

Società o Barbarie

Introduzione. Tra Erasmo e Machiavelli

I pregiudizi verso la politica, l'idea che la politica in sostanza sia una trama di menzogne e inganni prodotta da interessi meschini e da un'ancora più meschina ideologia.

Hannah Arendt ¹

Più di duemila anni dopo Aristotele, mezzo millennio dopo Machiavelli, il nostro rapporto con la politica è diventato simile a quello con una persona che abbiamo molto apprezzato e molto amato e che ci ha infine delusi.

Gianfranco Pasquino ²

All'epoca del *mitico* Sessantotto era in voga una perentoria sentenza – «il privato e politico» – che rispecchiava il «panpoliticismo» dello spirito del tempo; l'estrema propaggine di una stagione in cui vigeva un'idea più che alta della politica: quelle «attività interpersonali, libere e disinteressate», che Hannah Arendt elevava a quintessenza della *vita activa*.³

Poi subentrarono le delusioni; sicché i giovani «metafisici» sessantottini scivolarono gradualmente nello scetticismo. E nel cambio di stagione dello *spirito epocale* le attività pubbliche persero ogni prestigio, mentre il riflusso nel privato coincideva con il ritorno a un individualismo povero quanto compiaciuto, gratificato dal possesso e orientato all'indifferenza per tutto quanto oltrepassasse i confini del *particolare*.

Intenti a coltivare la mitologia del successo, gli ex giovani e i nuovi giovani convenivano che la politica non fosse altro che «produzione di parole a mezzo di parole»: una pratica inutile, prima ancora che dannosa. Intanto, il discredito cominciava a coinvolgere l'intera sfera del pubblico, fino a investire le funzioni redistributive e regolative dello Stato. Se nella precedente stagione «welfariana» la tassazione rappresentava il punto di equilibrio sociale tra libertà ed equità, ora il prelievo fiscale per finanziare la spesa pubblica e svilito a qualcosa di molto simile alla grassazione – alla rapina a mano armata – dalla terroristica rappresentazione metaforica del «mettere le mani nelle tasche dei cittadini». Restyling berlusconiano del celebre motto di Reagan: «Lo Stato non è la soluzione, lo Stato è il problema». Sentenze di rara volgarità, non meno che sintomi di una totale e cieca incomprensione del ruolo svolto dalla redistribuzione, tramite la leva fiscale, quale indispensabile rafforzamento del *pactum societatis* («le stecche del corsetto della democrazia», secondo la suggestiva immagine di un maestro novecentesco quale Jürgen Habermas); eppure legittimate dallo spirito del tempo come «indiscutibili» evidenze: luoghi comuni del catechismo liberista.

E dire che in altre epoche era stata coltivata come evidente la connessione tra «rappresentanza» e «tassazione». «No taxation without representation»: questo lo slogan in auge tra il 1750 e il 1760 nelle tredici colonie americane in graduale distacco dalla madrepatria britannica. E lo slogan può essere letto anche in senso inverso...

Al contrario, quella dello scetticismo postmetafisico è stata una stagione in cui sono avvenuti ribaltamenti decisivi: il tempo si inchiodava nel presente immobile della «fine della storia» e l'organizzazione della vita, nelle sue varie forme, veniva costretta a omologarsi al paradigma economicistico dell'impresa. Soprattutto, è stato il periodo in cui l'Economico marginalizzava il Politico, la corsa al benessere del singolo – ridotta ad affermazione parossistica dell'interesse egoistico – soppiantava ogni forma di solidarietà collettiva e Margaret Thatcher poteva sentenziare che «la società non esiste». Così, chi continuava a impegnarsi nell'attività rinominata (orridamente) «fare politica», ha scelto come prospettiva esistenziale quella dell'imprenditore di

se stesso, praticando d'istinto le «cinque regole auree» che Richelieu eleggeva a fondamento dell'agire politico: «Simula, dissimula, loda tutti, non dire mai la verità, non credere a nessuno». In piena sintonia con lo spirito di un (cinico) tempo ritrovato.

