



Gianni Ferracuti
La lotta politica

www.ilboleroDiravel.org

«Prova tecnica di spray»
(Scritta murale anonima su fondo
bianco, Pescara 1990)

Yahwèh concede a Caino di far ammenda, ma fissa un prezzo. Gli nega i "frutti della terra" e lo costringe a vagare "ramingo e fuggiasco" nel paese di Nod; "Nod" significa "regione selvaggia" o "deserto": là prima di lui aveva vagato Abele» (Bruce Chatwin, *Le vie dei canti*).

Si può fare un'ipotesi che forse non sarebbe dispiaciuta a Chatwin. Abele è un pastore che vive in movimento e Caino un agricoltore stanziale. Ma Caino fonda la città, la prima città, dopo la condanna divina a vagare nel deserto. Fondatore è l'omicida o il redento che, nel deserto, ha espiato e ritrovato se stesso?

«Città» non indica forse una nuova forma di vita, non segnala una discontinuità rispetto alla condizione, e alla mentalità, dell'agricoltore stanziale? Caino, che ha conosciuto gli abissi dell'anima umana più completamente di Abele -Caino che ha infranto l'armonia tra l'uomo e la natura, scoprendo ciò che il felice Abele forse non sospettava: che l'uomo non è natura-, Caino che ha conosciuto gli spazi dell'agricoltore e quelli dell'allevatore, non avrà forse inventato lo spazio che non c'è, lo spazio umano, lo spazio della città? Dai nomadi ha preso il movimento corale di gruppi e persone, la capacità di vivere in una comunità solidale, e dall'agricoltura l'idea del territorio delimitato e protetto in cui vivere in modo umano, *insieme* a pastori e agricoltori. La città, dunque, come luogo di redenzione dove chi ha conosciuto il peggio dell'essere umano, cerca di immaginare la migliore forma di comunità.

Aristotele pensa che l'uomo sia un animale politico, e si spinge fino a dire che se un uomo non vive in una società, in un consorzio politico, o è un semidio o è una bestia, un abbruttito: la politica è la dimensione normale della vita. Naturalmente, questo non implica l'inesistenza di una sfera privata, non politica, della vita. Sembrerebbe piuttosto che la sfera privata sia ritagliata *all'interno* della dimensione politica, come una zona franca dentro cui l'autorità pubblica si astiene dall'intervenire. Se così è, l'estensione di questa franchigia, la sua configurazione, la sua conservazione, sarebbero un problema politico; forse *il* problema politico per eccellenza. «Idiota» è parola che in Grecia indicava colui che non si occupa della cosa pubblica: benché non sia del tutto onesto come riferimento, il cambio di significato del termine contiene spunti utili per la riflessione.

Riterremo allora intercambiabili le nozioni di «animale politico» e «animale sociale», «vita politica» e «vita sociale»? E la zona franca della vita personale privata è soltanto un vuoto, un'assenza di politica, dipendente tuttavia dalla politica stessa? Messa in questi termini, l'idea non sembra accettabile, per quanto possa trattarsi di un pensiero di Aristotele: ci preoccupa un po' questa dipendenza, che può permettersi di uccidere Socrate con l'accusa ufficiale, e persino democratica, di vilipendio agli dèi: in via di

principio, la subordinazione della libertà privata alla volontà della politica non sembra molto diversa dalla nevrosi difesa dagli integralismi, religiosi o laici che siano.

D'altro canto, Platone sembra pensarla in modo molto diverso. Quando fa derivare l'ordinamento *dello stato* da un patto tra gruppi umani preesistenti e articolati al loro interno, rovescia i termini: è lo stato a derivare e a dipendere dalla convivenza. Certamente, anche nella società, nel gruppo umano, ci sono autorità e potere: nella famiglia patriarcale, uno comanda e gli altri obbediscono. Però non si tratta di un potere *pubblico*. Il potere pubblico, come tale, risulta nelle *Leggi* un ambito all'interno della vita sociale che si è prodotta nella convivenza. In tal caso, la «franchigia dalla politica» non sarebbe una concessione fatta dallo stato, bensì il dato di partenza e la fonte dell'autorità delegata e limitata dello stato. Ma Platone coincide con Aristotele sul fatto che chi non si occupa di politica è un idiota.

Il problema posto dalle due interpretazioni, schematicamente attribuite a Platone e Aristotele, è che entrambe partono dalla constatazione degli stessi fatti, nel senso che non contengono grossolani errori di osservazione che possano smentirle. In fondo, il dato di partenza è unico, ed è l'esistenza di fatto di sfera pubblica e sfera privata in tensione tra loro. L'agire politico, in senso stretto, è quello che articola queste due sfere in vari modi, e storicamente si è visto ora il predominio del pubblico sul privato, ora l'inverso. È questa mutevolezza delle situazioni a porre problemi teorici, perché di fronte a una realtà cambiante abbiamo bisogno di sapere a quali idee attenerci. La situazione di fatto, qualunque essa sia, potrebbe essere un errore di fatto, e questo pone la domanda: che cosa è la politica?

Questa domanda è inevitabilmente inclusa nell'agire politico, la cui forma dipende dalla risposta che ne diamo. Ma in sé, la risposta, anche se vera e indubitabile, non garantisce il successo politico: tanto Platone quanto Aristotele, in fondo, dalla politica attiva rimediano solo sganassoni.

La domanda sulla politica, poi, ne include altre: è possibile elaborare un criterio per discriminare l'agire politico dalla sua corruzione? È possibile negare che tutto sia politica? o affermare che certe azioni sono contro il vivere politico dell'uomo? E queste domande non sono di esclusivo dominio della morale. Porre il problema del rapporto tra politica e morale non significa aver già accettato la soluzione di subordinare la politica alla morale: questa subordinazione è una risposta, ma non l'unica, alla questione. Si potrebbe anche rispondere che la politica è estranea alla morale, oppure che la politica, pur nella sua autonomia, abbia una «sua» moralità, una sua norma o legittimità che non possiamo dedurre dall'antropologia o dalla morale formale, e che anzi non conosceremo mai, finché non avremo risposto in modo chiaro alla domanda: che cosa è la politica?

Partiamo da una definizione provvisoria, ma sufficientemente ampia: nella vita sociale, nella convivenza che si verifica qui ed ora, con le persone che ho intorno, politica è l'interessarsi ai problemi e alla forma che tale convivenza assume di fatto. Oppure alla forma che sarebbe auspicabile. In sostanza, retrocediamo da *qualunque* posizione ideologica alla situazione da cui essa si è prodotta: ogni posizione ideologica è nata dalla domanda sulla politica, da un interesse umano per la forma della convivenza. Prima di

diventare una precisa ideologia, la politica è questo interesse; o in altri termini, una visione ideologica è una risposta al problema politico della convivenza. Questa retrocessione equivale a identificare il fatto sociale con il fatto politico, in due sensi: anzitutto, il fatto sociale è già un'organizzazione della convivenza, e quindi è un fatto politico; inoltre, l'assetto sociale vigente è l'oggetto della riflessione su come organizzare la vita in comune, e quindi è l'oggetto della politica.

Questa identificazione non è una conclusione, ma l'aspetto che a prima vista ci viene presentato dal problema della politica, una volta effettuata la nostra retrocessione. Bisogna vedere se si tratta di un aspetto o di un dato radicale. Cioè occorre vedere se i fatti sociali sono fatti politici o se non siano una realtà più complessa che ha l'aspetto politico come suo ingrediente.

