

**Fabio Gembillo**

**EDGAR MORIN TRA ANTROPOLOGIA E POLITICA**

**ABSTRACT:** In questo saggio l'autore sottolinea il nesso molto stretto che Morin individua tra conoscenza e azione politica. La conoscenza precede ogni azione e consente all'uomo di comprendere che ogni società si evolve per spinta interna. Perché una società si stabilizzi è necessario un apparato che consenta l'autorganizzazione dello stato, che però finisce per sottomettere l'individuo. Storicamente, lo Stato ha mostrato la tendenza a instaurare un potere sempre più autoritario fino a diventare totalitario. E anche se l'organizzazione statale ha consentito anche dei progressi, alla fine ha reso l'uomo meno libero e dunque meno umano. E' necessaria, allora, la realizzazione di una vera e propria politica dell'uomo che gli permetta di sviluppare le proprie potenzialità non solo localmente, ma a livello globale.

**ABSTRACT:** In this essay, the author emphasizes the very close link that Morin identifies between knowledge and political action. Knowledge precedes every action and allows man to understand that every society evolves to internal

drive. Because a Society to stabilize is required an apparatus that allows the self-organization of the state, but ends up subjecting the individual. Historically, the state has tended to establish an increasingly authoritarian power to become totalitarian. And although the state organization has also allowed some progress, eventually he made the man less free and thus less human. It is necessary, then, the creation of a real man policy that will allow him to develop their potential not only locally but on a global level.

### **1. Una concezione aperta della conoscenza**

Edgar Morin ritiene che la maggior parte degli errori di valutazione dell'uomo in relazione alle sue decisioni pratico-operative derivino da mancanza di consapevolezza teorica, ossia da una conoscenza "insufficiente". In particolare, il problema della conoscenza e delle sue caratteristiche è strettamente collegato, a suo parere, a quello, specificamente antropologico, della scelta politica. Da qui la necessità di indagare a fondo questo problema, perché "la conoscenza mentale, spirituale è la conoscenza propriamente umana, anche se è l'emergenza ultima di uno sviluppo cerebrale in cui si compie l'evoluzione biologica dell'ominizzazione e comincia l'evoluzione culturale della realtà. La conoscenza cerebrale è essa stessa uno sviluppo particolarmente originale di una conoscenza

inerente ad ogni organizzazione vivente”<sup>1</sup>. L’uomo non sarebbe in grado di vivere e di agire, politicamente e non, senza conoscere. La vita di per sé, non è *vivibile né vitale senza conoscenza*. Tale problema nasce dall’analisi della realtà e di come essa viene vissuta e recepita dall’uomo. Questi infatti ha bisogno di fare un’analisi e di un’elaborazione *in primis* del suo ambiente, che deve essere poi *computato* per l’organizzazione delle *rappresentazioni* che la sua mente formula, perché,

a differenza di qualsiasi altra conoscenza cerebrale (animale), la conoscenza umana associa ricorsivamente attività computante e attività cogitante (pensante) e produce correlativamente rappresentazioni, discorsi, idee, miti, teorie; essa dispone del pensiero, attività dialogica di concezione, e della coscienza, attività riflessiva della mente su se stessa e sulle sue attività; il pensiero e la coscienza utilizzano necessariamente, l’uno e l’altra, i dispositivi linguistico-logici, i quali sono ad un tempo cerebrali, spirituali e culturali<sup>2</sup>

Appare chiaro dunque che ogni attività è innanzitutto attività conoscitiva, da cui la conclusione: Il pensiero *pensa* ogni azione, la conoscenza è pensiero; non c’è

---

<sup>1</sup> Morin, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli Milano 1993, p. 227; poi sviluppata in Id., *Il Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Cortina, Milano 2007. Su ciò cfr. anche: E. Morin, *Introduzione ad una politica dell’uomo*, Meltemi, Roma 2000, pp. 22-27; e il numero doppio di “Complessità” 2011, interamente dedicato a Morin.

