al resto del mondo e minacciare di produrre distruzioni di portata planetaria. Questo significa che la violenza non è più monopolizzabile nelle mani di un qualche Leviatano con qualche potere sovrano.

b) L'arma atomica: è in pericolo la specie umana

Il secondo aspetto è quello che è stato citato prima, il novum radicale introdotto, a metà del '900, con *Hiroshima e Nagasaki*: l'arma atomica che, per la prima volta nella storia, rende concepibile l'idea che l'umanità possa mettere fine a se stessa, con le proprie stesse mani! Quella che Ernesto Balducci definiva come *“fragilità ontologica”*, quando diceva che la specie umana non è più *“data”*, ma *“scelta”*, in quanto nulla garantisce che gli uomini possano sopravvivere come specie, e non

solo come individui. Non si tratta più soltanto di fragilità creaturale dell'individuo, ma di *fragilità ontologica della specie*. L'incertezza della sua sopravvivenza rende improponibile, in un contesto come questo, l'uso della forza, continuando ad affidarsi alla violenza per garantire il proprio ordine e la propria convivenza.

c) La globalizzazione: scompaiono i confini

Infine, terzo elemento: i Leviatani avevano dei confini, producevano ordine all'interno perché non in grado di spostare il disordine al proprio esterno. Avevano dei contenitori precisi; era possibile stabilire con nettezza ciò che stava dentro e ciò che stava fuori, elemento che con la globalizzazione viene meno. Il *mondo è ormai un unicum*; un solo spazio, certo multiverso nel senso, cioè, che è abitato da identità diverse, anche da temporalità diverse, ma è uno spazio in cui tutto sta dentro. L'abbiamo visto con l'undici settembre: si pensa di esportare il disordine all'esterno e quel disordine esportato ci scoppia nel cuore stesso della nostra civiltà perché, in qualche misura, nulla è più "esterno".

Una discontinuità necessaria: dal potere alla relazione

Ecco: tutto questo richiede un *salto di paradigma, una rottura, una nuova politica, un nuovo inizio, un atto di coraggio*; quello che, alcuni secoli fa, i moderni hanno fatto rompendo con il modello degli antichi, noi dovremmo cercare di farlo oggi rompendo con il paradigma dei moderni, cercando un'altra grammatica, un'altra sintassi, un'altra idea della politica.

Il libro non presume tanto, anche perché l'obiettivo richiede tempi lunghi; probabilmente, il lavoro di un'intera epoca. Io mi limito ad indicare alcune linee, alcuni percorsi, alcuni possibili ingredienti di un nuovo paradigma della politica. Ve ne sintetizzo taluni, allo scopo di alimentare la discussione, non certo per chiudere il discorso.

Svuotare la potenza

Il primo ingrediente, o il primo itinerario di riflessione è stato bene anticipato nella introduzione: ha a che fare col *depotenziamento*. Se il paradigma dei moderni si fondava sul ruolo strategico e salvifico della potenza (applicata alla produzione di ordine, nel presupposto che quanto maggiore è la potenza impiegata tanto maggiore è l'ordine prodotto) ecco, oggi si tratta di decostruire quest'idea e di lavorare al depotenziamento della politica, dal momento che prendiamo consapevolezza che quanta maggiore è la potenza impiegata, tanto maggiore è il disordine prodotto. Il problema è quello di lavorare sulla *critica della potenza e sul depotenziamento*.

C'è una parte del capitolo finale che riflette su questo, ritornando alla teologia e alla figura di Giobbe, per costruire un paragone, un parallelo. L'idea è questa: in sostanza, si tratta di provare a fare sulla politica quello che la teologia novecentesca e tardo-novecentesca ha fatto con l'idea di Dio. In fondo tutta la migliore riflessione teologica novecentesca ha lavorato sul depotenziamento dell'idea di Dio con riferimento, in particolare, alla riflessione su Auschwitz. Io cito un breve saggio di Hans Jonas "L'idea di Dio dopo Auschwitz", ma la letteratura è sterminata su questo. Dopo Auschwitz si è riletto Giobbe e, alla luce di ciò, si è riconsiderata l'idea stessa di Dio, lavorando su quella palese contraddizione che Auschwitz ha determinato: come è possibile che Dio sia contemporaneamente infinitamente buono e infinitamente potente? Se è infinitamente buono e infinitamente potente come ha potuto permettere tutto ciò che è avvenuto? Sono le domande che troviamo in Elie Wiesel – che cita appunto Giobbe – soprattutto il Wiesel della "Notte". Le troviamo, ovviamente, nella riflessione di Hans Jonas e in un'infinità di altri autori; le ritroviamo in persone credenti e non credenti, di cultura laica e di cultura cristiana; ovunque ritorna questo bisogno di una nuova teologia che non si accontenta più delle vecchie risposte, e quasi tutti approdano all'idea di un Dio ferito, di un Dio ostaggio dell'uomo, di un Dio sofferente per i misfatti dell'uomo. La difesa dell'onnipotenza di Dio sembra diventata impossibile!

Dovete leggere quella pièce teatrale straordinaria di Wiesel "Il processo di Shamgorod", dove l'Autore mette in scena un dialogo in una taverna, alla vigilia di un pogrom che incombe, in cui un oste – che ha subito il massacro della propria famiglia – e alcuni attori – capitati lì in una notte particolare (la notte in cui si celebra la rappresentazione religiosa del rovesciamento del mondo) – allestiscono un vero e proprio processo a Dio. A un certo punto compare anche l'avvocato di Dio, l'unico che, nella circostanza, si presta a difendere l'idea dell'onnipotenza di Dio con l'argomento:

“Voi non potete capire” (che, in fondo, è l'argomento di Giobbe). Ebbene: l'Avvocato si rivela essere Satana, prima che la scena si chiuda sul pogrom, che riesplode. Quasi a dire che oggi solo il demonio può difendere l'idea di una onnipotenza assoluta rispetto ai mali del mondo.