Per brevità, lasciamo perdere l'analisi di fino e andiamo su esempi drastici e casi limite, cercando appunto di far emergere il limite della portata delle nostre affermazioni. La lingua che parliamo è un fatto sociale, è un uso, come lo è il modo in cui ci salutiamo per strada. È un uso vigente, che abbiamo trovato quando siamo nati, e ci si è imposto al di là della nostra volontà, perché per farci capire, dobbiamo chiamare «mamma» la mamma e «birra» la birra. Nessuno mi ha interpellato per sapere se queste denominazioni mi vanno bene: semplicemente, mi danno la birra solo se la chiamo birra.

Questo non esclude la mia capacità di agire sulla lingua e modificarla. Si tratta però di un'azione che incide su un punto dell'immenso corpo linguistico, con una modificazione di dettaglio che, sul breve termine, è quasi impercettibile. Su tempi lunghi, e con un numero enorme di piccole modificazioni, cambia l'intero corpo della lingua, e per questo diciamo che si tratta di un uso, non di una legge di natura.

Un esempio di modificazione di dettaglio è una simpatica espressione che ho sentito di recente: di una ragazza si diceva: «ha un bell'hardware». È un esempio di genialità creativa, nata da una singola persona e ascoltata da altre; se incontrasse il favore degli ascoltatori, sarebbe ripetuta, entrerebbe nell'uso e diventerebbe un elemento stabile e vigente del repertorio linguistico. È quanto è avvenuto a espressioni come: «a un tiro di schioppo».

Ma la lingua non si trasforma nel tempo solo grazie a questo tipo di modificazioni coscienti. Esistono fenomeni linguistici in cui questa creatività consapevole non è rintracciabile. Per es., la dittongazione della -o- in -uo- in sillaba tonica, per cui da «morire» diciamo «muòre», invece di «mòre», e «morite» invece di «muorite». Oltre che inconsapevole e automatico, questo fenomeno è anche costante, al punto che lo si considera una legge o regola (lasciamo da parte se in questo caso il termine «legge» ha lo stesso significato di quando si parla di legge fisica; è ininfluente nell'argomentazione).

Un fenomeno linguistico come la dittongazione è certamente un fatto sociale; ma possiamo star tranquilli che non è un fatto politico, e nessun governo se ne è mai interessato. Ai nostri fini, uno è sufficiente per negare l'identificazione tra fatti politici e fatti sociali, che ci si era presentata di fronte, con la nostra retrocessione. Identificazione assoluta, non c'è.

Convinti? Ma convinti proprio? Io non ne sono convinto affatto, e sarà forse per il condizionamento di ciò che è oggi la politica. Voglio dire che il ragionamento, per carità, mi convince perfettamente (altrimenti non l'avrei scritto), e non mi viene in mente come si possa dare valore politico alla dittongazione, neanche per amor di tesi. Mi convince, ma non mi soddisfa. E se proprio debbo essere sincero, questo ragionamento mi ha fatto venire in mente una battuta, con la quale -dicono- non si fa filosofia, ma forse si esprime bene il nostro vissuto della politica. Cioè, la dittongazione non è un fatto politico, ma se fosse tassabile, lo diventerebbe immediatamente, ovvio. E questa battuta dice molto di più di quello che sembra dire, perché mi ha fatto venire in mente anche un argomento serio: un altro esempio linguistico.

A qualcuno sarà capitato di trovare in vecchi testi la parola italiana «pallacorda». Il mio vecchio Palazzi, sul quale sono seduto perché non arrivo alla tastiera, ne dà una definizione fantastica: «giuoco della palla, su un terreno con limiti segnati e attraversato nel mezzo da una rete, che la palla, lanciata con la racchetta, deve sempre superare; quello che gli inglesi chiamano *lawn-tennis*». Qui, dopo aver speso un attimo di commossa meditazione sul destino di questa palla che «deve *sempre*» superare la rete, quasi una metafora esistenzialista della vita umana, ci ricordiamo che il termine ebbe un po' di fortuna in anni in cui -e qui viene il bello, signori miei- negli anni in cui *era proibito* dire «tennis». Oh bella! e perché era proibito? Perché l'interesse generale dello stato, secondo il governo di allora, esigeva che nella lingua italiana non si introducessero le parole straniere, ed anzi fossero espunte quelle già accolte. Dunque, il nostro amico di *hardware*, in via di principio, sarebbe passibile di sanzione, senza contare che un conto è approcciare una ragazza dicendo *hardware*, e un conto è dire: «ma come sei carrozzata bene!». Il *feeling* non si crea, e lo stoppaggio non funziona.

Ebbene, l'accoglimento di parole straniere è un fatto normale, un fenomeno linguistico e persino una legge, né più né meno della dittongazione: è inutile dilungarsi a dimostrarlo. Il caso di «pallacorda» mostra che un fenomeno linguistico può diventare un fatto politico, perciò è ovvio che lo sarebbe anche la dittongazione, se fosse tassabile. Ma questo ci mostra che era sbagliato chiedersi se i fatti sociali e i fatti politici sono identici: l'identificazione è qualcosa che si produce, e se questo avviene, vuol dire che *può* prodursi. Allora, dobbiamo operare un'ulteriore retrocessione e dire che i fatti sociali *sono suscettibili di diventare* fatti politici, entro certe condizioni. Il problema non è se un fatto umano qualunque sia, o non sia, in se stesso politico; ma è solo se ha, o non ha, o può avere, una *valenza* politica. Rispetto ai fatti sociali, la politica è allora molto più autonoma del previsto. Contemporaneamente, è molto più difficile da isolare e definire. Il modo di salutare per strada ce lo conferma: quando si diceva «pallacorda», si doveva salutare col braccio teso, anziché fare ciao ciao con la manina.

Si noti un particolare rilevante: è ovvio che parlare sia un fatto politico, perché nel parlare si dicono cose che hanno un significato. Così il cristiano, ad es., deve dire se accetta o non accetta il culto all'imperatore romano, cioè deve prendere una posizione politica. Ma la cosa che meno interessa è come lo dice, quali parole sceglie: sarà o non sarà decapitato a seconda di ciò che dice, indipendentemente dal numero di grecismi presenti nella sua espressione. Invece, nel caso di pallacorda non conta affatto il significato del dire: il valore politico è tutto nel modo di dire, nel puro fatto linguistico che differenzia «giochiamo a tennis» da «giochiamo a pallacorda» prescindendo dal fatto che in entrambi i casi si tratta di passare un'ora come imbecilli tirando la palla ad un altro

che evidentemente non la vuole tenere, e servendosi di uno scomodo attrezzo, palesemente inadeguato alla bisogna.

Parlando formalmente, la nostra analisi ha conseguito una prima conquista o acquisizione: che un fatto sia politico, in fondo non dipende dal fatto stesso, ma dal modo in cui *io* valuto il fatto; e lo valuto alla luce di ciò che, autonomamente e prioritariamente, ritengo importante per la convivenza. S'intende: per il modo in cui concepisco io la convivenza. I fatti assumono una valenza politica per il mio situarli in un certo modo di fronte a me. Da qui la domanda: in questa prospettiva, che fine fa la vita personale che, in ogni caso, era stata vista come una zona franca dalla politica? Vediamolo, ma cercando di evitare le pie intenzioni. *È evidente* che ci sono fatti personali nella vita di ogni essere umano, cioè fatti in cui non si gradisce, e non ha senso, l'intromissione del potere pubblico. Ma si tratta di «fatti» o -ahimé- di una «pretesa»?