<sup>2</sup> Ivi, p. 228. Cfr. H. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985; Id., *L’albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992

azione senza conoscenza. La conoscenza umana recepisce dall'esterno ciò che analizza, ciò che è *inerente* al mondo; ed essa cela in sé una duplice natura. Morin afferma che la conoscenza umana è, al contempo, “la più chiusa possibile perché il mondo esterno le giunge solo sotto forma di quelle traduzioni che sono le rappresentazioni, le parole, le idee e le teorie”, e “la più aperta possibile su tutte le cose di questo mondo e su questo stesso mondo, non soltanto per ciò che l'apre, cioè per le curiosità, le verifiche, le comunicazioni, ma anche per ciò che la chiude, il linguaggio, le idee, le teorie”<sup>3</sup>. Da ciò risulta che la conoscenza umana è *aperta* in ciò che la rende chiusa e *chiusa* in ciò che la rende comprensiva. La rappresentazione però, ha bisogno del suo proprio *strumento*, che le serve per comunicare a noi stessi la nostra realtà. In merito va allora precisato che

la conoscenza umana traduce nel linguaggio che le è proprio una realtà senza linguaggio: sono degli impulsi fisici che eccitano i nostri recettori sensoriali, e sono delle trasformazioni e dei circuiti bio-elettro-chimici che vengono tradotti in rappresentazioni, le quali a loro volta vengono tradotte in nozioni e idee [...] La sola realtà immediata che ci rimane è la nostra rappresentazione della realtà, e la sola realtà concepibile è la nostra concezione della realtà.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 231. Cfr. E. Roger Ciurana, *Introducción al pensamiento complejo de Edgar Morin*, Ed. Universitaria, Guadalajara 2007

Da ciò trae origine la tentazione *idealista* di dubitare della realtà esterna alla mente e di fare della mente la sola realtà accertata. Ma, per concepire la nostra rappresentazione, la nostra concezione e la nostra mente, abbiamo bisogno del linguaggio, che permette di formare il concetto di rappresentazione, di concezione e di mente, così come abbiamo bisogno di un essere umano, vivo e sociale, dotato di un cervello per concepire il nostro linguaggio. Abbiamo quindi bisogno di un mondo culturale, sociologico, antropologico, biologico, il quale per parte sua richiede necessariamente un mondo fisico: abbiamo insomma bisogno del *nostro* mondo. Così, le nostre rappresentazioni e le nostre concezioni sono proprio delle traduzioni<sup>4</sup>.

Il nostro linguaggio e la nostra rappresentazione fondano la loro esistenza sulla *realtà*, di cui fa parte anche l'organizzazione spazio-temporale, e dunque la anche la storia e il presente. "Possiamo quindi conoscere solo un mondo fenomenico, situato nello spazio e nel tempo, contraddistinto da un miscuglio di unità, pluralità, omogeneità, diversità, invarianza, cambiamento, costanza, incostanza. E si tratta appunto del nostro mondo uno/diverso dei fenomeni fisici/biologici/antropologici sottoposti alla dialogica ordine/disordine/organizzazione"<sup>5</sup>. La realtà fenomenica dunque contraddistingue l'attività pensante (e creante) dell'uomo. La conoscenza

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 235. Cfr. F. Bianchi, *Le fil des idées*, Seuil, Paris 2001

<sup>5</sup> Ivi, p. 246.

dell'uomo però non è mai qualcosa che termina ad un certo punto. La sua capacità di rappresentazione determina un processo che può dirsi sempre *in fieri*, che non conosce una completezza assoluta o un'acquisizione totale di ogni sapere. L'uomo, essendo mortale, nella sua esperienza è legata a tale limite, che determina anche e soprattutto, come affermava José Ortega y Gasset, una limitata capacità di apprendimento e quindi, un'altrettanta limitata capacità di conoscenza. Tale limite riguarda anche la ragione, a proposito della quale Morin tiene a precisare:

La ragione? Io mi considero razionale, ma parto dall'idea che la ragione è evolutiva e che porta in sé il suo peggior nemico! Si tratta della razionalizzazione, che rischia di soffocarla. Tutto ciò che è stato scritto sulla ragione da Horkheimer, Adorno o Marcuse, bisogna tenerlo ben presente. La ragione non è data, la ragione non procede lungo binari, la ragione può autodistruggersi, tramite dei processi che costituiscono la razionalizzazione. Quest'ultima è il delirio logico, il delirio di coerenza che si sottrae al controllo della realtà empirica<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> E.Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer 1993, p.119.