Dopo i «Trenta gloriosi», eccoci immersi nei «Quaranta ingloriosi», l'epoca in cui la solitudine diventa la condizione prevalente all'interno di moltitudini sempre più disaggregate, molecolari; avanza incontrastato un processo di «castalizzazione», in un mondo spaccato dal possesso in due pianetini isolati, nel quale «pochi privilegiati monopolizzano i vantaggi della ricchezza, dell'educazione e del potere».⁴ L'epoca della finanziarizzazione selvaggia e della disuguaglianza, cresciuta fino a raggiungere livelli patologici. Non a caso qualcuno ne ha parlato come della «nuova età di Hobbes», dominata dalla forza.⁵ Ma Thomas Hobbes e anche il teorico del primissimo Moderno che, con il suo celebre realismo, ci ha messo in guardia: senza politica la nostra vita diventa immediatamente «più brutale, più breve e più grama». E solo ora ci rendiamo conto che questa verità fondamentale è stata troppo a lungo relegata nel limbo dell'insignificanza: operazione i cui effetti devastanti stanno ormai balzando in grande evidenza sotto gli occhi di tutti: il lungo sonno della politica («i Quaranta ingloriosi», appunto, che andremo a esplorare) ha generato mostri. Solo il suo risveglio li può sconfiggere: la riscoperta della (buona) politica, la quale è anche la destinazione finale del viaggio che questo libro propone al lettore. Ammesso e non concesso che sia disposto (almeno in partenza) ad accantonare i pregiudizi che nel tempo si sono accumulati attorno alle pratiche del pubblico discorso deliberativo; alla politica, insomma, oggetto di infastidito rifiuto. In altre parole, questo libro è un invito a trasformare l'espressione denigratoria «antipolitica» nel suo contrario: «altrapolitica».

Il nostro viaggio tra l'Europa e il mondo si snoderà più volte tra i palazzi e i carruggi della mia città. Un luogo che in queste pagine funge sovente da punto di osservazione specifico per ricavare considerazioni e valutazioni generali. Genova, oligarchica e ribelle, opulenta e sordida, come metafora; Genova, sede di numerosi processi paradigmatici: la scoperta – già in età medievale – dei flussi mercantili come alternativa al territorialismo, nella costruzione del cosiddetto «impero fenicio» (la rete commerciale i cui nodi sono rappresentati dai fondachi: i *trading posts* del tempo); primo centro finanziario – a cavallo tra Cinquecento e Seicento – del sistema-mondo occidentale e, a seguire, vetrina delle divaricazioni sociali determinate dalla fase autunnale di quel ciclo economico; polo marittimo durante la prima industrializzazione italiana, nonché incubatore di aristocrazie operaie che riuscirono a riequilibrare il potere capitalistico attraverso le lotte del lavoro; città medaglia d'oro della Resistenza, levatasi in armi contro l'occupante nazista, che costrinse il generale tedesco Meinhold ad arrendersi direttamente ai dirigenti civili e religiosi dell'insurrezione (le «giornate del riscatto», vissute di nuovo nel 1960 allorché si trattò di bloccare Ferdinando Tambroni nel suo tentativo di portare i neofascisti al governo nazionale); la lunga stagione novecentesca dell'intervento pubblico nell'economia, ma anche delle collusioni tra ceti manageriali e politici che originarono corporazioni chiuse del potere (*vulgo*, caste). Tutte vicende susseguitesì all'ombra della Lanterna, che diventano tappe significative ed emblematiche del nostro itinerario alla ricerca della politica.

