

La tecnica e il tramonto della politica

1. La politica nell'età antica: lo Stato di natura e l'intima connessione tra individuo e società

"Agire politico" e "fare tecnico". Nell'età della tecnica la politica appare come un sovrano spodestato che si aggira tra le antiche mappe dello Stato e della società rese inservibili, perché più non rimandano alla legittimazione della sovranità. L'ideale platonico — secondo cui le competenze tecniche (polimathía) non garantiscono la sopravvivenza dell'uomo se non vengono coordinate e governate dalla politica, definita "tecnica regia [basilikè téchne]" in quanto "conosce ciò che è meglio" e perciò "è capace di far trionfare una giusta causa" attraverso il coordinamento e il governo delle singole tecniche,¹ — appare definitivamente tramontato nella nostra epoca dove il fare, regolato dalla ragione strumentale che garantisce la corrispondenza dei mezzi ai fini, ha subordinato a sé l'agire, ossia la scelta dei fini che da sempre è il tratto distintivo della politica, a cui spetta decidere quale orientamento dare al "fare" e quali, delle azioni possibili, sono da "fare".

La politica come essenza dell'uomo (zóon politikón). La politica nasce in Grecia per effetto di quella sostantivizzazione degli aggettivi da cui scaturiscono le nozioni di "giusto", di "bello", di "buono", e quindi anche di "politico". "Politico" era dunque originariamente un aggettivo che qualificava la condizione di quell'animale (zòon) che, incapace di essere sufficiente a se stesso, può sopravvivere solo se si aggrega ai propri simili, dando luogo a quella formazione comunitaria, la pólis, da intendersi non come luogo fisico, ma come insieme di persone che hanno la stessa costituzione (politeía) che Aristotele definisce: "forma di vita dello Stato [politeía bíos tès póleos]"². Per converso: "Lo Stato è una comunità di cittadini partecipi di una stessa costituzione"³ e, stante l'incapacità dell'individuo di essere sufficiente a se stesso, la ragione per cui l'uomo è per natura animale politico [zóon politikón] è la stessa per cui lo Stato esiste per natura, per cui Aristotele può dire:

*È evidente dunque: e che lo Stato esiste per natura, e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello Stato, e di conseguenza è o bestia o dio.*⁴

La politica definisce dunque un tratto specifico dell'essenza dell'uomo, la sua differenza rispetto agli animali e agli dèi. Sua competenza è organizzare la vita degli uomini che si esprime nelle forme della politica. In questo modo Aristotele, nella determinazione del "politico", mette in luce quella connessione tra politica e vita che, in tutte le diverse manifestazioni che la politica andrà assumendo nella storia d'Occidente, resterà, fino all'età della tecnica, orizzonte insuperato. L'uomo è, per esigenze di vita, naturalmente politico, e perciò la politica ha per oggetto le condizioni di vita degli uomini raccolti in comunità (koinonía).

La politica come governo delle forze contrastanti in vista di una vita "buona e felice". Ad articolare il nesso tra politica e vita non è il fare tecnico, che si limita a coordinare i mezzi agli scopi, ma l'agire pratico che sceglie gli scopi. Scopo dell'agire politico è, per Aristotele, la vita buona (eu zén), e "buona" è quella vita che ha in vista la felicità (eudaimonía), perché, scrive sempre Aristotele: "Tutte le cose infatti, per così dire, le scegliamo in vista della felicità; essa infatti è il fine".⁵

Quando parla di felicità Aristotele non intende qualcosa di generico, ma il tratto specifico della vita buona che l'agire politico ha il compito di assicurare, mediando tra le forze in campo, allo scopo di ottenere quell'armonia che la natura raggiunge equilibrando gli opposti. Dal momento che per Aristotele "l'uomo è per natura un essere

¹ PLATONE, *Politico*, 304a.

² ARISTOTELE, *Politica*, Libro IV, 1295b, 1

³ Ivi, Libro III, 1276b, 1-2.

⁴ Ivi, Libro I, 1253a, 25-29.

⁵ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro X, 117613, 30-31.

socievole, per cui lo Stato è un prodotto naturale"⁶, principio regolatore della politica dovrà essere lo stesso principio che regola la natura. Questo principio è l'*enérghēia*, ossia la forza che porta a coesione una cosa con se stessa, attraverso quel dinamismo interno alla cosa stessa che fa approdare l'*enérghēia* all'*érgon*, all'opera, alla cosa. Commentando la corrispondenza in Aristotele tra la concezione della natura e la concezione della realtà politica, S. Natoli scrive che dunque:

*Essenza della politica è la forza. Il concetto è da assumere in una duplice valenza. In primo luogo, la forza è da intendere come principio di coesione della società, e, quindi, come principio di equilibrio e di stabilità: in questo senso la forza prende la figura della sovranità e della legge. In secondo luogo, il concetto di forza è relativo alla dimensione dinamica della società, e quindi al conflitto come elemento motore delle trasformazioni e della dissoluzione delle costituzioni e degli Stati*⁷

Le due accezioni del concetto di *enérghēia* configurano la politica da un lato come la risultante di quel campo di forze in cui ogni società consiste, e dall'altro come mediazione tra quelle forze, e quindi come governo che ha nella promulgazione delle leggi la forma oggettivata della sua attività mediatrice. Come risultante delle forze in campo la politica esprime in un punto la dinamica dei conflitti sociali, come mediatrice istituzionalizza il conflitto nella forma della dinamica sociale.

Virtù del politico sarà allora la *phrónesis*, che possiamo senz'altro tradurre con "prudenza" o con "saggezza", a condizione di intendere con questa espressione il reperimento dell'equilibrio e della misura tra le forze, attraverso scelte opportune che ne consentano la regolamentazione e la distribuzione. Si tratta di un equilibrio dinamico perché le forze in gioco mutano nel tempo in qualità e potenza, e ad esse la scelta politica deve adeguarsi per mantenere se stessa e il suo principio, che è la temperazione contro la prevaricazione delle forze. Come temperazione o governo delle forze, la politica appartiene alla prassi, cioè all'ordine dell'agire, e in ciò si distingue dalla tecnica che, come afferma anche Tommaso d'Aquino, appartiene al fare: "*ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium*"⁸. Il problema si pone quando la potenza del fare è tale da condizionare le possibilità di temperazione o di governo dell'agire. In questo caso le scelte politiche cedono ai condizionamenti tecnici e il potere passa dalla politica, come saggezza (*phrónesis*) nella mediazione dei conflitti, alla tecnica come competenza specializzata, che riduce la politica a suo organo esecutivo per strategie scientificamente ottimali nella previsione e nella prescrizione dell'esecuzione.