Egli contrappone il concetto di razionalità e quindi di dogma a quello di una conoscenza *aperta*, che non porti con sé da principio schemi ed impostazioni preconfezionate. Scrive:

A mio parere, la ragione si definisce in base al tipo di dialogo che intrattiene con il mondo esterno che le resiste; insomma, la vera razionalità riconosce l'irrazionalità e dialoga con l'irrazionalizzabile. [...] Io credo che la vera razionalità sia profondamente tollerante nei confronti dei misteri. La falsa razionalità ha sempre definito *primitive, infantili, pre-logiche* delle popolazioni dotate di una complessità del pensiero, non solo nella tecnica, nella conoscenza della natura, ma nei miti. Per tutte queste ragioni, credo che ci troviamo agli inizi di una grande avventura. In *Le paradigme perdu*, io sostengo che l'umanità ha più di un inizio. L'umanità non è nata una volta per tutte, è nata diverse volte e io sono tra quelli che sperano in una nuova nascita<sup>7</sup>.

Occorre, per rendere più chiaro questo discorso, un'ulteriore precisazione, una prima definizione del significato e del valore della *complessità*, riguardo alla quale è importante, per Morin, puntualizzare la propria concezione nel modo seguente:

---

<sup>7</sup> Ivi, p.120.

La complessità non è la ricetta che io fornisco, ma l'appello alla civilizzazione delle idee. [...] per esempio l'idea che il progresso della civiltà si accompagni a un progresso di barbarie è un'idea del tutto accettabile se si capisce un po' la complessità del mondo storico-sociale. E' certo, per esempio, che in una civiltà urbana che produce realmente benessere, sviluppi tecnici e d'altro tipo, l'atomizzazione dei rapporti umani provoca delle aggressioni, delle barbarie, delle insensibilità incredibili. Noi dobbiamo capire questi fenomeni e non esserne spaventati. Credo che si tratti di una presa di coscienza tanto più importante in quanto, fino a un'epoca molto recente, abbiamo convissuto con l'idea che noi avremmo portato la storia a compimento, che la nostra scienza avesse acquisito l'essenziale dei suoi principi e dei suoi risultati, che la nostra ragione fosse finalmente a punto, che la società industriale stabilizzasse la sua rotta, che i sottosviluppati si sarebbero sviluppati, che gli sviluppati non fossero sottosviluppati. Oggi non si tratta di sprofondare nell'apocalissi e nel millenarismo, si tratta di vedere che siamo forse alla fine di una certa epoca e, speriamo, agli esordi di tempi nuovi<sup>8</sup>.

Si tratta cioè di trovare un equilibrio tra i “progetti razionali”, le utopie politiche e la loro realizzazione concreta.

---

<sup>8</sup> Ivi, p.121. Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006

## 2. Una politica per lo Stato: le identità della società

Il valore della conoscenza mostra all'uomo, lungo il cammino della sua esperienza storica, un evolversi delle istituzioni politiche e sociali che lui stesso crea e in cui vive, e un loro progressivo adattamento "consapevole" alle nuove situazioni. Così, "dalla società arcaica alla società storica, in cinque punti del globo, una metamorfosi a catena ha elaborato una nuova forma di società che, come ogni metamorfosi, conserva i fondamenti precedenti o un nucleo arcaico (conflittualità e comunità, sociocentrismo, ruolo organizzatore del patrimonio culturale), ma li ingloba e li supera"<sup>9</sup>. E' necessario, dunque, delineare le *nuove società*, in maniera consapevole e in rapporto con la storia, sino ad arrivare alla formazione della società *presente* nella quale convivono sintetizzate tutte o molte tra le *creazioni* umane. E "le nuove società comprendono lo Stato, la città, l'agricoltura, le classi sociali, l'istituzione religiosa. La loro comparsa coincide con quella della storia: esse fanno nel contempo la storia e ne subiscono i rischi e le vicissitudini. Fra i diversi regni compaiono due tipi estremi. L'uno è l'impero, l'altro la città"<sup>10</sup>. In passato, invece, nella quasi totalità dei casi, spiega Morin, la città-stato, assorbita dalla potenza degli imperi, ritornò ad un gradino

---

<sup>9</sup> E.Morin, *Il metodo 5, l'identità umana*, cit., p.158.

