

Zetema. *Collana di ricerca filosofica*

14.

Zetema. Collana di ricerca filosofica

14.

Università degli Studi di Perugia
Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione
Via Aquilone, 8 – 06123 Perugia.

DIREZIONE

Roberto Perini (Università di Perugia)
Aurelio Rizzacasa (Università di Perugia)
Carlo Vinti (Università di Perugia)

COMITATO SCIENTIFICO

Francesca Bonicalzi (Università di Bergamo)
Angelo Capecci (Università di Perugia)
Teresa C stelo-Lawless (Grand Valley State University-Michigan)
Fabio Minazzi (Universit  dell'Insubria)
Gaetano Mollo (Universit  di Perugia)
Maryvonne Perrot (Universit  de la Bourgogne)
Antonio Pieretti (Universit  di Perugia)
Maria Grazia Nieddu (Universit  di Sassari)

* * *

Questo volume   *peer-reviewed*.
Ulteriori informazioni su www.morlacchilibri.com

Luca Alici

Patire e potere.

Politica e questione antropologica

Morlacchi Editore *U.P.*

*A Valentina e Filippo,
occasione unica per capire che cedere è generare.*

*Il fatto che non aggiunga altro è uno di quei rari casi
in cui il silenzio raccoglie il testimone dalle parole,
che gli chiedono di dire tutto.*

ISBN/EAN: 978-88-6074-910-9

© 2017 copyright by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata. redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampato nel mese di settembre 2017.

Indice

<i>Introduzione – Ponti e muri</i>	11
PARTE PRIMA – IL PRESENTE E LE SUE CRISI	19
<hr/>	
I.	
Il potere introvabile	25
1. <i>Ciò che non si può eliminare</i>	25
2. <i>Ciò che si deve ripensare</i>	33
3. <i>L'epoca delle crisi forti</i>	39
<hr/>	
II.	
Il potere e il “troppo possibile”	43
1. <i>Una sintomatologia della crisi</i>	43
2. <i>Una democrazia sfibrata</i>	53
3. <i>Il presupposto che il potere non può garantire</i>	59
<hr/>	
III.	
Il classico e il moderno	65
1. <i>Orizzontale e verticale</i>	65
1.1 <i>Locale e “Globale”</i>	69
1.2 <i>L'integrale alterità del fondamento</i>	84
2. <i>Il demoniaco e il prometeico</i>	96
2.1 <i>La pura politica di potenza</i>	103
2.2 <i>Il potere dell'artificio</i>	110

IV.

La filosofia politica e i limiti del potere	127
1. <i>Cercare un senso</i>	127
2. <i>Il senso della riflessione, la riflessione del senso</i>	130
3. <i>Una lezione per la filosofia politica</i>	139
4. <i>Il potere e il politico</i>	144

V.

L'Io e il Sé	151
1. <i>Il soggetto fragile</i>	151
2. <i>Il Sé tra azione e passione</i>	160
3. <i>Il potere del Sé</i>	169
4. <i>Un primo approdo</i>	176

VI.

Il potere come responsabilità del patire	179
1. <i>Pensare "altrimenti" il potere</i>	179
2. <i>Il potere del patire</i>	187
3. <i>Fragile e oneroso</i>	196
4. <i>Un secondo approdo</i>	199

<i>Conclusione – Cedere è generare</i>	213
1. <i>La leadership di prossimità</i>	216
2. <i>Progetti e pratiche di comunità</i>	219
3. <i>Riparare è rigenerare</i>	222
4. <i>Un testimone da raccogliere</i>	225

<i>Bibliografia</i>	227
---------------------	-----

«La sfida fondamentale che questo secolo dovrà affrontare è, con ogni probabilità, quella di rimettere insieme potere e politica; e il compito che probabilmente dominerà l'agenda del secolo sarà la ricerca di un modo per realizzare tale obiettivo».