Qualche tempo fa, in un certo stato degli USA, si proibirono per legge certe pratiche sessuali ritenute illecite anche nel caso in cui i protagonisti fossero marito e moglie consenzienti. La turpe perversione potrebbe essere difficilmente indicata con il linguaggio formale della gente perbene, se non fosse che, trattandosi di pratiche molto antiche, risulta facile la metafora letteraria, nella fattispecie biblica, parlando di quel peccato che meritò il castigo divino a Sodoma. Insomma, il coito anale fu vietato dallo Stato con maiuscola, con tutti i suoi sigilli e, si presume, a seguito di un accurato e approfondito dibattito parlamentare. Ignoro se, per la necessaria documentazione da fornire ai cervelli impegnati nel dibattito, onde potessero conoscere le oscure pratiche di cui si deliberava, sia stato loro mostrato in concreto un esempio del turpe procedimento. O forse si presuppose che detti cervelli dovevano informarsi autonomamente. Fatto sta che dobbiamo astenerci dall'ironia, anche perché quando è troppo facile non c'è gusto (né sembra che la cosa si addica ai testi di filosofia). (D'altro canto, figuriamoci quante potrei dirne oggi, gennaio 1998, a proposito del famoso studio presidenziale della casa bianca, ormai noto come *oral office*). Diciamo che si tratta di un esempio eccelso di intervento dello stato in una zona della vita privata, che più privata non potrebbe essere. Piuttosto, se qualcuno ritiene il coito anale una pratica più sociale che personale, visto che per farlo occorre essere almeno in due, usiamo questo esempio storico per crearne un altro su misura: diciamo che è perfettamente plausibile che le stesse menti pensanti, artefici di cotanto progresso giuridico, potrebbero essere trascinate dall'entusiasmo e proporre la proibizione per legge della masturbazione. Che la proposta passi o no, è cosa che ci piace tenere in sospenso, anche perché non interessa ai fini dell'argomentazione. Se si conviene con me che esisterà al mondo un furbo capace di uscirsene con questa proposta, che sarebbe una proposta politica immediatamente appoggiata dai partiti detti cattolici, si dovrà anche convenire che la masturbazione - fatto privatissimo e solitario- è un possibile tema di discussione politica e dunque possiede una valenza politica. Dunque, qualunque fatto della vita personale può entrare nel novero delle questioni politiche.

Insomma, non è vero che tutto è politico, come si diceva un tempo. Però *tutto* può avere una valenza politica e *diventare* politico; non perché lo sia in sé, ma perché possiamo pretendere che abbia questo valore, e quindi possiamo *darglielo*. Non di tratta

di un *politique d'abord*, perché abbiamo tolto il *d'abord*. Però, non abbiamo più neanche una zona da cui togliere il *politique* e continua a sfuggirci che diamine sia la politica. Ora è evidente che da un certo punto di vista la definizione (greca) della politica come «interesse per la forma della vita sociale», è una scatola vuota. *Prioritariamente*, la politica non può essere questo. Lo sarà magari a seguito di un'altra cosa, ma non come elemento primario e radicale di partenza. Perché se tutto può essere politica, evidentemente tutto *può anche non esserlo*, compreso l'interesse per la forma della convivenza sociale o l'attività legislativa. In questo saggio, ad es., mi interessò della forma della convivenza, ma non sto facendo politica, addirittura non mi sto veramente interessando di politica, ma sto cercando di capire filosoficamente che cosa significa questa parola.

Si può tuttavia obiettare che un minimo di politica esisterà sempre, visto che bisognerà sempre prendere delle decisioni che riguardano la comunità. Ma la mia tesi non è che sia possibile vivere senza prendere decisioni riguardanti la comunità, bensì che è possibile che queste decisioni non abbiano alcuna valenza politica, perché chi le prende non attribuisce loro nessun carattere politico. Nei panni di un governante, *decido io* di *non dare valore politico* a queste decisioni, considerandole, ad es., decisioni tecniche, del tutto sottratte all'interesse per la forma della convivenza. Anzi, magari imposte all'interesse politico in nome di una ragione superiore che impedisce la possibilità della discussione politica.

L'idea *limite* che tutto sia politica (perché può esserlo) ha come contraltare l'idea *limite* che nulla sia politica (perché può non esserlo), ed entrambe si concretizzano in due progetti o programmi realmente proposti: il totalitarismo e la tecnocrazia. Totalitarismo equivale a dire attribuzione allo stato del diritto di intervento senza limiti prefissati; tecnocrazia è intesa come attribuzione alla ragione tecnica del compito di risolvere qualunque problema, indipendentemente da qualunque considerazione non tecnica. Per esempio: il prezzo della benzina ha un enorme valore politico nella prassi corrente di tutti gli stati industrializzati. Orbene, durante la guerra del Golfo, con il più grosso esercito mai messo insieme dispiegato nell'area in cui si trova la maggior quantità di petrolio del mondo, il prezzo della benzina variava per ragioni esclusivamente tecniche, cioè seguendo come di consueto la media settimanale del prezzo di vendita sui mercati.

Un altro esempio di spoliticizzazione è la proposta -fattibile dal punto di vista tecnico- di affidare il rinnovo dei contratti nazionali collettivi non alla trattativa sindacale, ma a parametri oggettivi che determinerebbero in modo automatico gli eventuali aumenti della retribuzione; bisogna ritenere che, in via di ipotesi, determinerebbero in modo automatico anche la possibilità di discutere di un aumento della retribuzione. Evidentemente, il contratto nazionale continuerebbe a riguardare l'assetto della società, ma non avrebbe più alcuna valenza politica.

D'altro canto, la politica consiste spesso nel movimento esattamente contrario di imporsi alla ragione tecnica: il che è evidente nel cosiddetto «prezzo politico». Non sta scritto da nessuna parte che, per andare in treno da Roma a Napoli, io debba pagare un prezzo del biglietto non inferiore al costo reale del servizio, come se le ferrovie dello stato fossero una normale azienda privata: questo lo vorrebbe la ragione tecnica, ma la ragione politica può dirmi che il servizio deve essere sociale, e che è giusto consentire al maggior numero possibile di cittadini l'uso del treno; di conseguenza, che le ferrovie

vadano in deficit è cosa che allo stato non importa, perché considera quel deficit come una spesa sociale e lo copre con i proventi delle tasse.

Guardando lo stesso esempio da un'altra angolatura, è chiaro che sul problema del costo del biglietto ferroviario si delineano due posizioni corrispondenti a due scuole di pensiero opposte. E ciò che le contrappone non è tanto una differente valutazione del servizio pubblico, quanto una diversa concezione della politica: più concretamente, l'una scuola crede che l'agire politico abbia un senso, l'altra scuola mira semplicemente a eliminarlo.

Ciò che impedisce di vedere nella tecnocrazia un enorme tentativo di spolicizzare la vita sociale è il ragionamento sofisticato secondo cui il rifiuto della politica sarebbe a sua volta una posizione politica, così come l'ateismo sarebbe una posizione di metafisica. Di queste posizioni sofisticate è piena la storia della filosofia, e basta ricordare la più divertente: chi dice che tutto è relativo e che non esiste una verità assoluta, non può dare carattere assoluto alla sua affermazione e non può sostenere quindi che tutto sia relativo. Naturalmente si tratta di un ragionamento da bar dello sport, perché la confutazione della frase «tutto è relativo» è possibile solo partendo dalla premessa logica che «tutto è appunto relativo», e dunque la confutazione non confuta, anzi conferma la frase e dimostra che, nel tutto, è relativo anche il valore del ragionamento logico.