<sup>10</sup> Ivi, p.159.

inferiore della evoluzione politica. Per questo motivo, è opportuno delineare la fisionomia dello stato, per riuscire a tracciarne i caratteri dominanti nel corso della sua evoluzione, tramite il *paradosso* della sua mutevole natura “che spesso è nel contempo barbaro e civilizzatore, emancipatore e asservitore”<sup>11</sup>. In particolare, muovendo da quanto hanno insegnato i cibernetici,

“per immaginare lo Stato, bisogna concepire la nozione di apparato. Questa nozione è inesistente nella scienza politica come nelle concezioni libertarie marxiste. Ho dato una definizione fisica: l'apparato è un dispositivo di comando e di controllo che capitalizza informazioni, elabora programmi e attraverso ciò domina l'energia materiale e umana; un apparato introduce la sua determinazione in un ambiente amorfo o eterogeneo (e così l'apparato dello Stato può controllare popolazioni molto diverse); nel senso cibernetico del termine, assoggetta un sistema senza subire la sua reazione, ma ricevendone informazioni”<sup>12</sup>.

Come è organizzato tale apparato? Quali sono i poteri di cui lo Stato dispone? Come avviene la sua *autorganizzazione*? Può lo Stato possedere se stesso? Si può dire, in proposito che “a partire dagli imperi antichi e fino alle nazioni

---

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> Ivi, p.161. Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005

moderne, lo Stato costituisce l'apparato centrale di comando e di controllo della società. Il suo potere è di conoscenza, di decisione, di dominio, di repressione. Memorizza (archivia), calcola, computa, regge, decide, ordina. Dispone di un'amministrazione che centralizza l'informazione e il sapere, stabilisce le scritture, gli archivi, le istruzioni, le previsioni e propone i suoi programmi"<sup>13</sup>. Lo Stato, insomma, detiene ogni potere. Crea una sua giurisprudenza, una sua *polizia*, una sua religione, sacralizzante del potere statale stesso. Lo Stato diviene *assoggettamento*. In questo contesto, "l'assoggettato, divenuto soggetto nel senso di sottomesso, mantiene le sue competenze e la sua autonomia privata, ma è pronto a obbedire allo Stato, spesso incarnato da un sovrano rivestito della sacralità del potere: una delle due camere della mente degli assoggettati è occupata dal potere teocratico"<sup>14</sup>. Si giunge così a un carattere distorto dello Stato, che porta alla sua diretta degenerazione, nel momento in cui, "coniugando la coercizione materiale e la possessione psichica, l'intimidazione armata e l'intimidazione sacra, la dominazione dello Stato assume forme tentacolari, dalle costrizioni esterne sui corpi fino all'assoggettamento interno della mente"<sup>15</sup>. Lo Stato dominatore al suo esterno, nei confronti dei popoli

---

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> Ivi, p.162.

<sup>15</sup> Ivi, p. 163.

assoggettati che ne entrano a far parte, come insignificanti ingranaggi di una *grande macchina*, sfrutta, e sfruttando ciecamente ogni risorsa, si fa sempre più *ottuso* e materialista, avido di potere, rispecchiando quindi non solo la coercizione esterna, ma soprattutto quella interna, cioè di chi vive e partecipa ad esso. Secondo Morin, infatti, lo stato crea classi, distinzioni sociali nette, genera una tirannica oligarchia, il che istituzionalizza l'asservimento delle classi inferiori, senza possibilità di veto, reprimendo ogni rivolta, impedendo, di fatto, ogni forma di contestazione. Sottomette alla tortura e al supplizio chi attua un tentativo radicale di cambiamento, una contestazione globale. Ed ecco nascere, a un certo punto, dunque, la sua forma più assoluta, più dispotica, in cui non vi sono più distinzioni formali tra classi sociali, ma solo il sovrano e i suoi sudditi.

A ciò si aggiunge il dispotismo, potere arbitrario e sfrenato di uno solo o di pochi. L'enorme macchina anonima dello Stato favorisce paradossalmente il potere personale. Lo Stato che comanda/controlla la società è comandato/controllato da individui. [...] Lo Stato è anonimo solo nel suo apparato. La sua sovranità porta il nome del sovrano che, alla sua testa, si presenta come *la sua testa*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*

Tale sovranità può essere di varia natura, laddove i capi possono mettere il loro potere al servizio dello Stato, secondo ideologie di natura hobbesiana, o fare dello Stato stesso un loro asservito, come nel caso del dispotismo. Insomma,

la divinizzazione del capo, Faraone, Sovrano, guida, può essere considerata come il mito che utilizza lo Stato per assicurare il suo assolutismo autodivinizzandosi, ma nello stesso tempo il sovrano diventato despota utilizza la sua stessa divinazione per la propria volontà di potenza e di gloria. Così, il despota si serve dello Stato che si serve del despota. Il despota è in una situazione di onnipotenza perché domina l'apparato di dominazione, controlla l'apparato di controllo, decide per l'apparato di decisione. Alla megalomania dello Stato che dispone di un formidabile apparato si aggiunge la megalomania del despota che dispone dell'apparato di Stato<sup>17</sup>.