Z. Bauman

Introduzione

Ponti e muri

I primi uomini che segnaron la strada tra due luoghi portarono a termine una delle più grandi imprese dell'umanità: essi potevano andare e venire da entrambi i luoghi, avendoli collegati per così dire in modo soggettivo. Sarebbe stato loro necessario, però, incidere visibilmente sulla terra il percorso affinché i due luoghi fossero collegati anche oggettivamente: in questo modo la volontà di connessione diviene configurazione delle cose, che si offrono ogni volta di nuovo a tale volontà, senza che questa dipenda dalla frequenza o scarsità dei nuovi percorsi. Quella di costruire un camminamento è una prestazione specificamente umana; anche gli animali superano di continuo le distanze e spesso lo fanno in modo più abile e articolato, tuttavia per essi non c'è un collegamento tra la fine e l'inizio di un percorso, essi non operano mai il miracolo del cammino: far coagulare il movimento in una struttura stabile, che inizia e finisce in esso. È con la costruzione del ponte che questa capacità raggiunge il suo punto più elevato. Qui sembrano opporsi alla volontà umana di connessione, non solo la resistenza passiva dello spazio esteriore, ma anche la resistenza attiva di una particolare configurazione fisica. Superando questi ostacoli, il ponte rappresenta l'estensione della sfera della nostra volontà allo spazio. Per noi esseri umani, e soltanto per noi, le sponde del fiume non sono semplicemente esterne, ma sono anche "separate"; e questo concetto di separazione non avrebbe alcun significato se non le avessimo prima collegate nei nostri pensieri finalizzati, nei nostri bisogni e nella nostra fantasia. In tale occorrenza la forma naturale sembra volere sposare questo concetto con intenzione positiva, e la separazione, che sembra sussistere solo tra gli elementi presi in sé e per sé, viene superata dallo spirito con la sua attività di unificazione e conciliazione¹.

1. G. Simmel, *Ponti e porta. Saggi di estetica*, a cura di A. Borsari - C. Bronzino, Archetipolibri, Bologna 2011, p. 2.

L'esordio di questo libro l'ho voluto affidare alle parole di Simmel, che rompono autorevolmente il ghiaccio di un inizio sempre difficile. Il filosofo e sociologo tedesco descrive l'attività propriamente umana dell'organizzazione dello spazio, che consiste in qualcosa di più del semplice percepire delle strutture nell'ambiente: agli esseri umani soltanto spetta l'intenzione di collegare, che non è il mero superare le distanze, bensì un modo specifico di estendere la propria volontà nello spazio. La ricchezza di questo brano è tale e di portata così ampia da andare ben oltre la sua "letteralità". Perciò lo reputo stimolante persino per introdurre questa riflessione sul tema del potere, sulla filosofia politica e sul nesso con la questione antropologica. Le pagine che seguono, infatti, vorrebbero essere esattamente questo: il tentativo di immaginare che, intorno al potere, si possa dire anche altro e altrimenti rispetto a quanto detto fino ad oggi; che ripensare il potere significhi inevitabilmente tornare sullo statuto della filosofia politica; che riaprire l'interrogativo di senso della filosofia politica e di quel suo soggetto così decisivo che è il potere diventi una via non secondaria per mettere a tema l'umano.

Cerco allora di motivare questa lettura possibile del passo di Simmel.

La strada tra due luoghi potenzialmente c'è – ci dice l'autore tedesco –, addirittura precedentemente ai primi viandanti e alla loro decisione di percorrerla. Ma la strada tra due luoghi va segnata, quindi per certi versi non c'è: ha cioè bisogno, per esistere, dei primi viandanti che decidono di percorrerla e di metterla a disposizione di altri. La volontà di connessione e, aggiungerei, di condivisione, diventa configurazione della realtà che ci è data. Ecco il ruolo della filosofia politica: riflettere sulle ragioni, le caratteristiche, le possibilità della volontà di connessione degli esseri umani e sul modo di declinarsi in una configurazione della realtà che consenta la convivenza, oltre la distanza e la separazione. La filosofia politica abita così primariamente lo spazio comune all'antropologico e al politico, a motivo del fatto che si interroga su ciò che potremmo fare, quel che decidiamo di fare e come lo facciamo

relativamente alla costruzione del nostro stare insieme, e al motivo per cui quanto è a disposizione di tutti non può essere di esclusivo potere di qualcuno (che altro non è se non la sfida di mettere in dialogo il “proprio”, il “mio”, il “comune”).