2. La politica nell'età medioevale: lo Stato teologico e la separazione tra individuo e società

La destinazione ultraterrena dell'uomo e la conseguente limitazione della sfera politica. Il greco non conosce altra vita al di fuori della vita terrena la quale, essendo vita di relazione, è immediatamente vita sociale che ha nella politica lo spazio naturale della sua autorealizzazione. Ciò significa che l'individuo è colto entro due limiti: la mortalità, perché non c'è vita al di fuori dalla vita terrena, e la relazione con altri individui, essendo l'uomo "naturalmente" politico. Ne segue che le leggi della città realizzano non solo il bene comune, ma anche il bene individuale, non essendoci per l'individuo altra dimensione di autorealizzazione che non sia su questa terra e nella città. Aristotele in proposito è chiarissimo:

*In realtà le stesse cose sono le migliori e per l'individuo e per la comunità e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini. [...] Gli uomini, infatti, hanno lo stesso fine sia collettivamente sia individualmente, e la stessa meta appartiene di necessità all'uomo migliore e alla costituzione migliore.*⁹

Con l'avvento del cristianesimo l'individuo si separa dalla comunità perché alla sua interiorità, alla sua "anima", si prospetta un destino ultraterreno in cui l'individuo, e non la comunità, trova la sua autorealizzazione. In

⁶ ARISTOTELE, *Politica*, Libro I, 1253a, 3-4

⁷ S. NATOLI, *Vita buona e vita felice. L'idea della politica nell'età classica* (1980). Feltrinelli, Milano 1990, p.37

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* (1259-1273), Parte I, II, questione 57, articolo 4, Editiones Paulinae, Roma 1962.

⁹ ARISTOTELE, *Politica*, Libro VII, 1333b-1334a.

questo modo la vita individuale si separa dalla vita politica, perché la felicità non è più pensata nel complesso della vita sociale, ma lungo quell'itinerario che approda al di là della vita terrena raggiungibile singolarmente e non comunitariamente.

La realizzazione del bene, e quindi la salvezza, è affidata all'uomo in quanto singolo individuo, mentre alla vita collettiva e politica è affidato il compito di creare le condizioni per la realizzazione del bene individuale, quindi il compito della limitazione del male. In questo modo la realizzazione individuale viene separata dalla realizzazione sociale e, in nome della sua interiorità e della sua destinazione ultraterrena, l'individuo cristiano prende a vivere separato nel mondo e poi dal mondo. Perciò Agostino di Tagaste può dire:

Nonostante tutti i popoli che vivono sulla terra e hanno diverse religioni, diversi costumi e si distinguono per la diversità delle lingue, delle armi, dell'abbigliamento, non esistono tuttavia che due generi di società umane, che opportunamente potremmo chiamare, secondo le nostre Scritture, due città. Evidentemente l'una è formata dagli uomini che vogliono vivere secondo la carne, l'altra da quelli che vogliono vivere secondo lo spirito.¹⁰

Solo questi ultimi possono conseguire la felicità, che naturalmente non è di questo mondo e tantomeno è conseguibile nella vita associata politicamente retta perché, scrive Agostino:

Autore e fonte di felicità è quel Dio che, essendo il solo vero Dio, concede i regni terreni ai buoni e ai cattivi; e non lo fa con imprevedente casualità, perché è Dio e non la Fortuna, bensì secondo un ordine delle cose e del tempo che sfugge a noi, ma è ben noto a lui. A quest'ordine temporale egli non è vincolato, ma lo regge e lo controlla come signore e padrone. La felicità invece è concessa solo ai buoni: possono averla o meno sia i servi che i padroni, anche se la sua pienezza sarà soltanto in quella vita in cui non ci saranno più servi.¹¹

Infatti, precisa Agostino:

La vera giustizia è solo in quello Stato, se pure si può chiamare così, fondato e retto da Cristo, giacché è innegabile che esso sia cosa del popolo. Se poi questo termine, che nel mondo pagano riceve una diversa accezione, dovesse sembrare piuttosto lontano dall'uso del nostro linguaggio, certamente si può dire che la vera giustizia è in quella città della quale la Sacra Scrittura proclama: Di te si dicono cose stupende, città di Dio.¹²

Il principio dell'uguaglianza degli uomini e il loro annullamento come soggetti storici. Con l'avvento del cristianesimo la politica non è più, come era stata concepita dai greci, il luogo della realizzazione umana in cui si creavano le condizioni di una vita buona e felice, ma è ostacolo a questa realizzazione che, divenuta tutta interiore, è regolata da una legge eterna che afferma l'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, ma solo dopo averli annullati come soggetti storici, perché: "l'ordine delle cose e del tempo sfugge agli uomini ed è noto solo a Dio che lo regge e lo controlla come signore e padrone".

E affermazione dell'uguaglianza, che in concreto si realizzerà solo nella vita ultraterrena, ha come suo rovescio la rassegnata accettazione delle disuguaglianze storiche, il che equivale a dire che la politica, come espressione della vita comunitaria, non è e non può essere creazione delle condizioni di una vita buona e felice. Questa si realizza in un'altra comunità, quella dei santi, ove:

Non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che Dio sia tutto in tutti.¹³

Il rinvio ultraterreno, sottraendo alla politica il compito di creare le condizioni per la realizzazione del bene che non è di questo mondo, e consegnandole il compito limitato di contenere il male, separa di fatto l'individuo dalla società, e quindi dalla politica, pensata d'ora in poi come un luogo a cui l'individuo può prender parte, ma non come il luogo della sua autorealizzazione.

¹⁰ AGOSTINO DI TAGASTE, *De civitate Dei* (413-426), Libro XIV, § 1, tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, p. 643.

¹¹ Ivi, Libro IV, § 33, pp. 257-258.

¹² Ivi, Libro II, § 21, p. 157.

