

IL POTERE TRA POTENZIALITÀ E SOVRANITÀ PROMĒTHEUS VERSUS KRATOS

di Emma Palese

Università degli Studi del Salento

Ecco l'estrema piaga della terra,
la Scizia solitaria, inaccessibile.
Ora è tua cura ciò che il Padre impone,
Efesto: ora avvincerai il colpevole
a queste rocce ardue sull'abisso
con catene più dure del diamante.
La luce artefice di tutto, il fuoco,
il fiore tuo, egli lo ha rubato
e ne ha fatto partecipi i mortali.
Deve agli dei pagarti questa sua colpa.
Forse così imparerà ad amarla
la signoria di Zeus. Ed avrà pace
l'amicizia per gli uomini, il suo segno."
(Eschilo, *Prometeo Incatenato*)

Quando si fa riferimento al potere, si è soliti, data la sua valenza polisemica, accostarlo al dominio e ai diversi ambiti dell'agire umano. Ritenendolo, infatti, una forma di dominio dell'uomo sulla natura, così come dell'uomo sull'altro uomo, esso trae determinazione da un qualcosa di estraneo a se stesso, ovvero, dal possesso di quei mezzi atti a raggiungere un determinato scopo, un fine voluto¹.

Così, nel tentativo di formulare una definizione del potere, questo stesso si spoglia del suo significato più autentico, della sua intrinseca essenza per divenire mero rapporto, per divenire "forma" di po-

¹ Cfr., N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 2000, p. 103

tere. Lo stesso Aristotele nell'articolare il potere trova necessario e fondamentale rifarsi alle forme di potere, ovvero, al potere paterno, al potere dispotico e a quello politico, ponendo come principio di distinzione l'interesse di colui in favore del quale è esercitato il potere.

Ma, prima di essere rapporto tra soggetti, incentrato sul prevalere di una volontà sull'altra, prima di essere possesso di un mezzo per conseguire un qualche vantaggio di tipo economico, politico, sociale, esso è volontà. È potenzialità, capacità, saper-fare.

Proprio su questa linea, riteniamo che, argomentare su ciò che è il potere equivale ad accogliere e recuperare, nelle viscere della filosofia, quel percorso lungo il quale la potenzialità dell'essere trae significato e realizzazione.

Che cos'è, infatti, il potere se non quella capacità, volontà, facoltà di fare o non fare qualcosa, di influire sulle azioni di qualcuno, di produrre un determinato effetto. Esso è proiezione dell'individuo al di là della realtà corrente, incessante ricerca che si colloca nell'ambito del divenire, donando evidenza all'uomo inteso come capacità.

L'uomo è uomo-capacità che protende se stesso oltre il proprio tempo e verso la realizzazione della propria potenza². Ciò che dà significato all'esistenza umana è la possibilità, la potenzialità, quell'essere in potenza che tutto muove e tutto trascina con sé, facendosi virtuosità nel flusso del divenire.

Così, in questa cornice, i due personaggi mitologici Kratos e *Promētheus* possono diventare simboli delle facce opposte della stessa medaglia, ossia, possono essere, l'uno simbolo di quel potere inteso come sovranità, come monopolio della forza, come obbedienza, e, l'altro come potenzialità dell'uomo che ha in sé quella volontà di vivere, quell'impulso prepotente e irresistibile che lo spinge ad esistere, ad agire, a conoscere.

Promētheus è il simbolo dell'emancipazione umana, dell'uomo che si fa da sé, attraverso le sue capacità, il suo poter-fare. Egli cerca e trova il mezzo per raggiungere l'autonomia, quella libertà di vivere secondo proprie leggi.

Promētheus ruba il fuoco agli dei per rimediare alla miseria umana, per fornire agli uomini quel benessere di cui non avevano mai goduto. Questa felice civiltà diviene, tuttavia, invisa a Zeus, il quale

² Cfr., H. Plessner, *Potere e natura umana*, a cura di B. Accarino, Manifestolibri, Roma, 2006, p. 98
Cfr., W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia.*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, libro I, cap. XI, pp. 63-64

emblema della *fihonos tov theov*, invia i suoi due servi, Kratos, la forza, e Bia, la violenza, per catturare *Promētheus*, il quale viene crocifisso sul più alto monte del Caucaso ed incatenato con anelli a braccia e piedi. Inoltre, il supplizio si completa con l'invio di un'aquila che ogni mattina gli divora il fegato, che, poi, di notte, ricresce.