Dentro quest’orizzonte si comprende e può rielaborarsi persino il conflitto secolare delle interpretazioni tra paradigmi sostanzialistici della natura umana e alternative convenzionalistiche della società, tra antropologie conflittuali e individualistiche, da un lato, e antropologie relazionali e comunitarie, dall’altro. La filosofia politica s’interroga sul “perché” (non soltanto sul “come”), e quindi sul senso, di quel passaggio tipicamente umano da un collegamento meramente soggettivo di due punti al suo divenire configurazione comune. Costruire un camminamento è attività specificatamente umana: significa andare oltre il superamento di una distanza, configurare un’operazione di senso, dare sostanza ad una prospettiva di senso.

Ma c’è qualcosa di più. Simmel evidenzia come questa possibilità raggiunga il vertice quando il suo diventare struttura prende la forma di un ponte. Con la costruzione del ponte la nostra capacità è all’apice: con esso non soltanto si riconfigura un dato di realtà, ma alla realtà si aggiunge un “dato”; e addirittura un “dato” capace di superare ciò che ci pare insormontabile. Alla resistenza allo stare insieme che la realtà sembra opporre – e che nei fatti è in grado di opporre –, dividendoci nella separazione, l’essere umano risponde, ben oltre la sola consapevolezza, con la possibilità concreta che essa venga superata. Siamo capaci di avvertire la separazione e siamo capaci di unificazione; soprattutto siamo capaci di dare forma alla volontà di unificazione.

C’è un livello di resistenza della realtà che dobbiamo riconoscere e accettare, ma che possiamo trasformare, ovviamente entro alcuni limiti. Certo – si potrebbe facilmente opporre – siamo altrettanto capaci di costruire muri, non solo edificare ponti. Ma costruire muri significa semplicemente piegarsi alle resistenze della realtà, accettando la separazione; costruire ponti vuol dire piuttosto che, in nome di quel che possiamo essere, diventiamo capaci di trasformare le resistenze. In fondo l’esercizio del potere ha di fron-

te lo stesso dilemma: innalzare muri che sottomettono, separano, distanziano o costruire ponti che siano calpestabili a costo di far incontrare, attraversare, oltrepassare; il potere può restare vincolato per sempre al suo ruolo scomodo di esecutore di una forza, seppur legittima, che impone ordine sottomettendo oppure può aprirsi a una relazione che, senza trascurare il ruolo della forza, si scopre generativa perché non dominativa.

Il muro è immagine di un potere che guarda dall'alto in basso e impone separazione per costruire ordine attraverso ordini; il ponte è immagine di un potere che costruisce qualcosa che non c'era ma era possibile, e finisce a disposizione dell'incontro che genera. Che è poi la riproposizione di una questione ontologicamente più ampia: è possibile opporre resistenza, facendo di questa negazione un dato originario? Potere è imporre una separazione o essere capaci di andare oltre la separazione, che sembra sussistere tra gli elementi presi in sé e per sé, attraverso un'attività di unificazione e conciliazione che può essere tale solo nella misura in cui consente un passaggio comune e condiviso? Il ponte non elimina la separazione: la supera. Lo fa, imponendo senza violenza una connessione, che in qualche modo è attività "spirituale" (stando alle ultime righe del passo citato).