¹³ Ivi, Libro XIV, § 28, p. 692

3. La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la politica come pura legalità

La scienza come modello per la costruzione della politica. Nell'età moderna, con il venir meno della dimensione religiosa, crolla la speranza ultraterrena nella comunità dei santi, ma rimane la visione teologica della natura umana cattiva e del mondo corrotto da redimere, dove però strumento di redenzione non è più la pratica religiosa, ma la pratica scientifica, la quale sottrae definitivamente la politica al mondo dell'agire per consegnarla definitivamente al mondo del fare.

Ciò accade non perché l'agire e la virtù che lo presiede, la saggezza (*phrónesis*), appaiano troppo aleatori ed esposti all'imprevedibile, a differenza del fare che conosce i mezzi per conseguire gli scopi che si propone, ma perché muta il concetto di "teoria" che non è più come per gli antichi, conoscenza contemplativa, ma conoscenza riproduttiva. Per Galilei, infatti, conoscere non significa "contemplare" la natura, ma "riprodurre" i processi naturali così come la natura li produce. Misurandosi sulla capacità di riproduzione artificiale dei processi naturali, lo sguardo della scienza è già tecnicamente orientato, non perché genera conoscenze tecnicamente utilizzabili, ma perché ritiene di conoscere un oggetto nella misura in cui lo sa fare.

Rispetto al mondo antico che riferiva la politica all'agire, quindi alla prassi (*pràxis*) in senso stretto, ossia in senso greco, che nulla ha a che vedere con la *téchne*, con l'abilità di produrre opere, e che riteneva la saggezza politica (*phrónesis*), che si muove sul terreno della prassi mutevole e non sempre prevedibile, inferiore alla conoscenza apodittica (*epistéme*) regolata da principi ontologici e da necessità logiche, l'età moderna assume come "scienza" in senso stretto il sapere tecnicamente concepito che, abbandonato l'antico sapere apodittico (*epistéme*), risolve l'agire pratico (*pràxis*) in fare tecnico (*téchne*). In questo modo, divenendo scienza, la politica perde quel che un tempo possedeva in saggezza. Emblematico in proposito è il metodo che Hobbes adotta nella sua indagine sulla politica:

*Se si conoscono gli elementi di cui un oggetto è costituito, si conosce anche benissimo l'oggetto stesso. Come in un orologio e in qualsiasi altro meccanismo più complesso non si può capire il funzionamento di ciascuna parte e di ciascun ingranaggio, se non lo si smonta, e se non si guarda, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti; così pure, nello studiare il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire quale sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta o inadatta a costituire uno Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbono accordarsi.*¹⁴

Qui il rapporto tra teoria e prassi si determina sul modello della meccanica classica, dove la teoria serve alla costruzione di una conoscenza che nasce da un'operazione possibile e praticabile, solo se si indagano i rapporti sociali come la fisica indaga i movimenti naturali, dopo aver scoperto ed evidenziato le leggi in base alle quali funziona la convivenza umana. Conosciute queste leggi, la politica non è più un problema "teorico", né "pratico", ma semplicemente "tecnico", perché una volta che si conoscono le condizioni generali di un corretto ordine dello Stato e della società, non ci sarà più bisogno del saggio agire (*phrónesis*) reciproco degli uomini, ma di una produzione correttamente calcolata di regole, rapporti e istituzioni.

Soggetti politici non sono più gli uomini, considerati alla stregua degli oggetti naturali ("materia", dice Hobbes), ma i "fattori e gli ordinatori di essi" responsabili della costruzione delle condizioni che consentono agli uomini di esplicitare il loro comportamento, regolato non da rapporti etici, ma da condizionamenti calcolabili. Perciò, scrive Hobbes:

*Quando gli Stati si dissolvono non per violenza esterna, ma per disordine interno, la colpa è degli uomini non in quanto ne sono la materia, bensì in quanto ne sono gli artefici.*¹⁵

La separazione tra etica e politica. In questo modo la politica si separa dall'etica per divenire ingegneria, quindi tecnica che guarda all'ordine non come alla risultante di comportamenti virtuosi, ma come al risultato di rapporti calcolabili in un sistema regolato in modo corretto. La natura umana, che per Aristotele e Tommaso

¹⁴ TH. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio tertia: De cive* (1642), tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, Utet, Torino 1971, Prefazione, p. 71.

¹⁵ TH. HOBBS, *Leviathan* (1651), tr. it. *Leviatano*, Laterza, Bari 1992, cap. 29, p. 262.

d'Aquino era naturalmente politica,¹⁶ appare quel male radicale che Hobbes ritrae nella condizione dell'*homo homini lupus*, per salvarsi dalla quale occorre costruire una politica capace di correggere la condizione naturale, che di per sé porterebbe al *bellum omnium contra omnes*, trasferendo tutti i diritti naturali degli individui (fatta eccezione del diritto alla *conservatio vitae*) nelle mani del sovrano assoluto.

A questo punto la politica non è più espressione della natura umana, ma artificio costruito scientificamente per la correzione della natura umana. Quindi la scienza è "redenzione", redenzione la cui efficacia risiede nella rigorosa consequenzialità che lega i mali ai rimedi, come in fisica le cause agli effetti. Perciò, scrive Hobbes:

*Restando dunque ben saldo il fondamento che ho posto, mostro, in primo luogo, che la condizione umana fuori della società civile (condizione che si può chiamare "stato naturale") altro non è che una guerra di tutti contro tutti, e che in questo stato di guerra tutti hanno diritto a tutto. In un secondo tempo, faccio vedere che gli uomini hanno voluto, per una necessità insita nella loro stessa natura, uscire tutti da quello stato odioso e miserabile, appena ebbero capito la sua desolante miseria: il che non poteva accadere se non avessero, per mezzo di patti, receduto dal loro diritto su tutto. Poi, spiego e dimostro quale sia la natura dei patti, in che modo si debbano trasferire i diritti da un individuo all'altro perché i patti siano validi, e ancora, quali diritti, e a chi, si debbano concedere di necessità per stabilire la pace, cioè quali siano i dettami della ragione che si possono chiamare propriamente leggi naturali.*¹⁷

La ragione che Hobbes a più riprese invoca a fondamento della politica è la ragione strumentale, ossia quella ragione che è volta esclusivamente alla ricerca dei mezzi conformi allo scopo, dove lo scopo è, come scrive Hobbes, "la pace e la difesa comune":