Più volte questo mito è stato interpretato e direttamente accostato all'acquisizione del sapere tecnico da parte degli uomini. Tecnica che, se da un lato è il simbolo di quel potere, di quel *dominium* dell'uomo sulla natura, dall'altro è simbolo di ciò che imprigiona l'uomo poiché da mezzo si tramuta in fine, contaminando la stessa essenza dell'essere³.

Ma, a ben guardare, questo mezzo di emancipazione che *Promētheus* dona agli uomini è un mezzo che, se usato secondo principi di razionale limitazione, diviene essenziale per due ordini di motivi. Il primo è che, essendo l'uomo quell'essere caratterizzato dalla carenza istintuale⁴ e non avendo, per natura, a differenza di altre specie viventi, l'equipaggio per la sopravvivenza, il sapere tecnico risulta indispensabile per la vita, per il vivere, per elevarsi da quella miseria che *Promētheus* aveva visto tra gli uomini.

Il secondo motivo, per il quale si può giungere ad un'interpretazione positiva di questo mito è il considerare l'azione di *Promētheus* come azione di volontà libera che tanto Aristotele aveva osannato nel suo filosofare. Volontà che è presupposto essenziale per la stessa libertà.

Il potere, così, non assurge ad essere solo possesso di mezzi, solo dominio, ma anche, sublimazione della libertà.

L'idea di libertà è il sentimento stesso del nostro potere di agire, il quale si esplica nella scena del *Promētheus desmōtēs*, sprigionando un senso continuo di tensione, di forza, ma, soprattutto, di sforzo. Tutto si inquadra in una realtà dinamica in cui lo sforzo volontario contiene in sé la possibilità della conoscenza e, dunque, la realtà del soggetto.

Il corpo di *Promētheus* è, solitamente, rappresentato come corpo nerboruto, energico, in torsione e continua tensione. Egli oppone resistenza alla materia, a ciò che lo incatena, a ciò che gli provoca fatica.

³ Cfr., U. Galimberti, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 255

⁴ Cfr., T. W. Adorno E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano, 1995, p.13; Cfr., M.T.Pansera, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Edizioni Studium, Roma, 1990, p.14

È quella fatica di Ravaisson, il quale vede il tatto come esemplificazione della valorizzazione dinamica dello sforzo, reso come luogo medio della coscienza personale. Lo sforzo è punto di equilibrio tra le dinamiche spirituali e materiali dell'individuo⁵. Unisce attività volontaria della coscienza e passività materiale della corporeità, entrambe convergenti nel senso del tatto.

Il moto volontario di *Promētheus* si trasforma in inclinazione e stimolo della volontà libera che rivela una possibilità da realizzare, un'idea che si fa realtà.

Il dinamismo degli elementi in continua trasformazione hanno un denominatore comune: l'uomo come totalità⁶, come essere naturale, il quale realizza da sé le proprie componenti e ha come fine quello di accrescere la propria forza vitale.

L'io appercepisce se stesso proprio nella tensione della volontà come sforzo.

L'individuo, diviene, così, piena attività, espressione di un intrinseco dinamismo che è destinato a non avere mai sosta.

Questa tensione caratterizza la volontà della coscienza che trae forza, attrito in se stessa. Essa si getta sul corpo dispiegandosi in una materialità che assurge ad essere relazione indissolubile tra anima e corpo⁷.

In tale nesso si esplica la straordinaria forza dell'anima sul corpo, espressione del rapporto immanente tra coscienza e materialità.

L'uomo non è più risolvibile nel pensiero discorsivo appartenente al razionalismo. L'io pensante di Cartesio trova un limite nella sua stessa sostanza, essendo quest'ultimo presupposto immediatamente evidente dello stesso ragionamento logico.

La consapevolezza della propria esistenza oggettiva e soggettiva è data dall'incessante rapporto tra il dinamismo di un essere che si oppone ad un qualcosa che si sottrae al movimento.