L'immagine simmeliana del ponte aiuta quindi ad anticipare ed esplicitare in qualche modo alcune delle caratteristiche di fondo di questa indagine sul potere e la convivenza tra gli esseri umani; una esplorazione che non intende trascurare l'intrinseca problematicità del rapporto tra potere e politica, ma si radica nella convinzione che studiare il potere non voglia dire solo "calcolare" il contenimento di sue possibili degenerazioni.

Innanzitutto vorrei allontanare il potere dall'immagine pubblica alla quale pare consegnato: un esercizio che finisce nelle mani dei "peggiori" o dei "più realisti del re" perché i "migliori", o comunque quanti sono mossi da alti ideali, spesso lo rifiutano, pur di non "sporcarsi le mani"; qualcosa di certamente indispensabile ma di altamente pericoloso; una superiorità arrogante, più o meno riconosciuta, che tende a mettere tutto sotto la propria ombra. Si

potrebbe ricorrere a molte altre immagini sulla falsariga di queste, che ritraggono lo sguardo comune sul potere e sul “gioco sporco” che è quasi “condannato” a svolgere.

Il potere è primariamente un’azione e una capacità che “si fa” sia sul terreno antropologico (ciò che ognuno può permettersi di fare, in quanto capace), sia su quello politico (ciò che qualcuno ha il diritto di fare, in quanto legittimato), rivelando così un punto di contatto che forse troppo è stato trascurato o sottovalutato, concentrati, come siamo stati, esclusivamente sul buon funzionamento delle dinamiche dei due rispettivi e separati ambiti. Tornare a investigare tale vicinanza – che è il senso del fare con e per gli altri, in relazione a ciò che posso e non posso – significa rilevare e approfondire la pertinenza antropologica della politica.

Impegnarsi in tale direzione è anche, allo stesso tempo, guardare a una filosofia politica liberata dalla sua riduzione a calcolo ingegneristico, che “semplicemente” permette al ponte di non crollare; una filosofia politica allontanata dalla sua riduzione a dibattito puramente strumentale o estetico intorno alla funzione o forma esteriore del ponte; una filosofia politica non ridotta semplicemente a “cassetta degli attrezzi” in cui ognuno possa pescare lo strumento utile a ciò che vuole per sé, e quindi debitrice di un prezzo da pagare a ogni pretesa individualistica. Piuttosto, una filosofia politica capace di generare una configurazione nuova di qualcosa che è a disposizione di tutti e che domanda una ragione, esattamente in virtù del fatto che tiene insieme dimensione antropologica, sociale, etica e politica. Dentro questa filosofia politica diverrà possibile riaprire la questione di senso del potere.

Come la riflessione filosofico-politica si sta facendo carico di quella separatezza che Simmel individua e che oggi grida forse ancora più forte? Vogliamo oltrepassare tale separatezza? Oppure siamo prigionieri di un’involuzione entropica dello sguardo intorno al futuro comune, da non essere più nemmeno in grado di segnare un cammino per noi, per chi è con noi e per quanti saranno dopo di noi? Viviamo un’epoca dalle crisi forti, probabilmente un lungo cambiamento d’epoca, in cui non mancano senza dub-

bio pratiche esemplari e progettualità innovative, ma nel corso del quale sperimentiamo come stia finendo “fuori giri” il rapporto tra “quanto” possiamo fare, capire, sperimentare – ogni giorno di più – e “come”, nonostante ciò, sembriamo patologicamente dipendenti e paradossalmente impotenti – ogni giorno di più. Siamo davvero capaci, con le nostre singole spalle, di reggere il peso di tutto ciò che ci siamo messi nelle condizioni di poter fare?