Il punto di partenza è stabilire che cosa intendiamo per «politica». Perché questa pratica, che accompagna l'umanità fin dai suoi primi passi, può essere interpretata in almeno due modi, ben distinti: come discorso pubblico partecipato sulle scelte che investono una comunità, oppure come pura e semplice tecnologia del potere. La prima lettura si richiama ai principi, alla virtù del principe secondo Erasmo da Rotterdam. La seconda si riferisce ai risultati: il principe «volpe e leone» di Niccolò Machiavelli. Ci guardiamo bene, comunque, dallo sprofondare nel dibattito criptico sulle distinzioni tra «machiavelliano» e «machiavellico», nell'ambito del quale si sostiene spesso che il secondo termine sarebbe soltanto il fraintendimento del primo.⁶ Le discussioni oscillano tra il fare del segretario fiorentino un consigliere del tiranno, istigatore di crimini efferati, e il dipingerlo come smascheratore, implicitamente critico, dei segreti e dei trucchi dell'autocrate. Certo è che nel concerto novecentesco – da un punto di vista sia teorico che dell'azione politica – Machiavelli ritorna centrale, in particolare per quanto riguarda il tema del rapporto (dialettico o antitetico?) tra forza

e consenso, grazie alla sua riflessione sullo Stato («res publica») come spazio in cui si esercita il potere in modo autonomo, tendente all'assoluto. Ma si tratta perlopiù di un uso strumentale e ideologico del pensiero machiavelliano, che viene chiamato in causa a scopo di indebita certificazione del proprio conclamato realismo: tanto da parte dei teorici della forza come elemento cardine della politica (Carl Schmitt), quanto dai sostenitori del consenso e della volontà popolare (Antonio Gramsci). A rischio di ferire l'orgoglio nazionale dei lettori italiani, è consentito sottolineare quanto ser Niccolò sia stato influenzato dal netto processo di provincializzazione in atto nel suo contesto di riferimento? Machiavelli scrive immerso in un universo comunale in rapido restringimento, in cui sulle città-stato incombe il «microassolutismo» delle signorie.

Nella penisola avviata al declino, il mondo di Machiavelli è popolato da effimeri avventurieri alla Cesare Borgia; ed è assoluta la sua incomprendenza – nostalgicamente repubblicana – di quanto sta avvenendo oltrelpe: il legittimismo dinastico che genera la ben più complessa struttura politicoideologica delle nuove monarchie. Nella sua anacronistica riproposizione di una sovranità personale ormai in via di marginalizzazione (il principe-chimera «volpe e leone»), e nella mancata consapevolezza del contemporaneo emergere dello Stato-nazione territoriale – con la sua struttura impersonale –, si coglie appieno quanto sia asfittica la teorizzazione machiavelliana di ciò che è stato chiamato un «illegittimismo come tecnicismo avulso da ogni forma di sanzione morale».⁷

In parole semplici, l'operazione intellettuale di attribuire statuto etico alle convenienze politiche del singolo (evitare «la ruina propria» e/o del proprio progetto). Una teoria smentita indirettamente dallo stesso Machiavelli, che altrove si appella all'ideale di un esercito composto da cittadini volontari, animati dall'amor patrio disinteressato, contrapposto al modello mercenario – opportunisticamente motivato dal soldo – giudicato causa della debolezza politica italiana. Secondo logica, quello dell'esercito di volontari sarebbe un argomento assai più confacente a chi – come l'Erasmo propugnatore della virtù – mette in relazione libertà e idealità: a volte l'utopismo può rivelarsi persino più realistico di una realpolitik contraddittoria e di angusta visione. Guardando all'attualità italiana, non di rado il presunto disincanto critico di tanti «nipotini» di ser Niccolò – «dottori sottili», «lider maximi» e altri astutissimi *florentins* – non sarebbe altro che lo stigma di un sostanziale provincialismo furbastro. Il grufolare nella fanghiglia per incapacità di volare alto. Mentre un grande leader novecentesco come John Fitzgerald Kennedy era solito definirsi «un idealista», seppure «senza illusioni». In ogni caso, il richiamo metaforico all'umanista di Rotterdam e al segretario fiorentino, due colossi del pensiero agli albori del Moderno, vale a iconizzare la distinzione tra un agire pubblico circoscritto al calcolo delle convenienze, che discendono dai rapporti di forza in campo, e un progetto di società che fuoriesce dalle coordinate vigenti, tendendo asintoticamente alla giustizia e alla libertà. Alla dignità come principio inclusivo. *Know-how* del controllo o – in antitesi – generosa *folia* coinvolgente. Forza o consenso. Potere o virtù. Quale delle due proposte ha prevalso nel tempo presente? L'idea di un agire politico *legibus solutus* o quella di una legalità che non serva soltanto a coartare i deboli? Come ha recentemente commentato al riguardo Carlo Ossola, «nei secoli moderni ha vinto certo il pensiero di Machiavelli. Ma celebriamo i cinquecento anni del *Principe* per misurarne tutte le distanze: oggi l'Europa dei giovani, che attraversano frontiere e speranze con i progetti Erasmus, appartiene non più a Machiavelli, ma a Erasmo». Erasmo: l'umanista sodale di Thomas Moore, espressione di un Cinquecento che non si lascia irretire dalle contese religiose, iniziatore di un «Rinascimento critico» che troverà la propria feconda continuità in Montaigne e Rabelais, Spinoza e Condorcet, per arrivare alla piccola schiera di saggi, con in testa Johan Huizinga e Stefan Zweig, che da quella antica lezione trarrà la forza per resistere alla barbarie dei totalitarismi. «Oggi Erasmo può essere l'icona della buona politica, intesa come anticorpo contro il rischio incombente di rimanere irretiti ancora una volta dalla violenza plutocratica.