*L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere i membri di una grande moltitudine dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini. [...] In lui risiede l'essenza dello Stato che, per darne una definizione, è una persona unica, dei cui atti i membri di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la pace e per la difesa comune.*¹⁸

La nascita dello Stato "legale" come correttivo del male "naturale". Siccome il mantenimento della pace non è reperibile in natura, ma in quella costruzione artificiale che è lo Stato che, come scrive Hobbes, nasce dai patti che gli individui stipulano tra loro e trova la sua espressione oggettiva nelle leggi, la politica reperirà il suo atto fondativo non nell'intimità con la natura, ma nell'intimità con la legge (come vuole l'etimologia di "legittimo" dal latino *legi-intimus*), che diventa il luogo dove la violenza originaria che è in natura si trasforma in potere legittimo riconosciuto e pubblicamente accettato. La distinzione weberiana tra *Macht* ("forza o "potere di fatto) e *Herrschaft* ("dominio" o "potere legittimo"),¹⁹ ribadisce questa dislocazione della politica dal mondo "naturale" dei rapporti umani al mondo "artificiale", o se si preferisce "tecnico", perché "costruito", dei rapporti legali.

A questo punto la politica diventa pura legalità che trova espressione nell'insieme delle norme che gli individui si danno attraverso il contratto, e la giustizia si risolve esclusivamente nel rispetto di queste norme, per cui Johannes Althusius può scrivere: "Ex iure enim iustitia"²⁰ e Hobbes:

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, nella *Summa theologiae*, cit., Parte I, questione 96, articolo 4, traduce la definizione aristotelica dell'uomo "zōon politikón" con "homo naturaliter est animal sociale". Lo stesso concetto è ribadito nel *De regimine principum* (1265), I, I, c. 1, Paravia, Torino 1928, dove Tommaso dice: "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum".

¹⁷ TH. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., Prefazione, p. 73. Il richiamo alla ragione ritorna anche nel *Leviatano*, cit., cap. 29, p. 164, dove Hobbes scrive: "Sebbene nulla di ciò che è opera dei mortali possa essere immortale, se gli uomini facessero uso della ragione che pretendono di avere, i loro Stati sarebbero al riparo almeno dalla rovina causata dai mali interni".

¹⁸ TH. HOBBS, *Leviatano*, cap. 17, pp. 142-143.

¹⁹ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (edizione postuma, 1922), tr. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, e in particolare Parte prima, capitolo III: "I tipi di potere", vol. I, pp. 207-306.

²⁰ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* (1603), Harvard University Print, Cambridge, Massachusetts 1932, p. 140.

L'espressione completa recita: "Quis enim exacte scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit eiusque spe-cies? Ex iure enim iustitia".

Quali che siano le leggi, non violare quelle leggi è stata sempre e dovunque ritenuta una virtù dei cittadini e trascurarle un vizio. Perciò, anche se alcune azioni sono giudicate giuste in una comunità civile e ingiuste in un'altra, la giustizia consiste in ogni caso nel non violare le leggi [iustitia tamen, id est, non violare leges].²¹

La dialettica tra la libertà come assenza di impedimenti e l'autorità come fondamento della legalità. In questo modo la prassi viene completamente espunta dalla politica che, risolta in diritto formale, può essere tecnicamente impiegata per la regolazione dei processi sociali. Questa regolazione non avviene intervenendo nella vita dei cittadini attraverso una regolamentazione delle loro azioni perché, a differenza della *lex naturae*, il diritto formale separa l'ordinamento giuridico dai contenuti della vita, creando spazi giuridicamente neutrali, non regolati normativamente nel loro contenuto. Ciò garantisce la libertà, che Hobbes definisce come "assenza di impedimenti" nell'esercizio delle proprie azioni:

Volgarmente si intende per libertà il fare impunemente quel che si vuole, e il non poterlo fare si dice schiavitù. Ma una libertà così concepita non può essere ammessa in uno Stato, senza turbare la pace del genere umano, perché uno Stato senza una potestà di impero e il diritto di costringere all'ubbidienza è un'assurdità. Ora, volendo definire la libertà, si deve dire che essa non è altro che l'assenza di impedimenti ai nostri movimenti [libertas nihil aliud est quam absentia impedimentorum motus]; come l'acqua chiusa in un vaso non è libera, perché il vaso le impedisce di effondersi, e viene liberata soltanto dalla rottura del vaso.²²

La libertà, come assenza di impedimenti nell'esercizio delle proprie azioni, non contraddice la prevedibilità delle azioni altrui perché queste, al pari delle proprie, si svolgono in base a quelle regole generali che scaturiscono dai patti stipulati secondo quella clausola, che per Hobbes è alla base del contratto sociale, e che prevede a fondamento della legge non la verità, ma l'autorità a cui i diritti individuali sono stati delegati: "auctoritas non veritas facit legem".²³

La politica come fisica della socializzazione. L'orizzonte della teoria e della prassi, in cui gli individui sono parlanti e agenti, si chiude con la stipulazione del contratto sociale, da cui nasce l'autorità politica, a partire dalla quale teoria e prassi sono risolte nell'interpretazione tecnica che, partendo dalla meccanica dello stato di società, promuove quella fisica della socializzazione dove non si dà altro progresso se non quello del reperimento di istituzioni tecnicamente sempre più idonee a creare l'esatto ordinamento politico e sociale. Per questo, scrive Hobbes:

Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe di una pace perpetua.²⁴

In questo modo la politica, costruita sul modello della fisica e con l'atteggiamento del tecnico, non può riflettere su se stessa e sul proprio significato, se non nei limiti dell'autocomprensione tecnica.

²¹ TH. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio secunda: De Homine* (1658), tr. it. *Elementi di filosofia: Il corpo - L'uomo*, Utet, Torino 1972, cap. XIII, § 9, p. 616

²² TH. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., cap. IX, § 9, p. 208.