Perciò l'ipotesi di fondo che anima questo libro è la seguente: il potere non si comprende esclusivamente a partire dal binomio “comando-obbedienza” e in nome del suo potenziamento, ma rivela un volto di sé decisivo a partire dalla polarità “potere-patire”. La parola chiave che dice lo “stato di salute” del potere nel cambiamento d'epoca che viviamo sembra essere “potenziare”, mentre per pensarlo altrimenti dovrebbe essere “patire”. Il “patire” non è, infatti, soltanto l'accesso per guardare al potere come una massiccia e necessaria inflizione di patimento per “motivi di causa maggiore”; il “patire” è piuttosto e più complessivamente l'esperienza a partire dalla quale domandarci davvero se si possa pensare il potere oltre il suo potenziamento.

Da questa linea interpretativa scaturiscono sei capitoli, articolati in due parti.

Nella prima parte sono raccolte alcune analisi del nostro tempo di crisi, lette come manifestazione dei limiti di un certo paradigma del “potere potente”. Da qui prende le mosse una sintetica ricognizione storico-filosofica, che intende concentrarsi, in modo particolare, su due tornanti storici e una relazione significativa: il primo passaggio è quello dalla *polis* all'ellenismo, mentre il secondo affronta gli inizi della modernità, tra Machiavelli e Hobbes; la relazione è quella tra religione e politica, relativamente al ruolo che Stato e potere hanno avuto nella progressiva distinzione di questi due luoghi di sperimentazione del rapporto tra trascendenza e immanenza, eteronomia e autonomia. L'obiettivo è rintracciare, partendo dalle sue odierne manifestazioni, le radici di un processo che ha separato potere e politica, facendo del potere una potenza senza responsabilità e della politica un mero insieme di regole e procedure.

La seconda parte elabora invece la scommessa interpretativa del libro, e cioè il tentativo di far dialogare il potere con il patire come espressione antropologica di una tensione costituiva “attivo-passivo”. Muovendo dal contributo della “filosofia riflessiva”, in particolare nel suo tornante ermeneutico, e dalla lettura di uno dei suoi interpreti novecenteschi più significativi, Paul Ricoeur, si prova a trarre qualche spunto per la riflessione filosofico-politica, correlando un necessario cambio di paradigma di soggettività con un conseguente cambio di paradigma del potere: solo abbandonando l’Io e facendo spazio al Sé, che pensa persino il proprio io come un terreno di attraversamento e rinuncia, sarà possibile lasciare un’idea onnipotente di potere e rendere generativa quella di un “potere che cede potere”.

Infine, per provare a ridurre al massimo il retrogusto utopico o solo apparentemente disincarnato di tale impianto, le ultime pagine sono pensate nella forma non di una vera e propria conclusione, bensì di un rilancio, attraverso il tratteggio di alcune buone pratiche che possono considerarsi una manifestazione odierna di un potere “consegnato alla responsabilità del patire”.

Solo un potere costantemente provocato da ciò che sfugge alla propria protervia razionalistica di costruzione di un ordine neutro, a disposizione della generalità di tutti gli uomini e della loro volontà di illimitata libertà, è in grado di scoprirsi davvero responsabile persino nei confronti dei poteri individuali, in quanto responsabile al cospetto di un patire. Ciò vuol dire, allora, per il potere politico, interrogarsi sulle conseguenze non più trascurabili della finitezza inviolabile della persona e della sua costituiva tensione alla felicità, che non coincide con la preferenza esclusiva del proprio io. E tali questioni conducono a rivedere la centralità del legame tra potere umano e potere politico, radicato in quello “spazio” tipicamente umano che è lo spazio del “tra”: tra il “subíto” e il “voluto”.

Se il modo in cui pensiamo il potere ci dice del modo in cui pensiamo l’umano e l’umano in società, allora il tentativo di intravedere nel “patire” un appello per il potere inevitabilmente porta con sé un cambiamento sostanziale: non solo nei “modi” del potere, ma

persino nelle sue “ragioni”, riaprendo anche la questione del suo fondamento. Ripensare il potere significa, dunque, ripensare ciò che pensiamo di potere e riconsegnare il potere tutt’altro che alla sua esclusiva padronanza di sé.