Noi cataloghiamo la realtà alla luce delle nostre categorie o concetti previ. Previamente abbiamo fatto la bella pensata secondo cui la politica è la gestione della vita pubblica, e di conseguenza ci risulta che anche la tecnocrazia ha un valore politico. Ma il tecnocrate è partito da un'altra premessa, da altri concetti previ, che possono riassumersi nel seguente programma: io voglio tentare una gestione della vita pubblica che non sia politica, cioè voglio realizzare la vita pubblica senza politica, cioè voglio imporre alla ragione politica (a qualunque ragione politica) una ragione diversa, che non è semplicemente la mia ragione individuale. Il tecnocrate non è affatto uno che ha deciso di seguire il suo arbitrio contro quello dei politicanti, ma uno che dà valore ad un'altra legge astratta che si contrappone alle regole della discussione politica. Non è che a lui piaccia far pagare il servizio pubblico al valore economico reale; piuttosto, non concepisce che si possa discutere questo punto, che si possa farne oggetto di una valutazione politica.

Vorrei riportare un esempio personale che ho trovato particolarmente illuminante. Mi è capitato una volta di sentire un industriale che criticava le leggi vigenti in materia di collocamento obbligatorio, e giustificava la sua inadempienza circa l'assunzione di invalidi e altre categorie protette, imposta dalla legge, col fatto *tecnico* che la sua azienda non poteva permettersela. E non poteva permettersela perché questa assunzione era antieconomica, era in contrasto con le «leggi» dell'economia, cioè con gli atti che bisogna obbligatoriamente fare per non mandare l'azienda in rovina. Ora, posso garantire che questa non era un'argomentazione di comodo: era tecnicamente ineccepibile, e proveniva da una persona sinceramente dispiaciuta e sensibile alla gravità del problema, disposta persino a sacrificarsi per contribuire a gestirlo. Questo industriale credeva in quello che diceva, riteneva il collocamento obbligatorio una soluzione pessima a un

problema reale, ed era addirittura disposto a pagare di tasca sua, come contributo o diciamo come beneficenza, un costo pari a quello dell'assunzione di un invalido, purché la sua azienda fosse scaricata dal problema, purché insomma non fosse un costo aziendale. Vale a dire che non ne faceva una questione di soldi, ma una questione di tecnica economica. Detto in altri termini: riteneva che l'organizzazione dell'azienda e del lavoro non fossero un problema politico.

In generale, quasi tutte le posizioni della classe padronale (e mi si passi questa vecchia espressione, per pura comodità) hanno questo carattere, e sono inizialmente tecniche: mirano a sottrarre l'attività economica alla politica. A mio parere personale è stato un errore della sinistra pensare che le posizioni padronali fossero primariamente politiche e ideologicamente motivate. Mi sembra piuttosto che il «padrone» *arriva* ad una posizione politica, perché deve imporre il suo ragionamento contro una visione politica del rapporto di lavoro, che gli sembra tecnicamente folle. Di per sé, i ragionamenti delle associazioni datoriali sono inizialmente pura tecnica: data una realtà (l'azienda) e un problema (farla funzionare con profitto), la soluzione è sempre tecnica; siccome questa soluzione incontra un'opposizione politica, allora scende anch'essa nel piano politico e diventa una sorta di costitutiva *politica-contro*. Ecco dunque i due punti estremi: volontà che qualcosa sia politico e volontà che non lo sia.

Personalmente ritengo che tanto il «tutto politica» quanto il «niente politica» siano utopie. Ma le utopie influiscono sulla vita concreta, anche se oggi è venuto di moda rinunciare all'utopia. L'utopia, quando si sa che è utopica, che è uno schema ideale, serve come criterio di misura, come il metro. La mia utopia politica è una sorta di paradiso terrestre che non si realizzerà mai. Ma in questo paradiso non c'è lo schiavismo e gli uomini sono tutti uguali: questo mi chiarisce che, in una situazione concreta come il razzismo della società attuale, ho già una posizione. Che in generale e utopicamente io voglia o non voglia la politica, determina la mia posizione concreta in ogni tema della vita sociale, cioè determina quale delle possibili reazioni o comportamenti adotterò, scartando gli altri o combattendoli. Sempre si vive a partire da un'utopia, anche senza volerlo; il nostro stesso progetto vitale, l'idea di chi vogliamo essere o diventare, è formalmente utopico. Così, lo scontro tra il tutto politica e il niente politica, posizioni estreme e utopiche, è reale e illumina il nostro problema. Anche se si tratta di una luce abbastanza sinistra.

Prima si diceva che la politica non può essere definita «prioritariamente» come interesse per il modo di organizzare la convivenza, perché questa definizione è una scatola vuota. Ora comprendiamo perché è vuota e qual è il punto chiave: il tutto e il niente. Ovvero, il primo fatto politico, il fatto che in fondo crea la politica, è la decisione di come riempire la scatola. Tutto è o non è politica a seconda di ciò che stabiliamo di considerare politico. In parole più chiare: la politica è «prioritariamente» la decisione sui limiti della politica, la fissazione dei limiti e delle forme entro cui deve mantenersi l'esercizio del potere. E proprio perché esistono questi limiti accettati, tale potere è un potere pubblico. Tizio e Caio intravedono che comportandosi in un certo modo, di comune accordo, possono ottenere entrambi una serie di benefici. La cosa richiede che ciascuno faccia delle rinunce, ma ne vale la pena: è l'invenzione dello spazio urbano nella vita, la trasformazione della mera convivenza in una convivenza sociale. Questa invenzione è in

realtà il processo nel quale si concorda un regolamento: questo *concordare* è la politica. L'errore consiste nel pensare la politica come un oggetto, e quindi come una cosa definibile, misurabile, mentre invece si tratta di un agire. E c'è un altro errore, nel pensare che si possa concordare tutto e che lo si concordi una volta per sempre.

La politica è una decisione, non una definizione, un'azione e non un ambito previo. Questa azione produce anzi un ambito, al cui interno si svolge un'ulteriore attività, che è politica, in senso secondario e derivato: fare una legge o chiederla non è la stessa cosa che fare una costituzione. Una richiesta di referendum è legittima o illegittima a seconda di ciò che la costituzione dice: in Italia il referendum propositivo non si può fare. Una richiesta di referendum inammissibile sul piano della legittimità costituzionale riceve la sua carica politica dalla volontà dei proponenti. Invece una richiesta ammissibile gode di un valore politico e di una legittimità già sanciti dalla costituzione. In questo secondo caso l'atto non è mai pensabile come politico in sé. È politico perché lo si vuole, lo si vede come atto politico. Ma tutto potrebbe essere politico se non fosse stato stabilito il limite della politica; e tutto potrebbe essere inammissibile, per ragioni tecniche, se non fossero stati prefissati i diritti previ ad ogni ragionamento contingente. Fissare il limite e sancire i diritti sono lo stesso, unico atto, o processo storico, con cui si stabilisce «cosa è» la politica. La politica è oggi fuori da certi ambiti della vita personale, perché ieri ne è stata cacciata, o non è riuscita a entrare, mentre si occupa di certi affari sociali, perché ieri si è convenuto di assegnare valenza politica a questi affari. Ma questo sistema di sbarramento e di vie libere non è definitivo né immobile: la politica potrà entrare domani in quei luoghi da cui oggi è tenuta fuori, e viceversa, può essere cacciata da dove oggi si trova insediata. Il problema della delimitazione della politica è il problema politico quotidiano: cambiare una costituzione, alla fin fine, è solo questione di rapporti di forza.

Ogni delimitazione della politica è un punto intermedio tra il tutto politico e il niente politico. Inizialmente è un'idea, un progetto, insomma una concezione personale che non deve essere necessariamente seguita; ognuno, anzi, è libero di scegliersene un'altra che gli piace di più. Tizio ritiene che la determinazione del salario non debba essere un fatto politico e che non debba essere oggetto di trattativa; Caio, che fa l'operaio, non ha alcuna intenzione di lasciargli ogni potere decisionale su un fatto così importante della sua vita: si fa l'azienda solo se Tizio e Caio si accordano.