Esiste tuttavia, anche nel caso di tale forma estrema di dispotismo, l'elemento che costituisce *progresso* storico e sociale. Morin ritiene infatti che "lo Stato dominatore è anche lo Stato civilizzatore. Attribuendo solo a sé la violenza legittima, inibisce e reprime la violenza degli individui e dei gruppi. Instaura la sua legge che pone fine alle vendette e alle giustizie private. Mentre domina crudelmente le popolazioni sottomesse, crea e sviluppa vaste aree di pace

---

<sup>17</sup> Ivi, p.164

interna e di civiltà”<sup>18</sup>. Al suo interno, la commistione di popolazioni eterogenee dà luogo a una società che è fondata da diverse etnie, e ciò comporta una *complessità che è fatta emergere da ogni associazione di diversità in una unità*. In quest’ottica, Morin afferma che proprio la complessità sociale rende possibile *attualizzare molteplici virtualità umane*. Lo stato dunque si evolve, la scienza progredisce, e la *complessificazione* della società diviene un processo esteso ma che ancora non è alla portata di tutti. La soluzione, o, per meglio dire, l’alternativa *storica* all’assolutismo statale, nel migliore dei casi, salvo alcune eccezioni, è costituita dalla democrazia, che abolisce l’accentramento dei poteri nelle mani di una sola persona o di un solo organismo, limitando in questo modo anche lo strapotere delle oligarchie e delle classi sociali più elevate. La democrazia elimina ciò che di più antiliberale vi era in uno stato: il potere del singolo *arbitrio*.

Nata nell’antichità greca, la democrazia è resuscitata nelle città medioevali, specialmente in Italia e nei Paesi Bassi, poi, lentamente, si è insinuata negli Stati-nazione creando istituzioni a loro misura, in primo luogo un parlamento eletto e dei diritti individuali fissati per i sottomessi. Il diritto istituisce la garanzia delle libertà individuali. La Magna Charta (1215)

---

<sup>18</sup> Ivi, p.165. E. Morin, G. Cotroneo, G. Gembillo, *Un viandante della complessità*, Siciliano, Messina 2003.

limita l'onnipotenza del re d'Inghilterra. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino della Costituzione del 24 giugno 1793 proclama il diritto all'insurrezione contro il dispotismo e la condanna a morte di ogni usurpatore della sovranità popolare. Il principio della sovranità del popolo fonda di diritto il carattere democratico dello Stato-nazione, ma la democrazia non vi è progredita che in modo incerto, aleatorio e incompleto. Aggiungiamo che gli Stati democratici, emancipatori all'interno, furono guerrieri e oppressori all'esterno. Lo Stato ateniese sfruttò i suoi schiavi e le popolazioni sottomesse alla sua dominazione marittima. L'Inghilterra delle libertà civiche e dell'*habeas corpus*, la Francia dei diritti dell'uomo, asservirono i popoli e gli individui delle loro colonie<sup>19</sup>.

Riprendendo una definizione data, per la prima volta da Mumford, Morin definisce la società come una *mega-macchina*. Il rapporto tra Stato-nazione e mega-macchina, sin dall'inizio dello scorso secolo (e lo aveva già sottolineato anche Cornelius Castoriadis), ha determinato non solo lo sviluppo e la crescita economica, ma anche (si potrebbe dire, *di conseguenza*), l'importanza politica. La mega-macchina serve alla società e la migliora, ma è ancor più utile strumento politico per le nazioni industrializzate.

---

<sup>19</sup> Ivi, pp.166-167.