⁵ Cfr., J. G. F. Ravaisson-Mollien, *L'abitudine*, a cura di A. Bussoni, Ed. Paoline, Roma, 1960, pp. 63-67

⁶ Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, in G. Colli, M. Montanari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1977, VII, tomo II, pp. 250-51

⁷ “Lo sforzo implica necessariamente la percezione di un rapporto fra l'essere che muove o che vuole muovere e un ostacolo qualsiasi che s'opponesse al suo movimento; senza un soggetto o una volontà che determina il movimento, senza un termine che resiste, non c'è affatto sforzo, e senza sforzo non c'è conoscenza, né percezione d'alcun genere. Se l'individuo non volesse o non fosse determinato a cominciare il movimento, non conoscerebbe nulla, non avrebbe nemmeno il sospetto di alcuna esistenza, neppure l'idea della sua propria [...]”. M. F. P. G. Biran, *Memoria sull'influenza dell'abitudine*, in *Grande antologia filosofica*, op. cit., vol. XIX, pp. 341-42

Senza volontà di tale essere, senza possibilità che determina il movimento e, di conseguenza, senza ciò che gli si oppone, non ci potrebbe essere sforzo e, dunque, conoscenza e, ancora, stimolo finalizzato alla percezione del nostro stesso esistere.

Il potere, la capacità, ciò che è a noi possibile, muove e caratterizza l'esistenza, o meglio, l'essenza umana che si fa anche corpo nella materializzazione del continuo sforzo.

Promētheus è l'uomo di Nietzsche, è colui che è autore delle sue stesse condizioni. Egli dà significato alle cose, e lo fa in quanto essere totale, inteso anche come istinto, passioni e volontà, oltre che intelletto. Cambia nel tempo, via via che egli stesso cambia.

Un'aquila, simbolo del potere, rosicchia il fegato di Prometeo, il quale è reso impotente dalle catene. La sua impotenza non è mancanza di un mezzo, ma, impossibilità di rendere in atto la sua potenzialità, il suo sforzo.

Il fegato è l'organo che simboleggia il luogo in cui risiedono le passioni, gli impulsi, il dionisiaco che soccombe all'apollineo. La partecipazione al divenire che soccombe dinanzi alla fuga del divenire.

Il fuoco nasconde in sé un richiamo segreto all'eros, all'istinto, all'impulso sessuale, così come ampiamente argomentato da Freud⁸. Il fuoco, infatti, apre all'uomo il mondo, il quale non si frammenta, ma viene espresso come sintesi di possibilità infinite che ne determinano lo stesso potere umano. La presenza dell'elemento igneo cala l'uomo e il potere umano in una dimensione dinamica, in continua mutazione, ovvero, nell'idea che non esiste una verità, una realtà oggettivamente assoluta, ma solo interpretazioni della realtà, punti di vista che si trasformano in prospettive.

L'interpretazione mette al centro di tutto l'uomo, l'io come fondamento del sapere, diverso dall'io cartesiano. Se, infatti, per Cartesio il *cogito ergo sum* veniva ad assurgere a completa trasposizione di un io definito e stabile nel reale, *Promētheus* è emblema dell'uomo di Nietzsche, per il quale l'io è io provvisorio, lanciato a mutare la propria connotazione. Un io in continuo mutamento che è il nostro istinto, o meglio, il nostro impulso, la nostra volontà di potenza⁹, alla quale Nietzsche ha dato una ben precisa collocazione esistenziale e filosofica.

⁸ Cfr., S. Freud, *L'acquisizione del fuoco*, in Freud, *Opere*, Boringhieri Ed, 1930-1933, Volume XI

⁹“Che cos'è buono?- Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa dell'uomo. Che cos'è cattivo? Tutto ciò che ha origine dalla debolezza. Che cos'è felicità?-Sentire che la potenza sta crescendo, che una resistenza viene superata. Non appagamento, ma maggior potenza, non pace sovra ogni altra cosa, ma guerra; non virtù,

La realtà, dunque, si presenta come interpretazione avente per variabili le nostre pulsioni, i nostri bisogni.

Non esiste un io strutturato. Tutto vaga in una sorta di relativismo assoluto che va sempre interpretato in relazione all'individuo stesso.

Ogni individuo è punto di riferimento e origine di valori, in quanto esprime una prospettiva particolare del mondo.

Non vi è un significato univoco e oggettivo del mondo, viene introdotta una molteplicità di significati che hanno il loro centro nei singoli individui, intesi e definiti come centri di forza indipendenti.

La volontà- potenzialità di *Promētheus* è anche volontà di potenza che si riferisce alla conoscenza, necessariamente ricondotta ad un conoscere prospettico, ad una produzione e creazione continua¹⁰.

Essa è recupero dell'uomo della sua facoltà di avere in proprio potere la sua stessa esistenza, di prevedere la sua stessa esistenza. L'etimologia del nome *Promētheus* ci ricorda proprio questo: il prevedere e forgiare il proprio essere nel mondo.

Da qui, ritorna il tema del potere come possibilità libera del conoscere che concretizza l'uomo nel suo stesso esistere, nella sua possibilità di esserci secondo propria volontà.