²³ A giustificazione di questo principio Hobbes adduce il fatto che: "I ragionamenti degli uomini sono talvolta giusti e talvolta sbagliati; e quindi che le conclusioni che vengono ritenute vere, talvolta sono verità, talaltra errori. Ora, gli errori, anche nelle scienze speculative, possono essere dannosi al pubblico e offri-re pretesto a vari disordini. Occorre dunque, ogni volta che intorno a tali questioni nasce una qualche polemica contraria al bene pubblico o alla quiete comune, che vi sia qualcuno a decidere se il ragionamento sia giusto, ossia se le deduzioni siano state tratte in modo rigoroso, di guisa che la controversia abbia termine", Ivi, cap. XVII, § 12, p. 348.

²⁴ Ivi, "Epistula dedicatoria", p. 64.

4. La politica nell'età contemporanea: lo Stato amministrativo e la politica come organo esecutivo della competenza tecnica

La limitazione della politica: dalla ricerca del bene comune alla semplice limitazione del male.

Scientificizzando la politica e sottraendola alla prassi, dov'è la libera circolazione delle idee e delle azioni degli individui, Hobbes fa della politica un sistema artificiale che, rispetto all'ambiente naturale estremamente incontrollabile e fluttuante, riesce a mantenersi relativamente stabile e costante, grazie all'eliminazione di tutte le possibilità d'azione interdette dall'ordine legislativo originato dal contratto sociale. Il *diritto formale* opera così una riduzione della complessità del mondo reale e soprattutto una riduzione dell'imprevedibilità dell'agire umano a una dimensione alla quale possono conformarsi in modo razionale l'esperienza e le azioni degli uomini.

Questa riduzione avviene con la limitazione dello scopo della politica, volta non più alla ricerca del bene comune come ritenevano gli antichi, ma alla semplice tutela dal male. Detto in altri termini, la politica si ritrae dal mondo della vita, perché considera gli uomini solo come soggetti giuridici, quindi privati nel conseguimento del proprio bene, e pubblici nella difesa dal male che deriva dalla loro "naturale" bellicosità. Ma una volta che la politica si ritrae dal mondo della vita, per limitarsi a cercare le condizioni della vivibilità, la politica diventa tecnica, quindi arte neutra che media le regole di convivenza senza intervenire nei contenuti di vita. In quanto si limita a regolare i rapporti senza giudicare i fini, la politica tende a diventare sempre più amministrazione e sempre meno decisione, sempre più competenza tecnico-scientifica e sempre meno prassi politica.

Oggi, la risoluzione della politica in tecnica, se ancora non è un dato di fatto, certo è la fondamentale linea di tendenza che Max Weber ha per primo individuato nella burocratizzazione degli Stati moderni, nei quali la decisione politica appare sempre più dipendente dalla competenza specialistica. Seguendo questa linea di tendenza, che il progressivo incremento della disponibilità tecnica rende sempre più credibile, c'è la possibilità, come Weber prevedeva, che il rapporto di dipendenza del tecnico dal politico si rovesci, e la politica diventi semplicemente l'organo esecutivo dell'intelligenza tecnologica che, in condizioni concrete, mette in campo, oltre al condizionamento oggettivo delle tecniche e degli ausili disponibili, anche le strategie ottimali e le prescrizioni direzionali.

La verifica pragmatica come criterio di discernimento dei valori. Non c'è infatti decisione politica che non si serva di massicce competenze tecnologiche le quali, crescendo ogni giorno in quantità e qualità previsionale, riducono la decisione politica a quel nocciolo non ulteriormente razionalizzabile che Max Weber indicava nell'"orientamento per valori".²⁵ Ma quando i valori, indicati dalle ideologie residue o più frequentemente da posizioni di interesse, perdono la loro connessione con una soddisfazione tecnicamente appropriata di bisogni reali, essi perdono la loro funzione e si estinguono insieme alle ideologie che li propongono, per cedere il passo a valori che non si impongono per se stessi, ma dipendono da situazioni di interesse scaturite da nuove tecniche.

Se infatti non c'è valore che alla lunga possa sottrarsi a una prova di verifica pragmatica, nella misura in cui questa prova è condizionata dalle tecniche disponibili e da quelle concepibili, in campo restano solo quei valori che la tecnica rende credibili nella forma di beni prodotti o di situazioni modificate.

A questo punto si dà sempre meno una decisione politica che va alla ricerca delle tecniche utili alla sua realizzazione, e sempre più un insieme di tecniche disponibili che, oltre a orientare e condizionare la decisione politica, si sottraggono al suo controllo. Infatti, l'apparato tecnico, che oggi rappresenta la base materiale delle società moderne, non si sviluppa secondo piani determinati da soggetti politici, ma secondo un'evoluzione sua propria non dissimile dall'evoluzione dei processi naturali su cui l'ordine decisionale è pressoché impotente, per cui, scrive Gehlen:

La politica nella sua forma moderna - sia nella sua versione individualistica che in quella collettivistica - apparirebbe un tentativo profondamente conservatore se desse ad intendere che

²⁵ M. WEBER, *Economia e società*, cit., Parte I, cap. II: "Categorie sociologi-che fondamentali dell'agire economico", vol. i, pp. 57-206.

*esiste una possibilità di controllo su un processo metaumano che al controllo si è già sottratto.*²⁶

La legge delle cose e l'adattamento passivo. Viene così ribadita la legge che governa le civiltà tecnicizzate, dove i mezzi determinano i fini, non tanto perché i fini scelti a livello politico non possono realizzarsi senza la disponibilità dei mezzi, ma perché le possibilità tecniche esigono l'impiego, e l'impiego di queste possibilità sono i fini imposti dalla legge delle cose.

Dove vige la legge delle cose, le scelte non dipendono più da decisioni politiche, e tantomeno sottostanno al controllo di soggetti sociali, ma scaturiscono dalle possibilità tecniche in campo che obbligano il potere politico a risolversi in amministrazione tecnica. Questo risvolgimento non consente più alla politica di determinare il ritmo, la direzione e la funzione del progresso tecnico, ma la costringe a diventare funzionale al processo, resosi ormai autonomo, di tale progresso, con conseguente riduzione dei problemi, che il mondo-della-vita non cessa di proporre, a questioni relative alle tecniche più idonee per risolverli.