Accordarsi è parola che va intesa in un senso del tutto neutro. Non significa necessariamente che si fa una bella discussione, e via con quattro chiacchiere e un bicchiere di quello buono: può darsi che Caio stia morendo di fame e accetti uno stipendio che appena appena gli dà da mangiare; può darsi che Tizio abbia una fretta boia e gli conceda tutto, perché tanto ci guadagna comunque di più, e può darsi chissà che altra cosa: si fa l'azienda, ovvero esistono regole vigenti. Accordo è il puro fatto che si stabilisce la regola e che la regola è attualmente vigente, sia che accontenti, o che scontenti, o che al limite non sia un accordo onesto. Nella normalità storica, l'accordo è stabile, cioè non è turbato da continui disordini, quando si tratta di un onesto compromesso, e le parti sono arrivate alla conclusione che, relativamente alle circostanze, le regole sono soddisfacenti. Un esempio è il nostro Statuto dei lavoratori, che non ha dato cattiva prova di sé. Poi la realtà cambia, e invece i testi no: questo è un altro aspetto della faccenda.

Nell'accordarsi, è probabile che ognuno sia disposto a sacrificare qualcosa alla ragione politica, cioè a questa ragione comune che si tratta di inventare. Diciamo che è disposto a concedere un certo spazio che gli sembra giusto dare, riservando per sé come non politico, e quindi privato e tutelato proprio dalle istituzioni politiche, un altro spazio, nel quale vuol fare ciò che gli pare. È chiaro che questa visione si traduce in una *pressione* sulla società o sulla convivenza: quanto meno, premo per convincere gli altri della bontà della mia visione. Contemporaneamente, resisto ad altre visioni, negandomi a concedere pezzi dell'ideale territorio che vorrei fosse sottratto allo stato o ad altre istanze diverse. Ognuno, insomma, chiede un potere pubblico che intervenga in certe circostanze, e si oppone a che intervenga in altre. Siccome ognuno preme sul corpo sociale, si verifica che non tutte le pressioni vanno verso la stessa direzione; piuttosto, le pressioni che, tra le tante, vanno verso la stessa direzione, tendono a formare una pressione unica. Nel corpo sociale agiscono sempre alcune pressioni divergenti, ciascuna delle quali è la somma di pressioni individuali. Dunque, una pressione sociale è una realtà composta; i componenti sono singole persone che vogliono più o meno la stessa cosa, e hanno ciascuno una propria forza, che si somma alle altre convergenti. Ne derivano due risultati:

1) Ciò che chiamiamo «lo stato» (le istituzioni) è il punto di equilibrio raggiunto, qualunque ne sia il motivo, in un certo frangente storico, tra tutte le forze sociali, ovvero le pressioni esercitate sul corpo sociale, sull'insieme della convivenza. Se questo equilibrio si raggiunge, allora si formano le istituzioni, se no, non c'è assetto istituzionale, come era fino a poco fa in Libano, e come è accaduto in Jugoslavia con la distruzione dello stato unitario. Oppure, si impedisce semplicemente lo svolgersi della trattativa, come accade nei regimi dittatoriali. In altri termini, lo stato come istituzioni presuppone lo «stato della società»: in questo caso, la parola «stato» è semplicemente il participio passato del verbo «stare», il modo in cui nella società «stanno» in equilibrio le varie pressioni.

2) Questo stato della situazione è un equilibrio, ma anche un compromesso. Come si diceva, può darsi che il potere politico occupi un'area da cui ritengo giusto tirarlo fuori, e può darsi che sia assente da un altro luogo in cui vorrei farlo entrare. Può darsi che esistano grosse discrepanze tra lo stato della situazione e la mia idea ottimale, e può darsi che la divergenza sia minima. In ogni caso, agisco e di fatto premo per modificare la situazione in modo che si avvicini all'idea che ho della sua configurazione ottimale. Questa pressione può concretizzarsi in azioni legali o illegali. Ogni stato che sia davvero di diritto include le norme che consentono di modificarne l'assetto e la prassi da seguire legittimamente. Ciò significa che la pressione sulla società implica sempre una valutazione morale, anche se ora accantoniamo questo aspetto. Si noti che può esistere anche una pressione mirante a non cambiare lo stato attuale, laddove si ritiene che esso vada bene. Ma si noti anche che per conservare lo stato attuale, ritenuto positivo, è comunque necessario agire, o almeno «vigilare», come si diceva una volta, usando una parola buffa ma espressiva. Infatti, se io apprezzo la situazione vigente, ma non agisco e non vigilo, automaticamente sto lasciando mano libera a tutte le pressioni che non accettano lo stato attuale e agiscono per cambiarlo: astenersi dall'agire, o dal vigilare (cioè esser pronti ad agire non appena sia il caso) equivale allora a rimuovere gli ostacoli che l'avversario dovrebbe affrontare. In termini formali, la scelta di non agire non comporta affatto che la situazione rimanga come è; perciò, in via di principio, il

raggiungimento dello «stato» non significa la fine dell'agire politico. È chiaro che anche nell'azione conservativa del sistema si presenta il problema di scegliere tra mezzi leciti e illeciti, cioè la questione morale. Come dicevo, non la tratto ora, ma una sola cosa mi preme far notare. Quando l'azione, diciamo così, sovversiva ricorre all'illegalità, la struttura dello stato non cambia. Invece, quando all'illegalità ricorrono coloro che vogliono conservare lo stato così come è, è possibile che questo stesso ricorso all'illegalità cambi la natura dello stato, cioè che conduca ad un esito completamente diverso da quello atteso. Uno stato di diritto che si difenda illegalmente, cessa di essere uno stato di diritto.

Insomma, l'assetto istituzionale vigente non è mai, per la sua stessa realtà, uno stato inerte e definitivo: è invece un equilibrio costitutivamente precario e modificabile. Se si vuole usare la metafora del contratto sociale, come momento fondativo dello stato, bisogna assolutamente precisare che questo contratto viene sottoposto a revisione ogni giorno, e che include di fatto la possibilità di rescissione. A ben vedere, è dunque un contratto singolare, nel senso che lo stato non si fonda su un contratto già fatto *in illo tempore*, e una volta per tutte, ma si fonda sulla contrattazione continua e quotidiana, sul contrattare. Non solo la politica è prioritariamente delimitazione della politica, ma in più si tratta di una delimitazione intimamente precaria.

In sintesi, la politica è essenzialmente *lotta politica*, e ciò che raggruppa gli uomini in «parti» nella lotta è un ideario che potremmo definire così: la mia concezione dell'articolazione tra bene privato e bene pubblico. Si tratta di due termini che sono eterogenei solo in parte, perché il bene privato è una realtà concreta e, all'apparenza, naturale, mentre il bene pubblico è una pura creazione umana, l'invenzione di qualcosa che in un certo senso non esiste in natura, la concezione di uno spazio di vita nuovo. Vedremo che questa contrapposizione è apparente. Intanto, i due termini uniti insieme significano: la mia concezione della vita sociale, la concezione che ognuno ha della vita sociale. È questa a determinare le posizioni e le alleanze: determina ciò che ritengo politico e il criterio in base al quale do o non do valenza politica alle cose.