Il fegato di Prometeo ricresce di notte, simbolo di una circolarità temporale, di un eterno ritorno.

Egli è incatenato con anelli a braccia e gambe, arti che determinano il movimento del soggetto.

ma gagliardia. I deboli e i mal riusciti devono perire: questo è il principio del nostro amore per gli uomini. E a tale scopo si deve anche essere loro d'aiuto. Che cos'è più dannoso di qualsiasi altro vizio?- Agire pietosamente verso tutti i malriusciti e i deboli- il cristianesimo. [...]

Il problema che io pongo qui non riguarda il posto che l'umanità deve prendere nella serie successive degli esseri: bensì quale tipo umano deve essere allevato, deve essere voluto, in quanto tipo di superiore valore, più degno di vivere, più certo dell'avvenire. Questo tipo di superiore valore è già esistito abbastanza spesso: come caso fortunato, però, come eccezione; mai come qualcosa di voluto. E' stato proprio questo invece ad essere particolarmente temuto, esso è stato fino a oggi quasi la cosa terribile, e prendendo le mosse dal timore è stato voluto, allevato, raggiunto il tipo opposto: l'animale domestico, l'animale d'armento, l'uomo come animale malato, il cristiano. [...]

F. Nietzsche, *L'anticristo*, in G. Colli, M. Montanari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, op. cit, vol. VI, tomo III, pp.168-69

¹⁰ "D'ora innanzi guardiamoci meglio infatti, i signori filosofi, dal pericoloso, antico favoreggiamento concettuale, che ha impiantato un puro , senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza, guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come pura ragione, assoluta spiritualità, conoscenza in sé; qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può affatto venir pensato, un occhio che non deve avere assolutamente direzione, in cui devono essere troncate, devono mancare le forze attive e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa vedere qualcosa: qui dunque viene sempre preteso un controsenso e non un non-concetto di occhio. Esiste soltanto un vedere prospettico, soltanto un conoscere prospettico; e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stesa cosa, tanto più completo sarà il nostro concetto di essa, la nostra obiettività. Ma eliminare in genere la volontà, sospendere tutte quante le passioni, ammesso che di questo fossimo capaci: come? Non significherebbe castrare l'intelletto? [...]". F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in G. Colli, M., idem, vol. VI, tomo II, pp. 101-2

L'anello è l'oggetto che collega il prima e il dopo. Una volta liberato, infatti, Prometeo è costretto a portare un anello di ferro con un frammento di roccia del Caucaso, simbolo della continuità del castigo e ricordo della condizione umana¹¹.

La circolarità caratterizza una realtà temporale ben precisa che, a ben guardare, sembra corrispondere a quel nichilismo attivo di Nietzsche.

All'uomo viene tolto tutto, non ha più niente, neanche il potere di fare o non fare, ma, ha la capacità di comprendere che egli stesso deve istituire il tempo e tracciare la vita¹², unici pilastri sui quali si fonda la volontà di potenza, l'essenza umana.

La volontà di potenza entra in relazione col fatto che l'individuo si impone alla sua stessa vita, decidendo tutto ciò che deve essere fatto. Egli plasma, attraverso il suo potere, il tempo e la realtà. Del resto, il superuomo di Nietzsche non è il profeta, non è colui che si impone al mondo. È, viceversa, colui che è libero. Libero di forgiare la sua esistenza scegliendo tra le tante possibilità. La teoria dell'eterno ritorno è accettazione che tutto torni, poiché ogni attimo della mia esistenza è frutto di un mio libero potere di scelta.

La forza rigeneratrice del fegato di Prometeo è, inoltre, simbolo di una circolarità che richiama il senso di appartenenza primordiale. Il circolare, lo sferico, il rotondo rimanda al grembo materno, alla protezione, all'origine, a madre natura. Un anello di fiamme circonda Shiva e sta ad indicare proprio l'incessante e continuo processo vitale dell'universo, il dinamismo che soggiace all'essenza della vita. Dinamismo che è continua potenzialità, volontà.

Volontà che per Schopenhauer, è proprio il principio universale, la kantiana cosa in sé. Essa è la forza motrice e animatrice non solo dell'uomo o degli esseri viventi, ma di tutta la natura. Non può essere conosciuta immediatamente, ma solo ed esclusivamente tramite la sua oggettivazione, riconosciuta nei fenomeni attraverso l'intelletto.

La Volontà, pertanto, è estranea al principio di ragione nelle sue varie forme, sia come causalità che come finalità.

La distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé si trasforma, con Schopenhauer, in parvenza e realtà nascosta.

¹¹ Cfr., C. Gatto Trocchi, *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Gremese, Roma, 2004, p. 38

¹² Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, § 33, in G. Colli, M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, idem, vol. VIII, tomo II, p.17

Il fenomeno, dunque, diviene rappresentazione, ingannevole velo di Maya che consta di soggetto e oggetto, entrambi basati sulle forme a priori di spazio, tempo e causalità¹³.

Se Kant aveva precluso l'accesso al noumeno, Schopenhauer mette in evidenza i modi di congiungimento dell'uomo con quest'ultimo.

Egli, infatti, finalizza il suo stesso ragionamento filosofico verso quello squarcio del "velo di Maya" che impedisce all'individuo di comprendere e vivere la cosa in sé.

Riuscire a varcare la soglia del mondo fenomenico significa concepire l'uomo non solo come mera rappresentazione e conoscenza, ma anche e, soprattutto, come corpo, come percezione di sé.

Pur avendo quella rappresentazione di noi stessi, puramente esteriore, godiamo anche della capacità di viverci dal di dentro. Ciò significa soffrire, gioire.

Proprio una tale capacità di andare oltre l'esteriore rappresentazione ci permette di comprendere cosa sia la volontà e, di conseguenza, cosa sia il potere. La cosa in sé del nostro essere è la bramosia, la nevrotica e continua ricerca del vivere che si esprime e si sostanzia nella potenzialità di ognuno di noi. È la volontà di vivere: impulso prepotente e irresistibile che ci spinge ad esistere, ad agire. L'intero mondo fenomenico, così, non è altro che la maniera attraverso cui la volontà si manifesta e si rende visibile a se stessa nella rappresentazione spazio-temporale¹⁴.

¹³ Cfr., A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma, 1979, vol. I, pp. 31-32, libro I

¹⁴ "Sappiamo che la pluralità in genere è determinata da tempo e spazio, e può esser pensata solo in questi, che noi per tal rispetto chiamiamo *principium individuationis*. Ma tempo e spazio abbiamo conosciuti come forme primitive della ragione, nel qual principio si esprime tutta la nostra conoscenza a priori. E questa, come abbiamo più sopra spiegato, appunto in quanto tale, si riferisce solo alla conoscibilità delle cose, non alle cose stesse; ossia è solamente la nostra forma della conoscenza; non proprietà della cosa in sé. La cosa in sé, in quanto tale, è libera da ogni forma della conoscenza, anche da quella più generale dell'essere oggetto per il soggetto; ossia è qualcosa d'affatto diverso dalla rappresentazione. Ora, se la cosa in sé, come io credo d'aver sufficientemente provato e reso chiaro, è la Volontà, questa, considerata in quanto tale e isolata dal suo fenomeno, sta dunque fuori del tempo e dello spazio, e non conosce quindi alcuna pluralità: essa è una. Non tuttavia, secondo ho già detto, com'è uno un individuo o un concetto; bensì come alcunché, a cui sia estranea la condizione della pluralità possibile, il *principium individuationis*. La pluralità delle cose nello spazio e nel tempo, che insieme formano la sua obiettività, non tocca perciò la Volontà; e questa rimane, senza riguardo a quelli, indivisibile.

La Volontà si palesa tutta e con egual forza in una quercia, come in milioni di querce. Il loro noumeno, la loro moltiplicazione nello spazio e nel tempo, non ha significato alcuno rispetto a lei, ma solo rispetto alla pluralità degli individui conoscenti nello spazio e nel tempo, ed appunto perciò moltiplicati e dispersi, ma la cui pluralità alla sua volta riguarda solo il fenomeno della Volontà, non la Volontà medesima. Perciò si potrebbe anche affermare che se, per impossibile, un unico essere- fosse pure l'infimo- venisse del tutto annientato, sarebbe con lui annientato il mondo intero".

Idem, vol. I, pp. 187-89, libro II, 25

Questa supremazia della volontà non è solo essenza e radice noumenica dell'uomo, ma anche l'intimo di tutte le cose. È la cosa in sé dell'universo, il nocciolo del Tutto. Ogni essere della natura è pervaso dalla volontà di vivere, sia in forme coscienti che in forme di puro inconscio.

L'uomo, pertanto, è dato a se stesso in due modi distinti: come rappresentazione e fenomeno superficiale che guarda attraverso il "velo di Maya" e come cosa in sé ed essenza profonda, ovvero, volontà di vivere.