Nelle pagine che seguono il termine che trasferisce sul piano dell'azione il concetto di *polis* verrà utilizzato sia al femminile – «la politica» – sia al maschile – «il Politico». Nel primo caso ci si riferirà al mix di *techne* e

arete, tecnica e virtù, applicate – come detta il Protagora platonico – alla «deliberazione sul modo di condurre gli affari dello Stato». Nel secondo, a quella sfera autonoma da ogni altra influenza in cui si agonizza/antagonizza per la risorsa potere, rispondendo soprattutto al criterio della conquista della posta in gioco. In tutta evidenza, quella della politica e una terminologia polisemica, che indica insieme riflessività discorsiva coinvolgente (la virtù del discorso pubblico), capacità risolutiva (la tecnica decisionale), gara senza esclusioni di colpi per il primato (il conflitto *hostis/amicus*). Se poi conveniamo che la saggezza dell'Occidente («lo stanco ma ostinato Atlante che regge il mondo edificato dai suoi ideali» caro a Bertrand Russell) si lega in maniera indissolubile con la civiltà, non ci sono dubbi: e a Erasmo e alla sua idea di politica illuminata da una saggia utopia che dobbiamo ispirarci nella ricerca delle buone pratiche, della buona politica aperta al dubbio critico (sempre Russell dichiarava di guardare alla lotta politica con lo sguardo di Erasmo, senza riuscire a schierarsi completamente da una parte). Bisogna tener conto, però, anche della sintesi realizzata da Max Weber tra le visioni erasmiana e machiavelliana, riformulate come «etica della convinzione» ed «etica della responsabilità»: la vocazione alla politica (*Beruf zur Politik*) si nutre di principi e valori (convinzione) – i quali stabiliscono plausibili discrimini tra giusto e ingiusto – e al tempo stesso di competenza nel padroneggiare le tecniche del potere, il che impedisce di farsi cogliere disarmati durante il «lungo trapanare tavole dure» necessario a raggiungere gli obiettivi (responsabilità). Pochi anni dopo Weber, Antonio Gramsci proporrà il concetto di «egemonia» come felice coniugazione della forza e del consenso. Ai grandi sforzi novecenteschi per concettualizzare l'essenza dell'agire politico si deve aggiungere un'ulteriore considerazione: solo il ritorno alla politica-virtù può redimere la politica-tecnologia del potere dal discredito crescente di cui è oggetto, smascherando la sua tendenziale propensione al cinismo. In questa fase storica, molto finisce (spesso ingloriosamente e perfino ignominiosamente) mentre ben poco emerge con tratti riconoscibili, definiti. Il viaggio alla ricerca della buona politica, dunque, riflette in qualche misura la situazione problematica del napoleonico «on s'engage, et puis on voit». Chi difenderà e promuoverà la democrazia? Troppe variabili sono in movimento, per consentire un'analisi predittiva di una qualche plausibilità. Campeggiano invece le incertezze. Ad esempio, verso quale orizzonte ci stiamo avviando? Giovanni Arrighi ne ipotizzava almeno tre: restaurazione finanziaria, ritorno all'economia reale o caos sistemico (la perdita di ogni punto di appoggio per ritrovare qualsivoglia equilibrio, tesi che – come vedremo – sta diventando di moda come prospettiva di «stagnazione secolare» per l'Occidente).¹¹ Oppure, a quale delle «sette vite» del capitalismo siamo giunti? Immanuel Wallerstein evidenziava l'emergere di tre principali «limiti» all'accumulazione di capitale: delle risorse naturali, degli «eserciti di riserva» del lavoro, del consenso sociale.¹²