Quando diciamo "mondo-della-vita" intendiamo riferirci alla vita umana che, a differenza di quella animale, è sempre stata caratterizzata da quella forma di adattamento attivo all'ambiente, che consisteva nel creare e nel controllare le condizioni esterne d'esistenza. La politica che, come istituzionalizzazione di questo controllo, si è sempre espressa nelle forme dell'adattamento attivo, ora che le condizioni esterne d'esistenza sono determinate non più dalla natura, ma dalla tecnica, si trova in una condizione di adattamento passivo, costretta a inseguire il progresso tecnico che non può controllare e tanto meno indirizzare, ma solo garantire.²⁷

Ma dire "adattamento passivo" significa dire che è la tecnica a decidere del contenuto e della forma della politica, che a questo punto non può che risolversi in pura amministrazione tecnica, mantenendo un ruolo attivo e quindi decisionale solo là dove la tecnica non è ancora egemone, o dove la sua egemonia presenta ancora delle lacune o delle insufficienze in ordine alla sua razionalità vincolante.

5. La politica nell'età contemporanea: potere e democrazia

Il primato della decisione tecnica sulla decisione politica. Come premessa decisionale per successive decisioni politiche, la tecnica decide sulle decisioni, e così capovolge quella gerarchia tradizionale che, a partire dal principio dell'agire razionale che prevede il primato dello scopo sui mezzi, assegnava alla politica il primato sulla tecnica, da cui discendeva quell'organizzazione sociale ordinata secondo lo schema: comando-obbedienza. L'incremento dell'apparato tecnico ha reso evidente non solo che non si possono stabilire scopi senza tener conto dei mezzi, ma addirittura che è necessario scegliere gli scopi muovendo dalla disponibilità dei mezzi, per cui una politica che dovesse prescindere dallo schema: "stante questo mezzo, allora questo scopo" apparirebbe del tutto irrazionale. Nei rapporti sociali ciò significa una forte riduzione del modello gerarchico, perché il comando trae la sua legittimazione non più dall'autorità, ma dall'afflusso e dall'elaborazione di informazioni e comunicazioni tecniche. In questo modo la tecnica finisce con il disporre di metodi molto efficaci per controllare, se non addirittura per guidare, la politica, i cui comandi, stante questo condizionamento, non possono configurarsi altrimenti che come "programmi condizionali", come vuole l'espressione di N. Luhmann,²⁸ non dissimili dalle ipotesi scientifiche nate proprio dal rifiuto del principio di autorità.

La democrazia come acclamazione. Il fatto che la tecnica riduca il principio di autorità non significa che allarghi o favorisca il processo democratico, anzi: la riduzione del dominio politico ad amministrazione tecnocratica priva di oggetto ogni formazione democratica originata dalle volontà, perché là dove i politici sono sottoposti alla costrizione oggettiva della razionalità tecnica che, come abbiamo visto, decide in anticipo sulle loro successive decisioni, alla popolazione non può che diventare indifferente quale dei gruppi dirigenti

²⁶ A. GEHLEN, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munchen 1964, p. 209.

²⁷ Sul rapporto tra adattamento attivo e adattamento passivo si veda J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* (1971), tr. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, cap. 9: "Conseguenze pratiche del progresso tecnico-scientifico", §§ 7-9, pp. 438-447.

²⁸ N. LUHMANN, *Politische Planung* (1966), tr. it. *La pianificazione politica*, in *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978, § 4, p. 140

concorrenti giunge al potere, e perciò la sua funzione politica si riduce alla scelta di chi ricoprirà posizioni di potere politico, senza poter intervenire sui criteri che regolano la gestione di questo potere.

A questo punto, il processo di formazione della volontà democratica si risolve in un procedimento regolamentato dall'acclamazione di élites chiamate alternativamente al potere. Attraverso l'acclamazione, la popolazione legittima le persone che devono prendere decisioni all'interno dello scenario dischiuso e predisposto dalla tecnica, ma le decisioni restano per principio sottratte alla discussione pubblica, che così si adatta passivamente alla politica, così come la politica si è passivamente adattata alla tecnica.

A questo punto la democrazia cessa di essere la norma dei sistemi politici, e la tecnica, che la sostituisce come sistema normativo, finisce con il creare seri dubbi sulla possibilità, nelle società tecnicizzate, dell'esistenza della democrazia.

L'incompetenza dell'opinione pubblica. Nelle società ad alto livello tecnologico si può parlare di democrazia solo in presenza di un'opinione pubblica competente, e quindi in grado di giudicare le decisioni che la politica assume su indicazione tecnica. Ma questa possibilità non è data perché, stante l'alto livello di specializzazione raggiunto, se è già problematica la traduzione di informazioni tra le singole competenze tecniche, al punto che occorre un "interprete" per poter utilizzare nella propria ricerca le informazioni utili provenienti dai campi confinanti, a maggior ragione lo è la comunicazione tra l'intero sistema delle competenze tecniche e il vasto pubblico.

Per ovviare questa difficoltà occorrerebbe che la tecnica si facesse carico di problemi ermeneutici, e il vasto pubblico si trasformasse da popolazione dimostrativa, magari manipolata dai mezzi di comunicazione di massa, in pubblico competente e tecnicamente preparato. Nell'impossibilità di realizzare l'una e l'altra cosa, si potrebbe pensare la politica come mediatrice tra le due istanze, quindi una politica come ermeneutica e come riformulazione tecnicamente competente dei bisogni o dei sistemi di valori condivisi dal vasto pubblico.

Ma la politica non può compiere quest'opera di mediazione, perché la tecnica non attende dalla politica l'indirizzo della sua ricerca, dal momento che questo indirizzo scaturisce dai risultati conseguiti e dalle anticipazioni che si possono fare a partire da questi risultati, e solo dopo che certi risultati sono stati raggiunti dal processo di crescita autonomo della tecnica, la politica può creare una connessione con i problemi pratici, per quel tanto che la loro soluzione è compatibile con l'economicità della razionalità tecnica.

Viene così riconfermato, oltre all'adattamento passivo della politica alla tecnica, anche l'adattamento passivo dell'opinione pubblica alla politica,²⁹ spesso ancora legata a finalità incontrollate, sistemi di valori tramandati, ideologie caduche, in uno scenario dove il fare tecnico cresce in modo autonomo, conseguendo risultati che, senza preavviso, irrompono nel contesto di una prassi sociale impreparata e incompetente. Che ne è a questo punto della democrazia e delle sue reali ed efficaci possibilità di espressione?