Volontà che attraverso l'oggettivazione si tramuta in corpo e nel mondo noumenico diviene Volontà dell'uomo e dell'universo.

La Volontà come potenza, che si fa, dunque, possibilità, trova nel sapere tecnico una sorta di realizzazione empirica.

Il fuoco che Prometeo porta agli uomini è sapere, potere, possibilità. Zeus comprende bene che l'acquisizione del fuoco è frutto della volontà dinamica e capace dell'uomo, il quale rintraccia le sue potenzialità nella funzionalità del mezzo tecnico. Per questo motivo, Zeus interviene e dischiude dinanzi all'uomo il suo supremo potere. Egli invia i suoi servi: Kratos, la forza, Bia, la violenza. Forza e violenza sono, infatti, quei mezzi e quelle caratteristiche prime della tradizionale forma politica di potere.

Si pensi, in tal senso, ad Hobbes e all'attributo primo della sovranità, la quale presentandosi come legittimazione dell'uso della forza, mette in evidenza la prerogativa del potere politico, ovvero, l'esecutività. L'essenza della sovranità risiede proprio in quel potere di fatto, ossia, in quel potere avente come mezzo la forza, e come scopo quello di farsi obbedire¹⁵. La sovranità di Hobbes è una sovranità ben diversa da quella di Bodin, il quale la concepisce come la più alta autorità di diritto, come potere di fare e abrogare le leggi¹⁶.

Essa è razionalizzazione giuridica del potere, o meglio, di una forma di potere, di una forma di organizzazione del potere,¹⁷ che diviene potere coercitivo nel momento in cui trae legittimazione attraverso la protezione¹⁸.

¹⁵ Cfr., T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1987, cap. XIV-XV

¹⁶ Cfr., N. Matteucci, *Lo stato moderno*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 83

¹⁷ Cfr., H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Comunità, Milano, 1952

L'azione del proteggere si può rinvenire nel mito oggetto di analisi. Il castigo di *Promētheus* è un castigo ben preciso sul quale si getta e si determina il potere coattivo.

Zeus invia Kratos, non solo per punire l'uomo per la sua pretesa di autonomia, per la sua *hybris*, ma anche, per proteggere quest'ultimo dal pericolo tecnico, dato che le possibilità che la tecnica offre all'uomo vengono considerate, dal potere di Zeus, come possibilità pericolose, come possibilità che prima di aprire un nuovo orizzonte, riducono l'uomo in catene.

La protezione, dunque, adorna lo scettro di Zeus di ubbidienza e legittimità, determinazioni, queste, che si sostanziano nella figura di Kratos, attraverso il quale si possono scorgere i germi di quel potere inteso come politica di potenza. Kratos, infatti, accompagna sempre, insieme a Bia, Zeus, proprio per simboleggiare il potere che è forza, potenza e, se vogliamo, determinazione prima del significato più autentico di una particolare forma di potere: il potere politico.

L'uso della forza e dell'imposizione del più forte sul più debole è la condizione attraverso cui si raggiunge il potere, che, in tal senso, si inquadra in un'ottica di disuguaglianza. Il ruolo dominante di Zeus si espleta proprio nell'azione di Kratos, della forza, della potenza, che è azione presupponente la possibilità di ottenere un ruolo "di potere" in uno status di probabile anarchia, di possibile superamento del sistema di gerarchizzazione tra uomini e dei.

Kratos, infatti, determina le modalità dialettiche tra gli enti messi a confronto, determina la superiorità di Zeus rispetto agli uomini.

Sembra quasi di rintracciare quella giustizia politica tucididea, per la quale la disuguaglianza delle forze è disuguaglianza naturale e criterio di giustizia¹⁹. Ognuno deve avere forza differente rispetto all'altro soggetto politico e comprendere il modo e lo spazio del suo posizionarsi. Del resto, il dio della forza, oltre ad essere fratello di Bia è anche fratello di Zelos, l'ardore e di Nike, la vittoria. Bia, Zelos e Nike non sono altro che le personificazioni di quelle caratteristiche prime della politica

¹⁸ La parola coercizione, infatti, ci rimanda alla protezione proprio nel suo significato etimologico. Essa "rinviava al latino *arcere* (contenere trattenerne) e al greco *archeùo* (proteggero) con radice *ark*, da cui l'arca che contenendo trattiene e protegge dai pericoli del mare"¹⁸ Cfr., U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 440

¹⁹ Sembra quasi di rivedere il pensiero di Tucidide, il quale nel raccontare l'ascesa di Atene e l'inevitabile scontro con Sparta vede nella forza il parametro del potere. Cfr., L. Canfora, *Tucidide e l'impero*, Laterza, Bari, 1992, pp. 16-20; Cfr., E. Di Nolfo, *Storia delle relazioni internazionali*, Laterza, Bari, 2006, p. 597

di potenza che, tuttavia, potrebbe essere definita politica di forza poiché è la dimostrazione della forza di un soggetto capace di prevalere sull'altro e di conquistare un ruolo dominante²⁰.