Tuttavia, alcuni punti preliminari appaiono sufficientemente chiari: costituiranno la bussola per il nostro viaggio.

1. I vecchi modelli di organizzazione della collettività si sono usurati, e occorre rielaborarli, tanto sul fronte della mappatura della composizione sociale (o pensiamo, con i «situazionisti» alla Guy Debord, che ormai è solo il consumo a definirci?), quanto su quello dei criteri di assunzione delle decisioni (o conveniamo, con Colin Crouch, che l'orizzonte è postdemocratico, punto e basta?).
2. Il ruolo (inintenzionalmente) democratico dell'Economico si fondava sulla capacità di integrare fasce crescenti di persone nel circuito produzione- consumo (la gramsciana «rivoluzione passiva»). Il processo era trainato, in ciascuna epoca, da settori «centrali» (dal tessile alla siderurgia, all'automobile). L'informatica sta dimostrando di non poter fungere da nuovo traino e, anzi, origina mattanze di quadri intermedi e proletarianizzazione dei ceti intellettuali.
3. Lo sforzo per discernere le caratteristiche di contesto e le tendenze in atto – con cui la società è chiamata a confrontarsi per definire le scelte politiche – incorre nel rischio crescente di smarrirsi fra le trappole mentali che lo circondano: le illusionistiche ricostruzioni del reale diffuse ad arte da un potere sempre più mediatizzato, consapevole che la soluzione ottimale per dominare i corpi e la colonizzazione delle menti. Se

Karl Marx, al tempo della prima industrializzazione, denunciava l'utilizzo ottundente della religione («oppio dei popoli»), oggi ben più vasta e la gamma degli oppiacei a disposizione: dall'uso a mo' di *circenses* del consumismo, che istupidisce e crea dipendenza psicologica, agli intorpidimenti dello spirito critico indotti dagli effetti speciali della società spettacolarizzata (incontreremo alcune delle sue più clamorose declinazioni: dalla politica ridotta a star system ai partiti di plastica che affollano la scena pubblica di questi anni).

4. Se i paradigmi vigenti sono inutilizzabili per governare la trasformazione, e se il cambiamento non vede più nell'Economico il proprio vettore, allora diventano impellenti la progettazione e la gestione di tali dinamiche nei termini di una deliberazione partecipata. Bisogna cioè prefigurare quale direzione può prendere il cambiamento guidato dalla buona politica: verso la qualità della relazione interpersonale e la convivialità? Verso l'intelligenza e la creatività come nuovo «motore» di sviluppo e progresso? Verso una più naturale integrazione con l'ambiente? Di certo occorrerà ridefinire la tavola dei valori dominanti e i modelli paradigmatici. Torna dunque centrale il ruolo della politica come «discorso pubblico per le scelte condivise della collettività».