Spostare il luogo della politica

Quindi depotenziare: la teologia ha fatto questo; Hans Jonas l'ha fatto; facciamolo anche noi, da laici, nella politica. Quello che la teologia ha fatto sull'idea sacralizzata di Dio, perché non possiamo farlo anche noi sull'idea non sacralizzata di Stato? Immaginiamo una politica non più verticale, ma orizzontale; *una politica* –per dirla con Hannah Arendt – *che non viva più “supra” ma “infra”*, cioè, fra gli uomini e *che invece di produrre comando e obbedienza produca relazioni*; quelle relazioni che il mercato quotidianamente lacera e distrugge. Perché non fare della politica la parte diurna di Penelope, quella che tesse la tela, anche se poi il mercato di notte cerca di disfarla? Una politica che non viva “sopra” gli uomini, ma “tra” gli uomini. Questo dal punto di vista del “dove” collocare la politica, come chiave del depotenziamento.

Praticare la “tecnica” della non violenza

In secondo luogo il discorso degli strumenti e il passaggio dalla violenza alla non violenza, passaggio centrale. Nel libro rimane molto sullo sfondo, però davvero questo tema è comparso tra le pieghe del '900 in forma episodica: c'è stata l'esperienza gandhiana, un momento straordinario di esplosione, ma in Occidente è rimasta confinata ai margini, senza conquistare il centro della scena. Perché non riflettere su un *paradigma della politica che usi come mezzo specifico la non violenza non solo come “valore”, ma anche come “tecnica”*? La non violenza come misura di tecniche efficaci, capaci di produrre risultati; non come pura testimonianza di alcuni santi, ma come pratica costante fatta propria anche dagli Stati: addestramento dei corpi alla intermediazione non violenta, alla mediazione non violenta delle contraddizioni, alla prevenzione non violenta dei conflitti, e così via. Una politica che si alimenti dell'attrezzatura della non violenza, e non più della pratica della potenza e della violenza.

Convertire lo sguardo

E infine – e con questo vorrei concludere – un nuovo modo di guardare, *un nuovo tipo di sguardo*. In fondo, se noi vogliamo trovare la radice scientifica del paradigma dei moderni la troviamo nella fisica newtoniana; la scienza politica è rimasta la più attardata di tutte le scienze; è rimasta ferma alla fisica dei corpi, alla fisica newtoniana; il gioco delle forze, le forze applicate ai risultati, i vettori, e così via. Io credo che dovremo provare a ripartire dall'ottica, dalla tecnica dello sguardo, dal modo di guardare gli altri. E qui c'è un *insegnamento*, straordinario secondo me, di *Ernesto Balducci*, il quale, ragionando sulla figura dell'altro, ha insistito molto sullo sguardo ed ha parlato a lungo anche delle colpe del nostro sguardo e di quanto il nostro sguardo sia stato a lungo colpevole. Lo sguardo degli occidentali nei confronti degli altri, lo sguardo dei colonizzatori nei confronti dei colonizzati. Noi siamo incapaci di vedere gli altri e, soprattutto, siamo incapaci di guardare noi stessi con gli occhi degli altri. Dice Balducci che noi abbiamo insegnato agli altri – ai popoli coloniali, agli abitanti del terzo mondo – a guardare se stessi con i nostri occhi e a vergognarsi di quello che vedevano di sé, secondo la misura dello sviluppo. Ecco, dovremmo imparare la tecnica opposta: guardare noi stessi con gli occhi degli altri e allora, forse, potremmo cominciare quel processo di comprensione dell'altro, di costruzione della relazione con l'altro, a partire dalla *messa in discussione di noi stessi* che è la pre-condizione per una politica non violenta globale.

Verso l'uomo planetario e lo sviluppo “sostenibile”

E' la pre-condizione antropologica per passare dall'uomo delle tribù – di cui parlava Balducci a proposito dell'uomo degli stati nazionali, uomo vecchio, che prepara la sua fine e che, se non fosse separato, preparerebbe anche la fine del mondo – *all'uomo planetario*, cioè all'uomo che è in grado di abitare il nuovo spazio.

Un tale pensiero mi veniva in mente quando si parlava, all'inizio, del declino: questo implica la necessità di rivedere molte nostre categorie, a cominciare appunto dalla categoria dello sviluppo, e dall'idea che lo sviluppo sia la misura del bene e il non sviluppo sia, in assoluto, la misura del male. Dovremmo cominciare a pensare non al declino, ma al *non sviluppo come una possibile risorsa*; non all'accelerazione, ma all'*decelerazione* come modo in cui le nostre società possano

appropriarsi della propria umanità, di una propria capacità di convivenza con il resto del genere umano. A partire proprio dalla consapevolezza che *l'idea di sviluppo, come applicazione dell'idea di potenza, che ha dominato la modernità, sta diventando un'idea incompatibile con gli equilibri globali e anche con l'idea di equità globale*. Sui nostri standard di vita e di esistenza, sui nostri standard di consumo distruttivo non potremo portare tutto il resto del mondo. Se continueremo a praticare stili di questo tipo, li dovremo praticare "contro" il resto del mondo perché gli equilibri ecologici sono incompatibili con questo stile di vita e con questo tipo di sviluppo. Bisognerà cominciare a pensare di *ridurre la nostra distruttività* e quindi anche il nostro grado di sviluppo, in modo tale da renderlo compatibile con la sua distribuzione egualitaria globale.

Anche questo ha a che fare con la politica, con il suo depotenziamento, con la sua orizzontalità e, in fondo, con la non violenza.