La convivenza non è necessariamente uno scontro armato, e se lo è, non lo è per sempre. Formalmente, è la fase in cui si producono usi, forme stabili nella relazione interpersonale, cioè si produce società. Il verbo produrre, in questo contesto, indica un'azione umana che, in senso proprio e rigoroso, è *la politica*. L'azione politica non è un generico «interesse» per la forma della convivenza: detto con formula meno neutra, è *formazione* della convivenza. Questa formazione avviene sempre di contro ad altre forze che vogliono un assetto diverso, e in concomitanza con quanti hanno concordato alcuni punti da sostenere in comune: la società non è mai qualcosa che si produce spontaneamente, benché possa prodursi pacificamente e tramite l'assenso e il consenso a comportamenti, usi, schemi di vita ritenuti positivi e validi. E ovviamente, l'azione formativa non cessa né può cessare una volta ottenuto un certo assetto -una società- più o meno conforme alle aspettative: ogni assetto sociale è costitutivamente precario.

Alla base della società, oggi come sempre, c'è un conflitto di interessi, insieme a una convergenza di interessi. Dove il termine «interesse» non allude soltanto a una realtà economica, ma a qualunque cosa i membri della comunità ritengano interessante per

loro. Non c'è solo conflitto, perché in questo caso non si avrebbe società; ma non c'è assenza di conflitto, perché in questo caso non ci sarebbe vita. C'è un intreccio di conflitto e di convergenza, in proporzioni variabili nel tempo. La formazione della società è l'agire con cui cerco di realizzare un assetto sociale conforme a uno schema ideale, a un progetto, o semplicemente a una aspettativa, a un auspicio; il che include due aspetti: da una parte, ci sarà sempre uno sfalsamento tra la realtà di fatto e la teoria o modello; dall'altra, la realtà di fatto, anche se rappresenta un assetto accettabile, non resta inerte nella storia, ma può cambiare, sotto l'azione di altri che magari vogliono un altro assetto. Perciò, l'azione formativa della società, in via di principio, non ha mai fine, non ha un termine formale, ma piuttosto è formalmente uno star formando la società, ininterrottamente.

In quanto conforme a un piano o progetto o aspettativa, l'agire politico nasce da una fantasia assoluta, cioè dall'*invenzione* di un possibile tipo di convivenza, nella quale la presenza dell'altro non è per me un pericolo o una fonte di timore, ma risulta invece vantaggiosa. Ciò che dà a questa invenzione il carattere di società, e non di puro dominio sull'altro (dominio che egoisticamente sarebbe ancor più «vantaggioso») è la reciprocità: la condizione per cui l'altro può essermi di vantaggio è che anche io sia di vantaggio a lui. Da qui la trattativa e l'accordo che, appunto, non è l'eliminazione del conflitto, ma è un parziale compromesso, sempre precario, reso possibile dal fatto che il confliggere è stato mantenuto dentro l'alveo di uno scontro civile, legale, rispettoso del «regolamento» o delle «regole del gioco». La società non può abolire il conflitto o la trattativa, ma lo colloca dentro una regola: ed è in primo luogo definizione della regola, del modo civile e legale di condurre la conflittualità. La società non è una comunità di santi; non lo è *purtroppo* e nonostante ogni nostro pio desiderio. Per questo non può che iniziare dalla definizione delle regole del gioco. Il che significa più o meno: io e te ci riconosciamo reciprocamente il diritto ad avere interessi diversi e a perseguirli esercitando pressioni divergenti, contrastanti, «purché» il modo di esercitare tali pressioni sia quello stabilito: anziché farti tagliare la gola nel sonno, ricorro alle vie legali, ecc. Su questa base sono possibili anche felici momenti in cui la conflittualità si riduce al minimo, e quasi passa inavvertita: è il buon governo. Ma è anche possibile che un bel giorno ci si trovi con i rapporti di forza mutati, e che venga imposto un cambiamento nelle regole del gioco...

Se ora tiriamo le somme da quanto si è detto, abbiamo una conclusione un po' sorprendente. Non c'è identificazione tra fatto politico e fatto sociale, non perché la politica sia (come sembrava all'inizio) un ambito ritagliato all'interno della società, ma piuttosto perché la società è un ambito costruito dalla politica: la società è quello spazio di vita personale nella convivenza, che è stato creato, reso possibile, e conservato dall'agire politico reale. L'agire politico non crea solo l'ambito del pubblico: definendo il limite della politica e l'articolazione tra pubblico e privato, *definisce anche* il privato civile; cioè crea le regole della vita sociale, che sono contemporaneamente le regole della zona franca di vita personale. È quanto avviene di fatto.

Da qui deriva un corollario che sembra paradossale, ma non lo è: in una situazione di convivenza non regolata da leggi civili vigenti, ovvero fuori dal consorzio sociale, *non esiste vita privata*. E sembra paradossale, perché l'assenza di società parrebbe la situazione per eccellenza in cui l'uomo vive da solo. Ma paradossale non è.

Vivere da soli è scomodo. Anche la semplice convivenza lo è: la mancanza di regole vigenti rende insicura la mia esistenza personale. Invece la certezza (relativa) delle regole mi dà un ambito di vita personale dentro la società, e un ambito di vita sociale dentro la mia esistenza. Il fatto sociale non è politico, perché presuppone la politica come attività che gli permette di manifestarsi. Perciò «può» avere valore politico. Neppure la vita privata è politica, ma non esisterebbe senza la politica. Può avere un'estensione più o meno ampia, ma questo dipende dai risultati dell'agire politico. «Dipende»: appunto.

Vediamo meglio in che senso dalla politica hanno origine la dimensione sociale e quella privata della nostra vita. Forse è difficile capirlo ricorrendo alla nostra esperienza quotidiana: viviamo dentro un assetto sociale definito e ritenuto sufficientemente stabile, e le categorie «vita sociale» e «vita privata» dovrebbero essere nozioni chiare e ben differenziate. La politica, per noi, è soprattutto la conservazione o la modificazione di questi due ambiti, già esistenti. Accantoniamo le considerazioni sul fatto che questo è un modo sbagliato di rapportarsi alla politica: è il modo più comune. Si pongono, e magari si risolvono, questioni singole all'interno dell'assetto sociale, e questo assetto sembra una realtà immemorabile, qualcosa che sta lì, che è naturale stia lì, e non viene messo in discussione: qualcosa che quasi cessa di avere rilevanza politica... Tuttavia, anche dentro la nostra situazione dovrebbe essere evidente che un cambiamento nell'estensione della sfera pubblica si ripercuote immediatamente nell'estensione della sfera privata, e viceversa. Con un'analogia, potremmo pensare ad un cerchio diviso in due semicerchi da una linea: spostando la linea, una parte del cerchio aumenta di superficie e l'altra diminuisce. Forse l'analogia si precisa dicendo che una parte del cerchio aumenta a spese dell'altra. È però evidente che radicalmente la politica consiste nel tracciare il cerchio con la sua interna linea divisoria. È questo appunto che crea due spazi dentro il cerchio.

Ora, supponendo certe conoscenze storiche, e senza far mostra inutile di poderose bibliografie, cerchiamo di costruire un modello immaginativo di come si traccia questo cerchio, con la sua linea divisoria, in uno spazio bianco e vuoto. Guardiamo, cioè, le epoche in cui non c'è un assetto sociale vigente e stabile.

In una situazione priva di leggi vigenti, ci sono certamente delle persone, ma non c'è una vera e propria vita personale. Anzi, c'è piuttosto l'impossibilità di una vita personale vera e propria, la presenza di ostacoli forse insormontabili al suo sviluppo. Si guardi il caos tra la fine del mondo romano e la stabilizzazione sociale medievale. E si guardi il puro fatto della vigenza e della stabilità, senza entrare minimamente nella valutazione etica delle leggi in questione. La società si è disgregata, e un contadino, poniamo, di Pontevalleceppi, nella campagna umbra, non gode più dei vantaggi connessi al precedente status di cittadino romano. Roma, ciò che Roma rappresenta giuridicamente, non esiste più; l'autorità di nome non ha alcun potere di fatto. Se questo contadino ha un diritto da far valere, non può, come San Paolo, dirsi orgogliosamente cittadino romano,

e per questo solo fatto evocare il rispetto del diritto. Il brigante che gli ruba le pecore si mette a ridere.