5. Infine il punto decisivo, che orienta e accompagna lo svolgersi del nostro ragionamento: mettere sotto controllo il potere e una partita giocabile solo in presenza di contrappesi che «aprano» effettivamente il campo, rendendo possibile l'esame critico e l'espressione del dissenso. Una premessa che nel sistema sociale delle disuguaglianze, in cui ci si trova attualmente a operare, si può realizzare soltanto se il controllo delle risorse da parte dei pochi (plutocrazia) viene bilanciato dal numero dei molti (democrazia); nella ricerca costante di equilibri che rendano possibile la convivenza. Attraverso le lotte e i reciproci riconoscimenti, l'individuazione di obiettivi mobilitanti e aggregativi. E questa la funzione altamente civilizzatrice, sebbene priva di un punto d'arrivo («la ricerca non ha mai fine», aveva intitolato la propria biografia Karl Popper), che qui si propone di chiamare *convenzionalmente* «politica».

Appellarsi alla buona politica (democratica, *ca va sans dire*) significa propugnare la libertà di nuovi moderni. Libertà come riappropriazione dello spazio pubblico: con buona pace delle venerande distinzioni tra mondo antico e moderno teorizzate da Benjamin Constant, e della sua idea che il ripiegamento nella sfera privata costituisca il tratto distintivo, l'essenza della «condizione dei moderni». Un'idea tanto perniciosa quanto incredibilmente contagiosa, come hanno dimostrato le sue varie declinazioni: dall'«orleanismo» bottegaio della Restaurazione francese fino al possessivismo fondamentalistico dei neoconservatori, cresciuti come polli in batteria dalle parti dell'Università di Chicago. L'idea secondo cui «presso i moderni, l'individuo, indipendente nella sua vita privata, perfino negli Stati più liberi non è sovrano che in apparenza» (Constant *dixit*).¹

Scoraggiante sentenza rinunciataria! Al contrario, l'esperienza suggerisce, e la convinzione conferma, la praticabilità dell'idea opposta: la democrazia *rettamente* intesa e un cantiere sempre aperto per dare vita a relazioni *più umane*. Un atto di volontà guidato da un progetto, in antitesi a una concezione che privilegia uno stile di vita altrettanto attivo, e che tuttavia non si preoccupa minimamente del bene pubblico, concentrandosi soltanto sulla produzione e sull'accumulazione di ricchezza privata. Come scrive Albert Otto Hirschman, tale orientamento, «che coinvolge una parte sempre crescente delle classi elevate, e stranamente una scoperta piuttosto recente. Fu fatta per gradi nel corso del XVII e XVIII secolo, via via che il commercio e l'industria si sviluppavano, e solo all'inizio dell'Ottocento fu incorporata in modo esplicito nel pensiero politico da Benjamin Constant».¹⁶

Ne segue quell'atteggiamento di svalutazione della politica (tuttora in voga) che parte dal presupposto per cui perseguire i propri privati interessi materiali sarebbe non solo – come è ovvio – una condotta del tutto legittima, ma anche preferibile dal punto di vista della società, rispetto a un intenso coinvolgimento negli affari pubblici, considerati ambito dove allignano passioni pericolose e – al limite – deplorabili, quali l'ambizione ingiustificata e la ricerca del potere a ogni costo.

Sembra che le società occidentali – prosegue Hirschman – siano «condannate a lunghi periodi di privatizzazione, nel corso dei quali sperimentano una depauperante *atrofia dei valori pubblici*».¹⁷ E proprio ciò che è avvenuto negli ultimi decenni, mentre una presunta «lady di ferro» sen-tenziava l'inesistenza della società, avviando la lunga stagione nella quale si è avverata la terribile profezia di Hobbes. E per milioni di persone – vittime con l'eclisse della politica di una vera e propria espropriazione di futuro – la vita si è fatta, se non più breve, certamente più grama e brutale. Il cammino che stiamo per intraprendere parte dal fondo, dallo stato dell'arte di una Unione Europea in crisi. Ma per prefigurare ben altro punto di arrivo: lo spazio europeo come ambito di massima evidenza del bisogno (rimosso) di politica. Il grande e generoso progetto dell'integrazione continentale, che oggi attraversa incontestabilmente una fase di involuzione, grazie a concrete strategie di intervento potrebbe tornare a rivelarsi un'opportunità (Capitolo 1).

