

## **Zone di confine. Tra politica e antropologia**

**Massimo Adinolfi**

Che cosa sono le passioni? Perché occuparsene? E perché a occuparsene sono un partito politico e una fondazione di cultura politica? Perché non lasciare che le passioni siano piuttosto oggetto di esercitazioni letterarie e dedicarsi ai temi “seri” del diritto o dell’economia?

Si può rispondere in forma breve a queste domande poiché nel panorama intellettuale degli ultimi decenni l’attenzione sul tema è stata di gran lunga inferiore a quella prestata agli indirizzi normativi coltivati dalla filosofia politica contemporanea. Eppure, come ammoniva Hegel, «nulla di grande è stato fatto al mondo senza passione». Di qui la necessità di compiere un’inversione di tendenza rispetto a tanta pubblicistica corrente, per restituire al tema delle passioni la sua centralità.

Per tale ragione è significativo che molti dei contributi raccolti in questo volume siano stati introdotti, nel corso delle sedute seminariali, con una sorta di *excusatio*: c’è un significato politico delle passioni; le passioni sono un tema importante per la politica; oggi la politica sembra scarica di molte delle passioni novecentesche ma il loro fuoco non è affatto spento; si fa politica per passione e non solo per interesse o calcolo, e così via.

Oppure si può compiere anche un giro un po’ più lungo, per rispondere alle stesse domande. Per noi italiani, questo significa ripartire anzitutto da Vico. «Il signor Gianbattista Vico – così leggiamo nella sua “Autobiografia” – ammirava due soli sopra tutti gli altri dotti»: Tacito, che «contempla l’uomo qual è», e Platone, che contempla l’uomo «quale dee essere». Ebbene, anche

**Massimo Adinolfi** insegna Filosofia teoretica all’Università di Cassino.

se pochi, oggi, si richiamerebbero a Platone, a causa dell'anatema di Sir Karl Popper che lo ha bollato come pensatore "totalitario", è indubbio che fra i filosofi politici *mainstream* sono ancora meno quelli che si richiamerebbero spregiudicatamente a Tacito, per descrivere non l'uomo quale vorremmo che fosse affinché i principi di giustizia o di equità siano osservati, la razionalità governi le scelte economiche e la pace e il diritto regnino fra gli Stati, ma l'uomo *qual è in effetti*, con il suo carico di inquietudini ed emozioni, speranze e fragilità, entusiasmi e sentimenti.

La politica, però, si fa con l'uomo che c'è, e i filosofi non le rendono un buon servizio descrivendo «una natura umana che non esiste in nessun luogo», come osservava ironicamente Spinoza, nel perentorio inizio del suo "Trattato politico".

I filosofi, ma, si deve aggiungere, anche gli economisti, sono spesso legati a una modellistica astratta, in cui l'uomo entra solo come un agente puramente razionale, dedito unicamente al calcolo dei costi e dei benefici. Eppure, la natura del legame sociale e politico è tale da coinvolgere sempre l'uomo tutto intero: quando esso sembra allentarsi, quando le forme della partecipazione democratica si sfilacciano, quando la distanza del paese reale – come si dice – dal paese legale aumenta, diviene dunque indispensabile condurre sondaggi più ampi, per comprendere in profondità le dinamiche della società e, più in generale, lo spirito del tempo.

E come soffia lo spirito del nostro tempo? Raffaele La Capria lo descriveva, qualche anno fa, in termini non propriamente entusiasti, dal momento che più che uno spirito ad aleggiare è per lui (ancora una volta, si dirà) uno spettro: «uno spettro si aggira per il continente post-moderno, nella *Wasteland* inaridita dell'intelletto; uno spettro mimetico e multiforme, e questo spettro è *il concettualismo degradato di massa* che trasforma ogni cosa sensibile in un'astratta formalizzazione intellettuale, e credendo di "aggiornarsi" si aliena all'esperienza».<sup>1</sup>