PARTE PRIMA
IL PRESENTE E LE SUE CRISI

Il pensiero di Odisseo, ugualmente ostile alla propria morte e alla propria felicità, sa di tutto questo. Egli conosce due sole possibilità di scampo. Una è quella che prescrive ai compagni. Egli tappa le loro orecchie con la cera, e ordina loro di remare a tutta forza. Chi vuol durare e sussistere, non deve porgere ascolto al richiamo dell'irrevocabile, e può farlo solo in quanto non è in grado di ascoltare. È ciò a cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è a lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo. Essi diventano pratici. L'altra possibilità è quella che sceglie Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé. Egli ode, ma impotente, legato all'albero della nave, e più la tentazione diventa forte, e più strettamente si fa legare, così come, più tardi, anche i borghesi si negheranno più tenacemente la felicità quanto più – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di mano. Ciò che ha udito resta per lui senza seguito: egli non può che accennare col capo di slegarlo, ma è ormai troppo tardi: i compagni, che non odono nulla, sanno solo del pericolo del canto, e non della sua bellezza, e lo lasciano legato all'albero, per salvarlo e per salvare sé con lui. Essi riproducono, con la propria, la vita dell'oppressore, che non può più uscire dal suo ruolo sociale¹.

1. M. Horkheimer - Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, pp. 41-42.

Questo brano è senza dubbio uno dei più noti del pensiero filosofico del Novecento. La maniera in cui Horkheimer e Adorno ripropongono la figura di Odisseo e una delle sue avventure più rischiose – il canto delle Sirene, sul quale ci soffermiamo, senza prendere in considerazione la lettura offerta della fuga da Polifemo – costituisce oramai un luogo classico per quanti hanno tentato di analizzare l'Illuminismo e con esso la modernità. In Odisseo, oltre e contro la lettura “tradizionale” dell'uso astuto della ragione umana e della sua capacità di emancipazione, i due esponenti della Scuola di Francoforte rintracciano infatti un ritorno nel mito piuttosto che una fuoriuscita da esso, riconoscendovi i tratti di una nuova schiavitù invece che un'avventura di liberazione. Vi vedono insomma l'espressione di una dialettica trascurata. L'Illuminismo non sarebbe rischiaramento, progresso, emancipazione; la sua vera natura consisterebbe nel tradimento della propria “professione di fede”, e quindi in una ricaduta nel mito, nella sconfitta della ragione auto-determinantesi e libera.

Nel caso specifico, l'episodio delle Sirene diventa occasione anche per una traduzione sociale del fallimento dell'ideale illuministico. Odisseo è il prototipo del borghese di successo che, per ottenere il godimento di quanto gli spetta ed è in grado di poter raggiungere, non si fa scrupoli nel calpestare la libertà e la dignità di quanti sono al suo servizio. Una prepotenza della ragione che si risolve però in una impotente inconcludenza: egli riesce ad ascoltare, ma non a godere; gli diventa possibile udire, ma non raggiungere; il tutto pagato con il caro prezzo della rinuncia alla propria libertà (oltre all'imposizione della rinuncia di quella altrui). Odisseo si afferma impedendo gli altri, ma non riesce a limitarsi al loro contenimento, costretto come è a delimitare persino se stesso. La cera alle orecchie del suo equipaggio è una duplice privazione, di libertà e di godimento; la corda che lega Odisseo all'albero della nave è l'ingannevole condizione di una esclusività che si capovolge immediatamente e dialetticamente in un'altra manifestazione di schiavitù; se si vuole, persino peggiore, perché figlia di un'(apparente) intuizione e non di una dominazione esplicitamente imposta.