Poi la nostra *road map* assumerà un andamento più rettilineo, ricalcando le tre canoniche tappe evolutive di ogni ordine sistemico: ascesa, apogeo e caduta, con la possibile ricostituzione di un ordine positivo (sulla scia dello storico inglese Edward Gibbon, che nella seconda metà del Settecento scrisse la sua opera monumentale sulla decadenza e sul crollo dell'Impero romano). Partiremo dalla descrizione di come si è costituito il sistema-mondo della Modernità occidentale, in un costante alternarsi tra Politico ed Economico, tra regolazione pubblica e deregolazione privata, che già nelle prime forme della statualità assolutistica si declina in una relazione – più o meno sinergica – tra politica e proprietà. Potere e accumulazione, democrazia e capitalismo sono le coordinate interdipendenti che reggono gli assetti sociali nati dalle rivoluzioni del «lungo Settecento» (Capitolo 2): le analizzeremo ricorrendo agli schemi della «tecnologia del potere», di matrice machiavelliana, e del «discorso pubblico finalizzato alla decisione», di ispirazione erasmiana. Procederemo così alla riscoperta della politica come passione ragionevole, smarrita nei meandri delle stagioni del cinismo (Capitolo 3).

L'ordine sistemico si incrina (per poi frantumarsi) nell'ultimo quarto del xx secolo, quando l'assenza di contrappesi e l'introduzione di tecnologie che modificano la percezione di tempo e spazio (e il loro impatto) bloccano le armonie dell'alternanza e del ricambio; favoriscono l'ascesa di un'economia finanziarizzata che, liberandosi da ogni vincolo, riduce la politica e il contesto democratico in condizioni ancillari. Il fenomeno è stato definito «postdemocrazia» (Capitolo 4). Nel frattempo, si arresta il ciclico rinnovarsi di fasi accumulative e produttive: si blocca quella rivoluzione democratica «passiva», insita nel modello fordista-keynesiano, che diffondeva cittadinanza attraverso il lavoro, ed emergono nuove forme di esclusione (Capitolo 5).

Le tendenze autodistruttive e disumanizzanti di un Economico privo di contrappesi riporta all'ordine del giorno il tema della riappropriazione, da parte del Politico, di tempo e spazio, come ambiti irrinunciabili per la riconquista collettiva del futuro. Nuovi principi mobilitanti e nuove logiche organizzative dell'impegno sono i possibili antidoti, unificati dall'«agire comunicativo», alla grave crisi della rappresentanza che ha contagiato i sistemi politici occidentali (Capitolo 6). Fattori decisivi della ricostruzione di un equilibrio a misura di una democrazia correttamente intesa, ma sempre a rischio di pericolose scorciatoie quali fughe nel millenaristico e nel demagogico, nell'irrazionale, come dimostrano, in Italia, le vicende del Movimento cinque stelle. Anche se ai lati estremi del Mediterraneo si registrano segnali molto più promettenti... (Capitolo 7).

La buona politica, dunque, nasce dalla felice contaminazione di nuovo e antico: la potenza delle connessioni virtuali e della circuitazione di informazioni, messa a disposizione dalle nuove tecnologie di comunicazione, e la riscoperta del radicamento nei luoghi come irrinunciabile fattore di coesione. Ma il discorso pubblico deliberativo necessita anche di un'impostazione laica e liberale, da cui segue la consapevolezza che il vero motore del cambiamento è il conflitto sociale (Capitolo 8). Infine, non bisogna dimenticare che – come sempre – tutto ruota attorno alla valorizzazione, per troppo tempo smarrita, dell'uomo nella sua essenza di «animale sociale» (Commiato). La passione civica guidata da valori, infatti, non si estingue. E se spesso

non la scorgiamo, e solo perché scorre sottotraccia; ma sempre pronta a sgorgare in tutta la sua energia mobilitante. Pronta alla battaglia: *aux armes, citoyens!* E la stessa, incommensurabile potenza che si sviluppa nel collettivo di liberi cittadini in armi, fattasi icona nel celebre quadro di Eugene Delacroix, grondante di sincera enfasi repubblicana, in cui una Marianna con berretto frigio e seno nudo si pone alla testa dei patrioti parigini sulle barricate erette durante i moti liberali del 1830.