Attraverso Nike, infatti, si ripristina l'equilibrio, la sicurezza e la stabilità poiché solo con la vittoria di un soggetto, o meglio, del soggetto più forte, si garantisce un ordine stabile e sicuro.

In un tale contesto, *Promētheus versus Kratos* sono l'emblema di quel necessario rapporto dinamico che funge da sostrato al potere, che è continuo fluire di alternanze di forze. Kratos è proprio la parte attiva di un potere che appartiene alle società antiche. Infatti, non essendoci in antica grecia niente di simile allo stato moderno, e non essendoci un potere verticale, risulta complesso rivedere in questo mito una forma di sovranità intesa come *imperium*, ossia, una forma di sovranità che racchiude in sé quelle caratteristiche prime della sovranità moderna, come ad esempio, l'inalienabilità, l'imprescrittibilità, l'indivisibilità ecc... Per questo, il dio della forza, mandato da Zeus, è la rappresentazione pratica, o meglio, la materializzazione di un potere che si manifesta e che si rende noto all'uomo attraverso una punizione fisica, la quale non fa altro che produrre indignazione e covare motivi embrionali di resistenza e opposizione.

²⁰ Andando avanti nel tempo, facendo capolino sugli stati, Kratos diviene ciò che determina il conflitto e assume il ruolo di quella potenza che si identifica con lo stesso Stato.

Ogni stato diviene, infatti, testimone della sua potenza. Così la politica che questo stesso conduce è pressoché politica di potenza. La sicurezza, la gloria, la potenza della propria nazione rientrano, infatti, in una politicità che presuppone fini ben precisi e, soprattutto, la capacità di aggregare forze per il bene dello Stato. Un riferimento alla politica di potenza nella sua essenza più intima potrebbe essere fatto ponendo l'attenzione sulla Germania e, soprattutto, sulla mentalità tedesca.

Le strategie tedesche adoperate sia durante la prima che la seconda guerra mondiale sono state in linea con i presupposti teorici sui quali la stessa nazione tedesca poggia le sue radici. Sin dai tempi di Bismarck, infatti, l'anima della Germania è stata la concezione autarchica dello Stato, sostanziata nelle opere di Treitschke, anticipatore del culto della potenza tedesca, il quale considerava l'entità statale come completamente distinta e superiore ad ogni altra entità.

Lo Stato è sovrano nel senso che è la fonte di tutti i poteri giuridici ai quali sono sottomessi i cittadini, e nel senso che non riconosce alcun potere del medesimo genere superiore a lui e da cui dipenda.

Tutta la legge deriva da lui, ma non esiste un' autorità che sia qualificata a fare la legge al posto suo.

Di conseguenza la guerra diviene attività giusta, santa e necessaria per la sopravvivenza della potenza e, quindi, dello Stato.

Lo Stato è potenza unitaria e sopravvive attraverso la guerra. L'uso della forza e il calcolo delle proprie possibilità sono attività necessarie per la sicurezza e la sopravvivenza dello Stato nel sistema internazionale.

Machiavelli considerava strumenti indispensabili della politica estera proprio la forza e l'astuzia. Cfr., H. V. Treitschke, *"Treitschke: His Doctrine of German Destiny and of International Relations (1914)"*, Prefazione di Putnam G.E., Kessinger Publishing, 2008; Id., *"Confessions of Frederick the Great and the Life of Frederick the Great"* University Press of the Pacific, 2001

Cfr., F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it. di D. Scolari, Sansoni, Firenze, 1977, p. 417; cfr., M. Toscano, *Trittico sulla guerra, Durkheim, Weber, Pareto*, Laterza, Bari, 1995, p. 67; cfr., E. Opocher, *Filosofia e potere*, Guida, Napoli, 1980

La rappresentazione di Zeus nella tragedia eschilea presenta, invero, non poche contraddizioni che mettono in discussione la stessa appartenenza del *Promētheus desmōtēs* ad Eschilo. La suprema divinità che dovrebbe essere depositario della giustizia e garante dell'ordine cosmico, si presenta come despota assoluto e malvagio, come tiranno che sottomette l'intera umanità. A questa figura si contrappone Prometeo che assume una connotazione positiva e diviene il paladino del valore supremo della libertà umana.