Cosa dicono queste parole di Raffaele La Capria? Cosa descrivono? Il campo di applicazione immediato è quello estetico: La Capria ha di mira una certa deriva dell'arte così come del gusto (o del disgusto) contemporaneo, ma in questione è la più generale *misalliance* fra il concetto e l'esperienza. Il sospetto generale che grava ormai su tutti i movimenti del cuore, una qualche ipertrofia della coscienza critica in cui si impantana, come su una vischiosissima carta assorbente, ogni ingenuità e spontaneità e a causa della quale interi mondi vitali vedono prosciugarsi la sostanza di cui si cibano, sostanza che – nel caso di quell'animale simbolico che noi siamo – è anzitutto qualcosa come un senso. Riflettere sulle passioni significa dunque provare a riattivare il *fondo potente ed effettivo* del nostro essere, così come lo descriveva Ricoeur nella sua ultima grande opera, "Sé come un altro": non solo una pellicola superficiale e passeggera, fatta di sentimenti o di emozioni, sempre a rischio di contraffazione o di mercificazione, ma un insieme di forze ben più robuste, di energie ben più intense, capaci di strappare la ragnatela intellettualistica descritta da La Capria. Di aiutare la mosca a uscire dalla bottiglia, insomma, che è poi il compito della filosofia, secondo Wittgenstein.

La questione è dunque se non si debba fare ancora affidamento sulle passioni, per restituire un po' di vitalità all'Occidente inaridito di cui parla sconfortato La Capria. Il quale scrive per difendere anzitutto il senso comune da quelle che chiama le "sirene" intellettualistiche della nostra epoca – l'ideologia, la tecnica, il culto della pura forma, la sofisticazione –, correndo peraltro il rischio di trarre un bilancio un po' ingeneroso dello spirito critico della modernità. Ma se senso comune vuol dire, come rammenta La Capria, «quel senso che rende possibili gli altri cinque» – se con esso si intende il «sentirsi parte di un mondo naturale e spirituale per quanto è possibile largamente condiviso, ma non preso a prestito o imitato e tantomeno imposto» –, allora, un tale senso, non può non trovare nelle passioni

il suo radicamento “naturale”; il parallelogramma di forze che alimenta e rende possibile, per quanto problematica, qualunque forma di accomunamento fra gli uomini. Il che significa daccapo, con un tono che in filosofia si direbbe ontologico, niente politica senza passione.

Vasto programma, si dirà, quello che si è indicato finora. Come se si trattasse di ridisegnare nuovamente il confine fra natura e cultura, o fra natura e storia, oppure, peggio ancora, di coltivare la pretesa di installare la politica in una zona di autenticità preservata dalle falsificazioni (e dal logorio, diceva la pubblicità) della vita moderna. In realtà, non è avendo in vista soglie epocali e mutamenti di mondo che si è pensato di raccogliere, in questo ciclo di incontri, qualche spunto di riflessione. Eppure non pochi dei testi qui raccolti provano a descrivere grandi arcate, in grado di congiungere il passato al presente, e gettare magari qualche ponte verso il futuro.

È il caso perciò di chiedersi se non vi sia qualche ragione fondamentale nell'emergere di interrogativi di così vasto formato. Almeno quest'ultima domanda non è del tutto fuori dalla nostra portata.

In primo luogo, si tratta, evidentemente, della politica. Per tutto il corso della modernità, essa si è identificata in buona sostanza con lo Stato nazionale. La filosofia politica moderna, per parte sua, si è prodigata nel rappresentare come razionale l'ordine politico assicurato dallo Stato. Ben presto, però, questo grande edificio della politica europea ha cominciato a mostrare qualche crepa, o perlomeno a scoprire che le comunità politiche richiedono anche un elemento passionale che nessuna razionalità può lasciarsi definitivamente alle spalle. Senza la disponibilità al sacrificio che nasce dalla condivisione di uno stesso destino collettivo non vi sarebbe infatti alcuna comunità. Una simile disponibilità si chiama *passione* non tanto perché richiede la mobilitazione di componenti irrazionali del comportamento umano, ma perché iscrive nel luogo geometrico della *ratio* politica mo-