Ho scelto questo brano per introdurre la prima parte del libro, dedicata a dare voce alla dissociazione tra politica e potere e di entrambe rispetto a un senso integrale dell'umano: in un primo momento attraverso una "sintomatologia" della crisi e poi tramite una ricognizione storico-filosofica. Certamente ripercorrere la storia del potere e dei suoi paradigmi in Occidente è impensabile in poche pagine rispetto a quanto su questo tema è già stato (e molto autorevolmente) scritto. Il mio tentativo vuole più semplicemente offrire una lettura di alcuni frangenti significativi del pensiero storico-filosofico, nella convinzione che abbiano comportato mutamenti decisivi per comprendere il modo attuale in cui guardiamo al potere.

In tal senso Odisseo può essere considerato la personificazione del potere che domanda più potere e che, quando diventa potenza a portata di mano, ben oltre il limite riconosciuto, impone sacrificio a chi lo circonda e finisce persino per scoprirsi incatenato. Questa mi sembra una delle immagini più efficaci per raffigurare la traiettoria delineata dalla storia del potere in Occidente: dal fondamento mitico a quello mistico, per passare poi a quello individuale e popolare, fino a quello procedurale, giungendo infine alla situazione contemporanea di una potenza senza potere. Quando il potere senza fondamento diventa potenza, la potenza senza potere appare a se stessa come un'autoaffermazione priva di limiti, che finisce però per scoprirsi impotente.

Odisseo al cospetto delle Sirene è l'immagine di un potere che non accetta alcuna rinuncia, ma che, per affermarsi, in ultimo, deve rinunciare alla propria apparente onnipotenza, involontariamente, o, peggio ancora, inconsapevolmente. Odisseo è l'immagine di un potere che ha pensato di sopravvivere conquistando e non rinunciando, rendendo possibile quel che da sempre era stato un limite invalicabile, imponendo e non generando.

La "vita" del potere nella sua lunga storia, che segna l'Occidente, è una lotta continua con il tema della rinuncia, in un percorso che va, come si anticipava, dal fondamento trascendente del potere al fondamento secolare, quindi alla potenza senza potere. Impossessarsi del fondamento, mondanizzare l'"originario", sacralizzare

la politica: sono soltanto alcuni dei processi che sintetizzano drasticamente la costruzione di un possesso sempre maggiore di spazi. E da questo punto di vista il tornante storico decisivo è la modernità, come non è sfuggito a Horkheimer e Adorno, ma anche il passaggio dalla classicità greca all'ellenismo, come cercherò di motivare.

I tre capitoli che seguono muovono dall'idea di fondo che il potere è strettamente connesso con la dimensione spaziale, le sue misure, la sua organizzazione, tanto da essersi progressivamente affermato nei secoli come possesso, occupazione sempre maggiore di spazio a propria disposizione. Per questo l'obiettivo è evidenziare la portata ineliminabile di una costante e rinnovata riflessione intorno al potere per tornare a ripensare lo stare insieme delle persone. Per farlo, vorrei rimettere al centro l'intermediarietà della condizione umana e la sua capacità di compiere mediazioni.

Come esseri umani siamo una "terra di mezzo" tra particolarità e totalità, tra soddisfazione e aspirazione, tra intenzione e realizzazione. Siamo una polarità vivente di "voluto" e "subíto", che ci rende affermazione ma al tempo stesso negazione, o meglio accettazione di una impossibile assolutizzazione. Senza questa consapevolezza, senza un'accettazione matura di tale condizione di fragilità e senza un'attenzione adeguata alle conseguenze politiche di tutto ciò, non è possibile uscire da un paradigma di potere che pensa di colmare, o peggio, eliminare la mancanza che ci appartiene, aumentando la veemenza del proprio intervento con dosi massicce di potenza.

Il tempo in cui viviamo rischia di esserne tragica rappresentazione: l'affermazione di un potere portatore di libertà assoluta e diventato esso stesso libero da ogni vincolo si è rovesciata nella manifestazione di una potenza senza volto, sganciata da ogni responsabilità, sradicata da qualsiasi cornice di senso che non sia la soddisfazione pulsionale di desideri ridotti a bisogni, bisogni innalzati a diritti, diritti che anestetizzano ogni discorso possibile intorno al bene. Per questo, i primi due capitoli sono in fondo l'affermazione del legame decisivo tra "politico" e "antropologico" e la descrizione della deriva aperta dalla frattura di un legame che invece

non c'è più o che si è semplicemente ridotto a una sostanziale, reciproca funzionalizzazione.