La passione civile, nella lunga storia dell'umanità, si è rivelata vincente contro le orde mercenarie di qualsivoglia tiranno, quando ha saputo innalzare i propri vessilli facendoli garrire al vento di una fede incrollabile. Gli opliti e i marinai delle piccole città greche che nel 490 a.C. sconfissero a Maratona lo sterminato esercito del re persiano, per poi – dieci anni dopo, a Salamina – distruggerne l'immensa flotta (un reduce di quella straordinaria vittoria – un poeta, Eschilo – ne immortalava il grido di battaglia: «O dell'Ellade figli, avanti, avanti! Le mogli, liberate, liberate i figli, i sacri templi dei padri liberate. Solo nell'arme e per voi speranza...»). Il «New Model Army» di Oliver Cromwell, che nel 1645 a Naseby, saldo nelle proprie convinzioni indomabili, mise in rotta le forze realiste di Carlo Stuart («il Parlamento sconfisse il re perché poté fare appello all'entusiastico appoggio delle classi mercantili e industriali della città e delle campagne, ai piccoli proprietari coltivatori diretti [*yeomen*], alla borghesia agricola progressiva e alle più larghe masse popolari»).¹⁸ E poi ancora i padri e i figli di Francia, armati alla bell'e meglio, che accorsero dalle città e dalle campagne dell'Esagono in difesa dei confini patri e della loro Rivoluzione, su cui incombeva la minaccia mortale delle armate schierate dagli autocrati di mezza Europa. Furono chiamati «gli straccioni di Valmy», ma in quelle giornate radiose del 1792 protessero, a prezzo della propria vita, un esperimento politico destinato a cambiare il mondo, trionfando incredibilmente contro nemici soverchianti per numero. Li accompagnava un inno che parlava di libertà, uguaglianza e fraternità.

C'è però una differenza non da poco, nel «richiamo alle armi» per i «nuovi cittadini»: i nostri predecessori – quelli «vecchi» – avevano di fronte un nemico che, seppure terribile, era ben definito e chiaramente riconoscibile. Risultava facile circoscrivere l'infamia, perché il mondo delle rappresentazioni era (o almeno appariva) diviso a metà: da un lato la giustizia e la libertà, dall'altro la prevaricazione e la tirannide. Nel corso dei secoli la natura mimetica del potere – tema su cui sarà necessario soffermarsi a lungo – ha reso sempre meno distinguibili i connotati delle forze in campo. Di certo è sempre più difficile operare nette ripartizioni tra buoni e cattivi. La fine del Novecento e l'uso sempre più illusionistico della comunicazione hanno coinciso con la trasformazione della realtà in un gioco di ombre cinesi, che confinano quest'ultima nel regno dell'apparenza. Ma... c'è un «ma»: a fronte di problemi non più governabili mediante mascheramenti e rimozioni, le dure repliche del reale stanno aprendo brecche nelle prigioni mentali in cui siamo stati relegati. Da queste brecche irrompono venti tempestosi, che spazzano via i fumi della mistificazione. Un'ondata di verità favorevole alla riappropriazione del proprio destino da parte delle donne e degli uomini, agli albori del Terzo millennio. Ritornati alla lotta.

In questa chiamata alle armi, gli arsenali risultano ancora una volta passione e ragione. Le due leve della buona politica che, smarritasi nei palazzi del potere, ora può ritrovare il proprio fertile radicamento nella società. Della società, come ambito dell'agire collettivo, la buona politica deve inevitabilmente – alla faccia delle Thatcher – riaffermare l'esistenza, quale antemurale contro il progressivo imbarbarimento della nostra vita, deprivata di valori e razionalità al tempo stesso. Nel secondo dopoguerra, Cornelius Castoriadis indicò ai marxisti libertari francesi il dilemma del tempo richiamando la formula «socialismo o barbarie», che Rosa Luxemburg aveva enunciato per la prima volta nel 1916. Oggi l'alternativa è ancora più esplicita e diretta: società o barbarie.