Ora, è evidente che questo contadino ha una sua vita personale: decide se sposarsi, se andare a vivere in un altro posto, se mangiarsi il maiale prima che glielo rubino... se credere o non credere in Dio, ecc. Ma paragoniamo questa situazione con quella di chi viva veramente sotto il regime vigente della legislazione romana, nei suoi momenti migliori, e vediamo che la vita personale del contadino umbro si è molto impoverita, per l'enorme numero di cose che *non può* realmente fare. Mi pare che emergano due differenze importanti:

1) Le cose che può ora fare nella sua vita personale sono molto ridotte; non può realmente andare al mercato a vendere i pomodori, perché il viaggio è lungo e pericoloso (assenza di ordine *pubblico*), o magari perché non c'è più il mercato! Di conseguenza non ha i soldi per spassarsela con un'allegra donnina che non vuole essere pagata in natura (assenza di rapporti commerciali).

2) Le cose che può fare ora, certamente, poteva farle anche prima; però è cambiato il contesto in cui opera: non alleva pecore perché questo mestiere ha una tutela giuridica, protetta dall'apparato di magistratura e polizia di uno stato; piuttosto le alleva a suo rischio e pericolo, sperando di riuscire a difendere i suoi beni dalle razzie, cioè sperando in Dio, o poco meno. Il che significa che la sua vita personale, di fatto, è un'ipotesi, una pretesa, inevitabile ma non garantita.

Supponiamo che io sia un commerciante che si reca ad aprire il suo negozio: è chiaro che corro certi rischi (rapine, insolvenze, ecc.), ma è anche chiaro che l'assetto sociale attuale mi rende accettabili questi rischi: assicurazioni, factoring, magistratura, ecc. Vediamo ora come il rischio aumenta se, senza che cambi io, cambia il contorno. Non ci sono più leggi vigenti, apparato di sicurezza, certezza del diritto, stabilità... Se entra un ladro, non c'è polizia. Se mi ammalo, non c'è previdenza sociale. Ciò che accumulo è terra di conquista, e debbo difenderla da solo... In queste condizioni, arrivare alla fine della giornata è pericoloso, e in fondo non c'è mai una fine della giornata, senza banche dove depositare gli incassi... Vivo in un continuo allerta, il che mi impedisce di vivere in altri modi. Questi altri modi in cui non posso vivere sono ciò che mi manca di «vita personale» in una situazione in cui non c'è assetto sociale vigente. Perciò la vita personale è ridotta al minimo, e mancano le condizioni per programmare il futuro. Più ancora, estremizzando l'esempio, fuori dal contesto sociale il nostro uomo deve provvedere da solo a *tutte* le sue necessità: coltivarsi l'orto, allevare animali, farsi da sarto, da muratore, da poliziotto... Tutti questi «fare» gli sono imposti dalle circostanze e consumano il suo tempo. Non sono cose che fa per libera scelta: anzi, magari ne farebbe a meno e vorrebbe avere tempo per dedicarsi alla lettura di Orazio. Sono atti imposti, e dunque, formalmente, non sono atti della sua vita personale, non sono autentici. Semplicemente: ha poche possibilità di scelta e non ha tempo. Se vita personale è la possibilità di scegliere gli atti in cui concretizzare la vita, i comportamenti con cui consumare il proprio tempo, allora quando non c'è possibilità di scelta avremo un *uomo singolo* e non una vera vita personale.

Dunque, fuori dalla vita sociale ci sono persone concrete, ma non c'è uno spazio stabile e sufficiente di vita personale libera; esistono solo frammenti strappati alle necessità

urgenti della vita quotidiana. La condizione umana è tanto più inautentica, quanto più il tempo di vita è assorbito dalla lotta contro la precarietà. E proprio per ovviare a questa inautenticità si giunge ad immaginare lo spazio politico, lo spazio ideale non esistente in natura, lo spazio della «città». In una situazione di convivenza «regolata» (non importa ora quali siano le regole) tutto cambia. La regola «mi libera» un certo spazio di vita personale, un tempo concreto in cui decido liberamente, perché è sottratto alle urgenze quotidiane. Mi libera il tempo che perdevi per produrre ciò che ora compro, grazie al fatto che non ho difficoltà a vendere i pomodori del mio campo. Con i soldi che ricavo, compro un vestito, anziché farlo io, e questo mi libera tempo. Per occupare questo tempo, a sua volta, la vita sociale vigente mi offre molte alternative che prima non erano possibili.

A me non piace molto l'immagine del contratto sociale. Non è il pensiero di Hobbes che voglio criticare, ma l'idea stessa di contratto sociale. È una metafora fuorviante. In assenza di uno stabile consorzio sociale è pericoloso recarsi da Assisi a Viterbo. Bene: non è che ci mettiamo d'accordo in quattro e stabiliamo delle regole, e delle deleghe di potere, che ci permettano di andare; che noi si faccia questo è del tutto risibile, se poi non abbiamo il potere per imporre la reale sicurezza del viaggio contro i banditi, ai quali l'insicurezza va perfettamente bene. Come dicevo, il mettersi d'accordo è semmai l'atto finale, che avviene quando già si va a Viterbo e bisogna regolare il traffico. Ma si va a Viterbo prima del contratto sociale, perché prendo una dozzina di rudi figuri e faccio un repulisti: apro la strada, costi quel che costi; e poi la tengo aperta. La libertà di movimento in un'area geografica è decisa da una pressione esercitata sulla convivenza caotica, e più forte delle pressioni contrarie. Ci tengo in modo particolare a chiarire che -al di là di ogni esempio contingente- il termine «pressione» non allude necessariamente a un'azione violenta. Tuttavia, fa riferimento a una forza.

Un accordo tra impotenti non ha senso né effetti, a parte la produzione di un proclama o la firma di una petizione. L'accordo presuppone soggetti che possano fare alcune cose, ma non possono farne altre. Se potessi fare tutto, perché accordarmi? Ma non posso; anzi, mi servono cose che possiamo fare solo insieme; e ciò che ci serve è: vivere una vita personale. Per questo, per vivere una vita personale, cerchiamo di accordarci. Non è necessaria la guerra. Forse non è mai stato un vero problema andare da Assisi a Viterbo, e allora per questo solo fatto, perché si andava, si sono prodotte relazioni, quindi usi e costumi, e alla fine leggi e istituzioni, senza l'intervento dei bravi. Ma anche in questo caso si è trattato di una pressione esercitata su una convivenza. Una formazione della convivenza. La convivenza è lo stadio da cui e in cui si producono le regole: resta indeterminato il come. Ecco perché non esiste realmente un contratto sociale. L'idea di contratto è statica, mentre la società è dinamica. L'idea di contratto indica un fatto concluso, mentre la società continua a contrattare oggi e continuerà domani, con le generazioni future.

La regola sociale deriva dall'agire delle persone, e quindi dal loro sentire: un sentire, anche morale, estetico, o di qualunque altro tipo, che non è escluso nel processo di formazione della società ma anzi contribuisce a darle forma e cultura. Invece, nel contratto tutto è intellettualmente discutibile, e il sentire stesso viene posto sul tappeto: in via di principio si contratterebbero le libertà religiose, che dovrebbero essere concesse

in cambio di altre concessioni; ma questo non è mai accaduto da nessuna parte. La dignità della persona, la sua libertà, si possono negare, e di fatto il mondo antico le ha negate, ma non si possono fare oggetto di contrattazione. Il mondo non è stato sempre dominato da una mentalità borghese. Ciò che realmente dà forma alla società non è una contrattazione, ma il venire alla luce, nel comportamento, di ciò che l'uomo sente: di ciò su cui si consente. E quando c'è un consenso vigente per tutte le parti, allora queste possono contrattare i dettagli. Non è solo la ragione economica che spinge ad aprire, rendere percorribile e sicura, la via da Assisi a Viterbo.