Nel terzo capitolo cerco di intraprendere un viaggio nel tempo.

Innanzitutto costruendo un raffronto tra *Polis* e Stato, da un lato, ellenismo e globalizzazione dall'altro, per evidenziare un passaggio dal potere forte in piccoli spazi, e dentro un tempo definito, al potere in crisi in grandi spazi e fuori dal tempo. Un po' come se il passaggio dalla classicità greca all'ellenismo sia un primo grande tornante per sperimentare che una vittoria della potenza distante mette in crisi la politica: non è forse la stessa dinamica, nonostante ovvie differenze, che ritroviamo nel passaggio dal "locale" dello Stato nazionale al "globale" della potenza pubblica finanziaria? Si assiste a una crisi della politica, che nel primo caso soffoca l'individuo e la sua libertà in una cornice di sacro profano, dopo l'esperienza dell'ellenismo, mentre nel secondo lascia esplodere la logica dell'individualismo moderno, convogliandola in una "volontà di potenza" che fa sistema e diventa esponenzialmente potenza senza potere.

In un secondo momento, ripercorrendo con Marcel Gauchet la sua storia politica della religione, vorrei evidenziare come la nozione di disincanto del mondo non sia soltanto una chiave di lettura dell'uscita dal religioso o di rilettura del fenomeno cristiano, bensì occasione per tornare sul legame tra potenza e potere. L'obiettivo è inquadrare da un punto di vista storico-concettuale la relazione tra potere e limite, potere e fonte eteronoma della sua legittimità. L'apertura a Oriente dell'ellenismo e la categoria interpretativa di disincanto del mondo sono cioè riferimenti pro-vocatori che servono a illustrare una progressiva presa di distanza del potere dall'integralità dell'umano, paradossalmente nel momento in cui sembra invece potenziarsi.

Infine mi concentro su quel tornante storico – la modernità –, sulle spalle del quale sembrano essere ricondotte molte colpe. Se è vero che si può leggere l'antichità come il tempo in cui il potere è iscritto in altro da sé (la Grecia classica come l'installazione in una permanenza, Roma come ri-cominciare una tradizione, il cristianesimo come il riconoscersi in un'Alterità), la modernità è una

sorta di riscrittura autonoma del potere. Per questo risultano interessanti la cifra del “demoniaco” in Machiavelli e del “prometeico” in Hobbes, quali espressioni differenti ma comuni di un cambio di paradigma radicale: l’affermazione della logica del potere come potenziamento, il suo radicamento in una scelta volontaria, lo svelamento del suo lato inevitabilmente in ombra, da cui non solo non siamo usciti, ma che abbiamo pericolosamente associato e reso complementare al primato ottocentesco e novecentesco della vita e del singolo.

E la storia del pensiero occidentale, interpretabile anche come una fagocitazione progressiva del fondamento eteronomo di ogni potere, da parte di una ragione calcolante prima e procedurale poi, forse oggi, se riletta in questa chiave, motiva che ci si pongano interrogativi nuovi: si può davvero immaginare un potere che non chieda più potere per farsi potenza, bensì che intraveda nella rinuncia al potere, al cospetto del limite che per esso è costituito dalla vulnerabilità, la possibilità per dare alla politica una forma quanto più possibile generativa di futuro e capace di prendersi cura delle ferite? Non sta forse in questo duplice passaggio – strumentalizzazione del patire e sua anestetizzazione – l’inizio del definitivo oblio di quello che invece possiamo considerare l’antidoto a un potere che si fonda da sé e la radice eteronoma che diventa indispensabile riconoscere?