derna una tragica asimmetria, una differenza o una sproporzione di destini individuali che sembra ineliminabile. Tutto dipende, ovviamente, da come una simile asimmetria venga giocata: se si tratta del sacrificio di sé in vista dell'altro, per costruire una comunità più inclusiva, o invece del sacrificio dell'altro (il capro espiatorio) in vista di sé, per erigere un muro di esclusione a protezione della comunità. Le passioni sono correnti che possono andare in entrambe le direzioni. Ma senza movimenti di questo tipo è difficile che il piano delle regole, di una razionalità puramente formale o procedurale, si sostenga da sé.

Uno dei luoghi decisivi in cui si sono annodate le dinamiche politiche della modernità è stato, a partire dall'Ottocento, il partito politico. Come ha notato di recente Paolo Pombeni, è al partito che si è richiesto sia di contribuire alla costruzione della razionalità politica attraverso la partecipazione alla forma parlamentare del suo esercizio, sia di raccogliere esigenze di identificazione o di partecipazione a *cerchie del noi* che orientino gli uomini al sacrificio o alla condivisione. Di qui l'importanza, per le riflessioni proposte in questo libro, della conclusione tratta da Pombeni: «Il fatto che i partiti, specie nell'ultima fase che viviamo, si siano di molto allontanati da questi ruoli, non significa che essi fossero fasulli, ma piuttosto spiega perché essi sono in crisi profonda in tutto il sistema politico europeo».<sup>2</sup>

Pensare le passioni significa quindi non solo ripensare ciò che motiva l'impegno politico, ma interrogarsi, direttamente o indirettamente, sulla crisi delle forme che questo impegno ha assunto a partire almeno dalla fine del secolo scorso.

In secondo luogo, si tratta dell'uomo stesso. In parallelo con la formazione delle strutture dello Stato nazionale si è venuto infatti costruendo anche il soggetto moderno. Si può dire anzi che la soglia indicata da Thomas Hobbes alle origini della modernità politica – lo Stato nasce come *imperium rationis* dalla fine dello stato di natura, descritto invece come il pericoloso e invivibile mondo delle passioni, *imperium passionis* – è la stessa soglia che il soggetto

moderno deve attraversare per porsi come soggetto autonomo. Autonomia è la parola chiave del progetto filosofico della modernità. Ed essere autonomi significa, in breve, essere liberi dalle passioni. Le cose, in realtà, non stanno mai veramente così. Persino in Kant, nel filosofo che la tradizione ci consegna come campione di autonomia e rigorismo morale, come colui che confinò l'intera trama delle passioni nella sfera del patologico, persino in lui si trova un insospettato ricorso alla passione (in un punto, peraltro, decisivo). Chi non ricorda infatti le parole con cui, nei suoi scritti politici, salutò l'evento decisivo della modernità politica europea, la Rivoluzione francese? «Questa rivoluzione, io dico, trova negli spiriti di tutti gli spettatori non coinvolti una *partecipazione* che rasenta l'entusiasmo». Ma l'entusiasmo è, per l'appunto, una passione. Ed era dunque in una passione che Kant vedeva manifestarsi il *dolce sogno* di una costituzione repubblicana, a cui riteneva un dovere morale tendere, in cui riteneva un dovere morale sperare. Speranza razionale, dovere razionale, ma entusiasmo per coltivare l'una e l'altro, e *pre-sentire* un futuro possibile.