Dalla democrazia come partecipazione alla democrazia come accrescimento della complessità. Alla democratizzazione della politica l'Occidente è giunto grazie alla tecnica che, rendendo disponibile, rispetto alle epoche trascorse, un numero enormemente maggiore di risorse, possibilità e opportunità, ha trasformato le nostre società da semplici a complesse, confinando il potere assoluto e il suo arbitrario potere decisionale tra le forme non più idonee a governare la complessità raggiunta, di cui la democrazia è la fedele custode.

Ma qui per "democrazia" non dobbiamo intendere la partecipazione di tutti ai processi decisionali che, per ragioni di competenza, come abbiamo visto, è irrealistica, ma il mantenimento se non l'accrescimento della complessità da sottoporre al potere politico, i cui processi decisionali sono comunque processi di selezione e di eliminazione di possibilità.

Le decisioni, infatti, producono più "no" che "sì", perché per una possibilità decisa, tutte le altre sono scartate. Il problema è il livello alto o basso in cui avviene lo scarto. E più la democrazia tiene alta la complessità, maggiori saranno le varianti che, per decidere, il potere deve considerare, con conseguente innalzamento del livello decisionale e maggior complessità delle istanze in gioco.

Ciò non significa che il potere diventi la "sintesi" o la "risultante" delle istanze che provengono dalla società

²⁹ Si veda in proposito di J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1984.

complessa. Il potere resta decisione e, in quanto decisione, riduzione selettiva della complessità, ma il livello alto o basso di selettività dipende dalla capacità della democrazia di conoscere e al limite di accrescere la complessità, mantenendo in vita tutte le possibilità non scelte e conservandole pur nella sospensione della loro attuazione.

Dal potere come dominio al potere come selezione e interdizione. Questa dialettica tra potere e democrazia può essere compresa solo se si abbandona la concezione tradizionale che pensa il potere in modo "umanistico", come attributo di un soggetto, di un gruppo, di una classe che lo esercita secondo lo schema comando-obbedienza, costringendo a compiere azioni che spontaneamente non si sceglierebbero.

Nelle società complesse il potere non si esprime più nelle forme del dominio, che presuppone la subordinazione di una parte della società all'altra, ma, come dice Luhmann, nelle forme della relazione riflessiva, la quale presuppone la diffusione dei centri di potere che si condizionano reciprocamente e che, a seconda delle circostanze e dei punti di vista, esercitano alternativamente il ruolo di subordinato o di sovraordinato.

Questa stretta interdipendenza dei centri diffusi di potere non solo liquida il potere assoluto, contro cui s'è mossa per secoli la storia d'Occidente, ma può condurre al rischio opposto, quello dell'inarrestabile declino del potere, con perdita delle sue funzioni e sua palese inefficacia dovuta all'interdizione, o come dice Luhmann al "potere di blocco", che i centri diffusi di potere esercitano reciprocamente fra loro, accrescendo il tasso di non-decisionalità (nondecision-making) all'interno delle istituzioni investite di responsabilità generale. Scrive in proposito Luhmann:

È vero che sappiamo pochissimo dei rapporti che corrono fra la complessità cognitiva e le strutture di potere, ciò nonostante una trattazione del problema del potere dal punto di vista della teoria sociale può dare per acquisita l'esistenza di limiti della capacità decisionale, i quali diventano a loro volta fonti di potere. Ciò accade in un duplice senso, e cioè da un lato nella forma di un "potere di blocco" all'interno delle concatenazioni di potere, il quale, non potendo né promuovere alcunché né rispondere di alcunché, è tuttavia in grado di impedire molto; dall'altro nella forma di un potere delle non-decisioni all'interno delle istanze investite di determinate responsabilità. Nelle condizioni da noi descritte aumenta dunque la probabilità dei casi in cui il potere trasmette prestazioni di segno negativo, mentre diminuisce la probabilità dei casi in cui il potere trasmette prestazioni decisionali di segno positivo.³⁰

Se dunque nelle società complesse il potere non è più in grado di assumere la forma tradizionale del dominio, ma solo la funzione di selezione delle alternative e delle possibilità rese disponibili dalla tecnica, un'inflazione del potere, una sua paralisi porterebbe ad un aumento esponenziale della complessità, con conseguente pressione del possibile che, non selezionato a livello istituzionale e non consolidato normativamente, non consentirebbe ad alcuno di agire, ponendo tutti nelle condizioni che Luhmann così descrive:

Quanto maggiore è il numero di possibilità di esperienze e di azioni - così noi definiamo la complessità - offerte dal mondo o da un sistema nel mondo, tanto più problematico diviene l'accesso a tali possibilità. L'attuale potenziale di esperienza del singolo è limitato, e soltanto poche possibilità di esperienza e di azione possono essere colte direttamente e senza difficoltà in una certa situazione. Tutto il resto rimane a distanze spesso assai grandi e incalcolabili e perde infine le proprie possibilità di realizzazione. È possibile vietare i monopoli, autorizzare la costruzione di una casa di vacanza in un parco nazionale, reintrodurre la pena di morte, semplificare l'amministrazione, aumentare i sussidi per la casa ecc., ma cosa posso fare io per provocare tali decisioni? Si pretende da me che consideri contingente l'ambiente sociale e addirittura quello materiale. Tutto potrebbe essere diverso, ma quasi nulla io posso modificare.³¹

Se conveniamo che nelle società tecnicizzate la democrazia non può esprimersi, per le ragioni sopra esposte, come partecipazione di tutti ai processi decisionali, ma solo come mantenimento, e dove è possibile come accrescimento della complessità, è la stessa democrazia a esigere quel potere che nelle società tecnicizzate non è più dominio, ma decisione selettiva, e quindi riduzione della complessità senza di cui, nella sovrabbondanza

³⁰

³¹ N. LUHMANN, *Complessità e democrazia*, cit., pp. 81-82

del possibile, nulla finisce con l'essere realizzabile.