Le società attuali sono talvolta democratizzate, cioè in esse lo Stato si è moderato, gli asservimenti si sono attenuati, gli assoggettamenti si sono mitigati e il nuovo Stato-providenza ha creato la sua mega-macchina che comporta moltissime amministrazioni dedicate a tutti gli aspetti della vita sociale. Ma questa mega-macchina amministrativa si è iper-burocratizzata e iper-tecnicizzata estendendo la logica meccanizzata, specializzata, cronometrata dalla macchina artificiale a tutte le attività umane. Gli Stati-nazione contemporanei comportano due mega-macchine, l'una economica, capitalista semi-autonoma, l'altra amministrativa, burocratica di Stato<sup>20</sup>.

L'utilitarismo è ciò che guida la ri-fondazione della mega-macchina. Si è incentrata ogni azione politica sulle macchine stesse e sul progresso, strumentalizzando ogni progresso ed ogni azione. Occorre dunque una nuova fondazione dell'agire politico, per superare l'ideologia industrializzata della mega-macchina. “I totalitarismi del ventesimo secolo hanno restaurato l'onnipotente mega-macchina unica del totalitarismo antico. Possiamo definire l'antico totalitarismo: un potere di apparato di Stato su tutte le dimensioni della società in virtù del suo monopolio politico, teologico, militare, poliziesco”<sup>21</sup>.

Invece,

---

<sup>20</sup> Ivi, p.169. Cfr. L. Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, Mariner Books, New York 1968.

<sup>21</sup>Ivi, pp. 169-170.

Nel totalitarismo moderno lo Stato asservitore è esso stesso asservito dall'apparato di un partito unico onnipotente che dispone di un potere allo stesso tempo politico, poliziesco, militare e quasi teologico, quest'ultimo assicurato dall'onniscienza che dà ai dirigenti del partito il possesso della dottrina infallibile, fonte di ogni verità umana e naturale; il partito è ramificato in tutti gli alveoli della società e controlla tutti gli aspetti dell'esistenza. Una tale dittatura dell'apparato non sfugge alla dittatura di un capo sull'apparato<sup>22</sup>.

E proseguendo nel confronto, Morin aggiunge che vi è una notevole differenza tra passato e futuro, perché

nel totalitarismo antico, il re faraone o il cesare deificato si appropriava della potenza sacralizzata dello stato. Il totalitarismo moderno ha sancito il culto del capo quasi divinizzato, Duce, Führer, Padre dei popoli, Grande timoniere. Il totalitarismo quasi compiuto si è realizzato in Unione Sovietica, nelle democrazie popolari, in Cina, in Corea del Nord, nelle quali tutta l'economia era nelle mani dell'apparato di governo. Nella Germania nazista e nell'Italia fascista (ove inoltre sussisteva una monarchia) il capitalismo sfuggì in parte all'influenza, ma non al controllo. La mega-macchina del totalitarismo moderno ha permesso asservimenti di massa e massacri di massa. Ha permesso di torturare, spezzare, distruggere

---

<sup>22</sup> *Ibidem*

non solo gli individui ma anche la realtà sociale. Il comunismo è riuscito e nel contempo ha fallito nel distruggere un'antica società; ha effettivamente liquidato le antiche classi dirigenti, quasi soffocato la religione tradizionale, distrutto la classe contadina, eliminato ogni fonte di contestazione e tuttavia ha fallito poiché, a partire dalla sua implosione, sono riapparsi tutti i tratti più significativi dell'antica società, compresi il culto della famiglia dello zar interamente massacrata, con in più l'apoteosi del peggior capitalismo. La riuscita totale è stata pagata con un fallimento totale<sup>23</sup>.

Questo significa che uno stato che asservisce non consente progresso ma provoca regressi a vari livelli e mostra direttamente e indirettamente l'esigenza di aprire nuovi "cammini".

### **3. Una nuova politica per l'uomo (antropo-politica)**

La presa di coscienza, più o meno chiara, di questi problemi ha comportato una svolta lenta ma continua. In particolare, la politica ha subito, durante il secolo scorso, un processo di *biologizzazione*, concentrando la propria attenzione, come afferma Morin, sui problemi dell'uomo, non più legati allo sviluppo meramente sociale o politico degli stati e delle nazioni, bensì a uno sviluppo diverso, che

---

<sup>23</sup> Ivi, pp.169-170.

*parte dal basso*, dall'origine di ogni forma di organizzazione, cioè dall'uomo.