Resta però che la macchina antropologica moderna assegnava comunque alla ragione il ruolo di guida. Peter Sloterdijk ha paragonato così il soggetto moderno a una automobile, a «un sistema di azionamento costituito da moventi di carattere passionale (e più tardi anche di interesse) con un sistema di guida basato su orientamenti di carattere razionale».<sup>3</sup>

Foss'anche così, è comunque inevitabile che la crisi dello Stato (ma sarebbe forse meglio dire la sua trasformazione, se non altro perché di crisi dello Stato si parla ormai da cent'anni, eppure è ancora allo Stato che fa riferimento gran parte della nostra attuale esistenza politica) ci riconduca al terreno antropologico sottostante, e solleciti qualche domanda sull'automobile: funziona ancora? Chi la guida? Che ne è dei suoi sistemi di azione? Non sarà il caso di sottoporli a revisione?

In realtà la revisione è cominciata da tempo. L'uomo stesso – solo una *piega* nella storia, diceva Foucault – è sottoposto a

pressioni inedite. Siamo infatti presi ormai in una sorta di tenaglia: da una parte avanzano programmi di *naturalizzazione* dell'umano sempre più potenti ed efficaci, programmi di comprensione quando non propriamente di riduzione dell'umano a ciò che umano non è, ma a partire da cui l'umano andrebbe studiato, spiegato, compreso, e quindi, alla fine, inevitabilmente governato. Dall'altra parte, una sempre più potente *artificializzazione* degli stili di vita non diremo che minaccia ma di sicuro trasforma profondamente l'uomo nel suo rapporto con il mondo e con gli altri uomini, privandolo della fidezza nelle cose circostanti nutrita invece per secoli e millenni (il senso comune di cui parlava La Capria).

L'attenzione per il tema delle passioni nasce proprio da ciò. Le passioni si trovano infatti in una zona di confine, in uno spazio presuntamente (e sperabilmente) irriducibile all'uno e all'altro braccio della tenaglia. A ben vedere, i due bracci non sono che l'espressione di un unico e stesso progetto di *ottimizzazione* della natura umana, di eliminazione delle sue imperfezioni, si potrebbe dire se l'espressione non suonasse troppo sinistra. Ma anche senza voler dare un accento drammatico a queste espressioni, è un fatto che l'uomo viene sempre più osservato dalle scienze naturali e sociali solo in quanto *individuo*: le sue sono passioni individuali, proprio come i suoi pensieri sono solo pensieri individuali. È chiaro che, in una simile impostazione, tutto quello che appartiene alla dimensione collettiva, comunitaria, viene dopo ed è quasi accidentale. Come se ciascuno di noi si formasse un linguaggio privato in testa prima di parlare, oppure nutrisse un mondo tutto privato di sentimenti ed emozioni prima di entrare in relazione con l'altro da sé.

Occuparsi delle passioni significa dunque, almeno nelle intenzioni teoriche, provare a rimettere in discussione un simile impianto. E chissà che anche per questa via non si possa contribuire a quel rinnovamento della politica e delle sue ragioni (che non sono mai solamente *ragioni*) di cui si avverte tanto il bisogno.

Tra politica e antropologia vi è un nesso molto stretto, ma su entrambi i versanti tutto è oggi in movimento. La politica stenta a trovare un nuovo vocabolario in grado di motivare l'adesione a un progetto di senso collettivo; l'antropologia stenta a farsi politica, stenta a trovare cioè le risorse per resistere al suo confinamento negli spazi e nelle forme di un'esistenza meramente individuale.

C'è una questione politica e una questione antropologica, e l'una e l'altra sembrano essere la stessa questione. Il primo ciclo su "Le passioni della politica" ha provato dunque ad affrontarle, a fornire elementi di diagnosi e qualche prognosi, descrivendo, perlomeno, le pareti della bottiglia dalla quale bisognerà che prima o poi ci si tiri fuori.

## NOTE

<sup>1</sup> R. La Capria, *La mosca nella bottiglia. Elogio del senso comune*, Rizzoli, Milano 1996.

<sup>2</sup> P. Pombeni, *La ragione e la passione. Le forme della politica nell'Europa contemporanea*, il Mulino, Bologna 2010.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.