6. La politica nell'età contemporanea: dal governo degli uomini al governo dei ruoli e delle funzioni

Società funzionale e livelli di astrazione. Se nelle società ad alto livello tecnologico a esprimere la complessità non possono essere i singoli individui, ma i loro ruoli e le loro funzioni, l'antico concetto di politica come governo di una società fatta di uomini con l'intento, come voleva Aristotele, di creare per essi le condizioni di una "vita buona e felice" è definitivamente tramontato e sostituito da una concezione della politica che non governa più uomini, ma azioni, interazioni, strutture, funzioni, specifiche competenze a livelli di astrazione molto differenziati, perché solo così la complessità sociale diventa compatibile con il calcolo tecnico.

A questo punto la politica, tecnicamente condizionata, non prende più in considerazione l'individuo nella sua interezza e nella concretezza della sua vita, ma solo nella sua funzionalità, e dal canto suo l'individuo non appartiene in quanto tale alla società, ma vi prende parte limitatamente al suo ruolo. A ciò si riferisce la distinzione tra pubblico e privato che, sostanzialmente ininfluenza nelle società arcaiche, appare decisiva nelle società complesse, dove l'interazione non è più tra individui, ma tra funzioni e ruoli valutabili in base a criteri universali, indipendentemente dalla persona che li ricopre e dai suoi rapporti specifici, al punto che l'impersonalità viene positivamente valutata sul piano del comportamento.

In questo modo il sistema politico perde quella funzione integrativa dell'individuo con la società che possedeva nelle culture antiche dove, ad esempio, per le ridotte dimensioni, le stesse persone si incontravano in ruoli diversi, creando aspettative che facevano riferimento all'identità della persona e non al ruolo. oggi che la tecnica non consente più alla politica di svolgere una funzione integrativa dell'individuo con la società, l'interazione, e quindi le aspettative, le motivazioni e i reciproci controlli non avvengono più con riferimento alle persone, ma ai ruoli che, rispetto alle persone, garantiscono una comunicazione più univoca in ordine alle aspettative e alle prestazioni.

Schematizzato l'ambiente non più con il criterio personale dell'amico e del nemico, come accadeva nelle società arcaiche, ma con quello funzionale del ruolo svolto, la politica, tecnicamente condizionata, riuscirà a percepire e ad affrontare i problemi della società, solo se questi sapranno esprimersi a quel livello di astrazione in cui la realtà appare come una connessione di strutture, e i problemi della realtà come contraddizioni interne alle strutture stesse, su cui la politica, tecnicamente condizionata, può intervenire con correttivi tecnici. In questo modo la tecnica ha costretto la politica a separarsi dalla sua tradizione bimillenaria ispirata all'etica dell'azione, e ad esprimersi in termini funzionali che, proprio perché sono congeneri alla tecnica, oggi appaiono come gli unici che consentono un governo del sociale.

Dalla politica umanistica alla politica come tecnica funzionale. Rispetto alla tradizione culturale dell'Occidente e al suo stile di pensiero, percorso da una concezione organicistica e finalistica della storia secondo la quale l'individuo concreto è parte vivente dell'organismo sociale, e la soggettività è il paradigma normativo della razionalità e dei valori, la tecnica chiede alla politica di costituirsi sul piano dell'astrazione analitica e dell'oggettività valutativa, e quindi di congedarsi da tutti quegli ordinamenti normativi di ispirazione etica ed umanistica all'interno dei quali la politica aveva finora pensato se stessa.

La tecnica infatti tende, come vuole l'espressione di Luhmann, a "smaterializzare" l'esperienza collettiva e a relativizzare non solo i valori che la esprimono, ma anche i bisogni che la sostengono perché, tanto più questi divengono, come accade nelle società tecnicizzate, altamente contingenti, variabili e manipolabili, tanto meno costituiscono la base della struttura sociale e il suo termine di riferimento. Ne consegue che le concezioni politiche elaborate non solo dal mondo antico, medioevale e moderno, ma anche dall'illuminismo, dall'idealismo, dal materialismo, dallo storicismo, dal weberismo, per quel tanto che ritengono attori e protagonisti politici gli uomini con i loro valori e i loro bisogni, si rivelano, per questo loro tratto umanistico, inadeguate nell'età della tecnica, che è in grado di ospitare solo quella politica capace di orientarsi tra ruoli, funzioni, correnti di aspettative, ambienti, sistemi, dove gli individui entrano ed escono come elementi interscambiabili e perfettamente fungibili.

Non più una politica dove ancora sono individuabili costanti antropologiche o sensibilità orientative quali "destra" o "sinistra", per limitarci a una semplificazione elementare, ma una politica come ambito tecnico che, come una macchina, funziona con proprie leggi scarsamente influenzabili dalle culture circostanti, anche perché le culture che contano sono specialistiche o di competenza, assolutamente incapaci di incorporare tradizione e storia.

Di qui il declino della storicità della politica, della sua connessione con la tradizione che, consentendo di progettare un futuro a partire dal passato, assicurava alle forme della politica una durata nel tempo e una identificazione nello spazio, garantita dall'identità tra Stato e politica. Esprimendosi come costituzione, lo Stato dava un'immagine forte della politica come atto e progetto costitutivo d'esistenza, e non come semplice espressione geografica, nel cui ambito si applicano leggi economiche tradizionali con il loro corredo di procedure e richieste di adeguamenti che riducono a un esercizio minimo il potere statale. Con la progressiva divaricazione della politica dalla statualità si è ridotto il rapporto di ogni politica con la propria tradizione e, per effetto di questa riduzione, si sono prosciugate tutte le radici storiche, che vengono sostituite dalla sola matrice tecnica per cui, come scrive B. De Giovanni: "Il sapere politico non ha più colore politico".³²

Ormai sorda alle voci che giungono dalla "piazza di Atene", nell'età della tecnica la politica si è dunque separata dalla determinatezza storica, e così ha concluso quel processo di estraneazione dal mondo-della-vita che è l'esatto contrario del cammino percorso dal pensiero politico da Platone a Hegel. Chiusi gli archivi della storia, rotti i rapporti con la tradizione in cui si è accumulata la coscienza del tempo, la politica, come tecnica funzionale, sancisce la fine della memoria e, sottraendosi in questo modo alla storia, si nega anche come prospettiva, come sguardo su un mondo possibile, a meno che la possibilità non si risolva nei risultati resi disponibili dalla tecnica.

³² B. DE GIOVANNI, *Che significa oggi pensare la politica?*, in "La Politica", Firenze, n.1, p.34