Infatti,

si è passati, in questo secolo, dalla politica del buon governo alla politica-provvidenza, dallo stato-gendarme allo stato assistenziale. La politica ha innanzitutto preso l'economia sotto la propria tutela con il protezionismo del XIX secolo, e poi con le leggi antitrust; in seguito, la politica si è fatta carico dell'economia con l'orientamento e lo stimolo della crescita, il controllo, se non il comando, da parte dello stato, la pianificazione. I bisogni degli individui e delle popolazioni sono entrati nella competenza politica<sup>24</sup>.

Un ritorno, forse, di un antropocentrismo abbandonato da tempo? Questa domanda pone una serie di questioni. Innanzitutto, com'è possibile che nelle società evolute ed industrializzate, immerse nel profondo e interminabile mare della tecnologia, l'interesse ricada ancora, dopo molti secoli, sull'essere umano e non sulle *nuove* macchine, sul loro enorme potere o sulla loro potenziale e sicura ricchezza? Poi, che senso ha l'uomo, *essere superato*, e perché costituisce un *problema*? Si deve premettere che

---

<sup>24</sup> E.Morin – A. B. Kern, *Terra-Patria*, Cortina, Milano 1994, p. 139.

nello stesso tempo, poiché lo sviluppo è divenuto un obiettivo politico maggiore e poiché la parola sviluppo significa (certo in modo malamente cosciente e mutilato) la presa in carico politica del divenire umano, la politica prende in carico, ugualmente in modo malamente cosciente e mutilato, il divenire degli uomini nel mondo. E il divenire dell'uomo nel mondo porta in sé il problema filosofico, ormai politicizzato, del senso della vita, delle finalità umane, del destino umano. *Di fatto, dunque, la politica si trova portata ad assumere il destino e il divenire dell'uomo così come quello del pianeta*<sup>25</sup>.

Le condizioni per una *vita migliore* tramite l'azione politica, come ricorda Morin, trovano già nella storia umana alcuni precedenti, che, seppur inizialmente fallimentari, descrivono come tale problema abbia di per sé una doppia natura, manifestata, come abbiamo visto, nel corso del XIX secolo, con i grandi totalitarismi, con fini utilitaristici e politicizzati. A suo parere

con la Rivoluzione francese c'era già stata irruzione, e poi invasione di una mitologia provvidenzialista e di una quasi-religione della salvezza nella politica. Per Saint-Just la rivoluzione avrebbe apportato la felicità all'Europa. Marx, da parte sua, trasformò il socialismo del XIX secolo in religione di salvezza terrestre, il cui messia proletario doveva abolire tutto ciò che opprimeva e divideva gli esseri umani. Mentre la socialdemocrazia dava

---

<sup>25</sup> Ivi, p.141.

un senso soltanto assistenziale/protettivo alla funzione provvidenziale della politica, questa provvidenza ha preso il senso quasi-religioso della salvezza sulla Terra nella versione detta marxista-leninista. La politica si è così trovata investita dalla grande missione delle religioni della salvezza, con la differenza che invece di offrire la salvezza in cielo dopo la morte essa la prometteva sulla Terra durante la vita<sup>26</sup>.

Il fallimento del totalitarismo ha decretato una fiacchezza, una frammentazione nella politica non totalitaria, poiché appunto, la vastità di problemi di cui essa in generale deve occuparsi, crea naturalmente un disordinato policentrismo. Una *complessità* confusa. All'interno della politica si fondono l'economia, la tecnica; tale commistione genera anche una nuova burocrazia, una nuova classe sociale di competenza. Nasce la figura dell'esperto. Costoro, come scrive Morin:

hanno frammentato i campi di competenze in funzione delle loro discipline e dei loro modi di pensare compartimentati. Poi, in un numero crescente di paesi, dove i vecchi antagonismi ideologici si sono indeboliti, la politica si è svuotata delle grandi idee a vantaggio di obiettivi economici divenuti prioritari: stabilità della moneta, tassi di crescita, bilancia del commercio

---

<sup>26</sup> Ivi, p.142.

estero, produttività delle imprese, competitività sul mercato internazionale. Così, nella fase attuale, è l'economia che guida, se non assorbe, la politica<sup>27</sup>.