L'assenza di leggi viene trasformata in società dall'interesse personale, cioè dal profondo bisogno di vivere la propria vita personale. Senza regole, questo non sarebbe possibile per la precarietà dell'esistenza: chi ha paura di girare di notte per le vie della città è impedito di svolgere liberamente una parte della sua vita personale ed esige sicurezza; di conseguenza preme per instaurarla. L'ostacolo al dispiegarsi della vita personale non è una persona, ma sono *gli altri*, gli infidi. Superarlo, significa che gli altri, almeno nella loro grande maggioranza, entrano nell'orbita di una regola. Ma per ciascuno degli altri, l'elemento infido sono io. Non da solo, ovviamente: io sono uno degli elementi infidi che trovano nel loro cammino. Dunque è chiaro che io ho tutto l'interesse a una regola che assoggetti gli altri, ma ciascun *altro* ha interesse a una regola che assoggetti anche me: la regola si regge sulla reciprocità, e può diventare vigente solo quando consente di armonizzare o articolare molti interessi personali. Cioè molte persone la trovano soddisfacente: è scomparso un certo ostacolo al dispiegamento della mia vita personale, o almeno si è ridotto a un livello accettabile, un livello, come si dice, fisiologico. Ciò vuol dire che una stessa regola dà spazio a molte vite personali diverse, e le cose che abbiamo regolato sono riconosciute vantaggiose per tutti: si è concretizzato un certo bene comune. La cosa più importante ma delicata di questo bene comune è che esso consente il bene privato: in fondo, vado da Assisi a Viterbo per affari miei.

Politica è dunque la definizione e il perseguimento di un oggetto che ha due facce, il bene comune e i beni privati. La definizione del bene comune disegna l'ambito in cui ognuno può fare legittimamente quello che vuole. Analogamente, nel tracciare un angolo retto, con le stesse linee ho tracciato un angolo di 270. Se diciamo che alla definizione del bene privato si arriva a seguito della definizione del bene comune, dobbiamo anche dire che il bene comune si chiarisce e diventa vigente solo quando lo si ritiene accettabile per perseguire il bene privato. C'è un equilibrio tra i costi e i benefici della regola imposta alla convivenza. Questo equilibrio è una provvisoria stasi nel caos, e la stasi consente che si producano le istituzioni: lo stato e il Diritto. In quanto si fonda sullo stabilito, lo stato è un soggetto pubblico e non un apparato al servizio di una volontà privata. Ma non è detto che di fatto esso rispetti tale funzione.

Convivenza, società, stato, non sono la stessa cosa, ma ciascuna di queste realtà si genera dalla precedente, conservandone alcuni elementi. Il carattere pericoloso e incerto della convivenza non viene eliminato del tutto dalla regola sociale, e questo conduce allo stato come apparato di sicurezza. Ma lo stato esige stabilità e comportamenti regolati, standardizzati; la società è invece un essenziale dinamismo, nel quale, tra l'altro, cambia la concezione vigente del bene comune. Questo dinamismo si traduce in pressione dei singoli sullo stato, cioè pressioni per cambiare il compromesso raggiunto, la stasi da cui

lo stato trae il suo fondamento. Quindi c'è sempre un potenziale conflitto tra lo stato e la società.

Lo stato poggia su *una* definizione di bene comune, ma la società è il luogo in cui questa definizione si critica, si definisce o si cambia: questa critica è inevitabilmente una resistenza contro lo stato. O dall'altro versante c'è una resistenza dello stato contro la vitalità sociale: cambiare, per il burocrate o l'uomo di governo, significa mettere a repentaglio le fette di potere che gestisce. Dunque, in questo cambiamento, insito nella vita stessa della società, bisogna mettere in bilancio che gli uomini del potere (lo stato) sono un soggetto politico *ulteriore* e non dei puri amministratori al di sopra delle parti; sono una parte politica come tale, con una propria definizione del bene comune da perseguire.

Se lo stato è la soluzione del problema politico in un certo momento storico, tuttavia esso rappresenta un altro problema politico: la tutela della società dallo stato, per evitare che esso contrasti la vita sociale, e sia di ostacolo alla vita personale. C'è il problema del controllo dello stato, del suo mantenimento in un ruolo pubblico: lo stato ha i mezzi per tentare il controllo dell'intera società. E questo è il paradosso fondamentale della politica: lo stato come male necessario.

La vita sociale da un lato è costitutivamente lotta, ma dall'altro non può mai cessare di essere lotta *politica*, cioè un conflitto all'interno del Diritto, anche quando ha come esito la modificazione del diritto vigente, secondo le prassi previamente definite. Un'azione che si pone fuori dalle regole del gioco, cessa immediatamente di essere politica e diventa un attacco all'intera vita sociale, all'intero sistema delle libertà. È un pericolo che incombe sempre nella vita di una società. Ordinare la convivenza, controllare lo stato, cautelarsi dalle istanze che vogliono sopprimere la vita politica: sono i tre problemi principali di ogni comunità. Lo stato è ineliminabile dalla politica: questa può solo limitarlo; ma la politica è ineliminabile dallo stato. Il problema dello stato e degli strumenti per conservare la politica, la libertà dell'agire politico, inseriscono nell'azione politica stessa un momento *ideologico*, cioè un'idea che va comunque oltre la concezione dello stato come puro apparato di servizio, e della regola sociale come puro accordo momentaneo. In questo momento ideologico, che è un momento *teoretico*, il rapporto tra bene comune e bene privato si svincola dalle contingenze momentanee, dal mio interesse immediato, e cerca di assumere una forma valida in sé, coerente, accettabile da molti perché è ritenuta giusta, aldilà degli interessi contingenti di ciascuno. Da questo sforzo di pensare in termini di giustizia il rapporto tra i due beni, privato e pubblico, nasce l'ideologia politica, il partito, il progetto di articolazione globale della società nei suoi momenti costitutivi. Ideologia, qui, non ha il senso di uno schema teorico imposto al reale perché ritenuto perfetto in sé, ma ha il senso originario di una idea ben argomentata, non assoluta come il Vangelo, ma coerente, e proposta al consenso o al dissenso altrui. Questo momento ideologico ci appare in chiaro ora, ma era già presente *ab initio* nell'agire politico come tale. Propriamente parlando, è l'elemento che impedisce alla trattativa sulla regola sociale di degenerare in un puro e semplice *do ut des*, o in una legittimazione dello *status quo* in base alla legge del più forte.

Ciò che differenzia l'accordo politico dalla pura legge del più forte, è che l'accordo regola anche i modi in cui la società può cambiare, cioè regola i modi in cui possono

cambiare i termini dell'accordo: questo è propriamente il momento ideologico che trasforma in vita libera quella che altrimenti sarebbe una semplice spartizione delle risorse. Per questo l'agire che si pone contro le regole del gioco non è politico, ma contro la politica: è un agire costitutivamente infido, perché prescinde dalla libertà. La politica, invece, con tutta la sua conflittualità, è scontro incessante, anche duro, ma nella libertà, cioè nel Diritto. In questo senso, una sana vita politica rivela un conflitto tra interessi o tra ideologie che sono intanto pervenute a un accordo sulle modalità del dissenso.

1991