Si pone il problema, dunque, della crescente ingerenza del cosiddetto *specialismo* nella politica. Il burocrate, il tecnico, il medico, non sono politici. La loro non può che ridursi a una mera *consulenza* nelle materie a loro legate. Ma, la *sclerotizzazione* della politica, in quanto la politica stessa si trova svilita, non è in grado di risolvere tutti i nuovi problemi dell'uomo che incalzano. In questo modo, a questa *manca* della politica vera, supplisce la burocrazia, ma ciò non può essere sufficiente, perché “una politica per l'uomo deve assumere la multidimensionalità e la totalità dei problemi umani, ma senza divenire totalitaria. Deve integrare l'amministrazione, la tecnica, ciò che è economico, senza lasciarsi dissolvere, di fatto depoliticizzare, da ciò che è amministrativo, tecnico, economico”<sup>28</sup>. Bisogna creare una nuova politica, che sia la sintesi di tutte queste conoscenze, che le trasfiguri in chiave antropologica, perché la politica deve comprendere la complessità della *realtà* umana culturale e sociale.

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 142-143.

<sup>28</sup> Ivi, p.143.

Dopo il crollo della promessa poetica di *cambiare la vita*, la politica si è iperprosaicizzata (tecnicizzata, burocratizzata, econocratizzata). Ma dobbiamo sapere che l'uomo abita nello stesso tempo poeticamente e prosaicamente la Terra e che la poesia non è soltanto un genere letterario: è anche la scelta di vivere nella partecipazione, nell'amore, nel fervore, nella comunione, nell'esaltazione, nel rito, nella festa, nell'ubriachezza, nella danza, nel canto, che effettivamente trasfigurano la vita prosaica fatta di compiti pratici, utilitaristici. C'è complementarità o alternanza necessaria fra prosa e poesia. Ciò vuol dire che la politica dell'uomo, se non deve più fare proprio il sogno di eliminare la prosa dal mondo realizzando la felicità sulla Terra, non deve chiudersi nemmeno nella prosaicità della *società post-industriale* o del *progresso tecnico*. La politica, che deve infiltrarsi nelle molteplici dimensioni umane, non deve per ciò stesso esserne sovrana. La riduzione di tutte queste dimensioni alla dimensione politica può essere solo una riduzione mutilante e pre-totalitaria. *Niente sfugge alla politica, ma tutto ciò che è politicizzato resta da qualche lato fuori della politica*. La politica che abbraccia tutto deve essere essa stessa abbracciata dal tutto che essa abbraccia. Si tratta di dialettizzare la politica e queste dimensioni umane<sup>29</sup>.

Occorre dunque un ridefinizione della politica *a misura d'uomo*. La politica come fenomeno che l'uomo vive e in cui interagisce, partendo dal suo punto di vista. Insomma,

---

<sup>29</sup> Ivi, p.144. E. Morin et Alia., *La metafora del circolo*, cit.

l'ingresso di tutte le cose umane nella politica deve darle un carattere antropologico. L'idea della politica dell'uomo o antropolitica non dovrà dunque ridurre a essa tutte le dimensioni che abbraccia: dovrà svilupparvi la coscienza politica, la prospettiva politica, pur riconoscendo e rispettando ciò che, in essa, sfugge alla politica. L'idea di politica dell'uomo conduce all'idea di politica planetaria; l'idea di politica planetaria conduce all'idea di politica dell'uomo. Esse ci dicono allora congiuntamente che la politica non deve più essere solamente né principalmente la politica delle etnie, dei partiti, degli stati. Il carattere multidimensionale, planetario e antropologico della politica è la conseguenza di questa presa di coscienza fondamentale: *ciò che era ai confini della politica (i problemi del senso della vita umana, lo sviluppo, la vita e la morte degli individui, la vita e la morte della specie) tende a passare nel nucleo*. Ci tocca dunque concepire una politica dell'uomo nel mondo, una politica della responsabilità planetaria, una politica multidimensionale ma non totalitaria. Lo sviluppo degli esseri umani, delle loro mutue relazioni, dell'essere sociale costituisce il fine stesso della politica dell'uomo nel mondo, che richiede di proseguire l'ominizzazione<sup>30</sup>.

L'uomo, per progredire concretamente, non dovrà essere asservito ma promosso nelle sue potenzialità e supportato nelle sue aspirazioni, da inquadrare non più in un ambito limitato e circoscritto ma nell'intero pianeta-Terra.

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 144-145.