L'atteggiamento di rifiuto di questa forma di sovranità, di cui la forza, la violenza e il supplizio sono gli elementi costitutivi, si può rintracciare nella commedia *gli Uccelli* di Aristofane, il quale offre una risposta alla tirannide, manifestando una sorta di volontà di superamento di questa arcaica forma di sovranità.

Nella satira di Aristofane, Prometeo rivela a Pistetero il famoso segreto sulla fine del potere di Zeus e suggerisce di dettare le condizioni per una nuova sovranità. Gli uccelli, simbolo di libertà, sarebbero stati i depositari del dominio universale e Pistetero avrebbe avuto in sposa Basilia, personificazione della sovranità. Basilia è *kallistē korē* capace di amministrare quel *keranon tou Dios*, ovvero, il fulmine di Zeus, simbolo della sovranità, che necessita di una trasformazione in illuminazione dell'agire umano, proteso verso l'*eunomian*, il buon governo, verso la *sōfrosynēn*, la saggezza e quant'altro²¹.

Da qui, il ritrovamento di un potere che diviene potere politico del quale la sovranità ne vuole essere una legittimazione e razionalizzazione giuridica che richiami alla libertà e a un giusto limite, espressione ultima del punto di incontro tra sovranità e potenzialità dell'essere.

In questo senso potere e politica si uniscono insieme in una forma di continua compensazione alimentata da quella *phronēsis* aristotelica, la quale può fungere da luogo di incontro tra la potenzialità-libertà insita nell'uomo e il potere-sovranità necessario all'uomo.

La politica, infatti, per poter essere designata tale e, dunque, assurgere ad avere quelle caratteristiche proprie di un'attività umana che indirizza la naturale intersoggettività garantendo libertà e benessere per ogni soggetto facente parte della comunità, non solo deve necessariamente racchiudere in sé quel *bios praktikos*, ma deve affacciarsi sul *bios theoretikos* al fine di assolvere il suo compito, ovvero, al fine di indirizzare la condotta di una comunità verso la realizzazione di una "vita buona"

²¹ Cfr., AA. VV., *Il telaio di Elena*, Editori Laterza, Roma- Bari, 2000, p. 436

che non consiste nel mero soddisfacimento dei bisogni elementari ma anche nella manifestazione di quelle potenzialità razionali che sottostanno alla nostra stessa cultura, essendo essa parte essenziale della natura umana. Nonostante Aristotele, a differenza di Platone, effettui una sostanziale distinzione tra saggezza e sapienza soprattutto nell'ambito della vita associata, non ponendo, il primo, alcuna distinzione considerandole un tutt'uno poiché attinenti alla condotta razionale della vita umana, e, di contro, il secondo identificando la *sofia* come diversa dalla *phronēsis* e come forma di conoscenza più alta avente come oggetto le realtà sublimi e simbolo della massima espressione della natura umana; risulta particolarmente interessante il rapporto che Aristotele, in un frammento, apre tra la *praxis* e la *theoria*.

Ecco che, il sapere filosofico si affaccia su quello pratico-politico acquisendo una vera e propria applicazione empirica. Il politico, infatti, è colui che “dalla natura stessa e dalla verità desume che cosa è giusto, che cosa è bello e che cosa è vantaggioso²²”. Pertanto, si configura una *theoretike phronēsis* che “ci offre anche i più grandi vantaggi in relazione alla vita umana.²³”

Così, la capacità, congiunta a ragione, di agire nel campo delle faccende umane non resta relegata nella *praxis* ma si avvale, anche, di una scienza, definita teoretica, la quale, in realtà, è *praxis ton agathon*, utile al fine di dar vita ad una comunità politica atta al perseguimento di un fine ultimo, razionale, naturale. “Questa scienza è dunque teoretica, ma ci consente di essere artefici, in base ad essa, di tutte le cose. Ci consente di agire per mezzo di essa e ci è di grandissimo aiuto in rapporto alle azioni²⁴”. Questo ruolo insieme teorico e pratico della *phronēsis* non elimina la distinzione esistente tra il sapere filosofico e quello normativo proprio dello scienziato della politica, il quale viene paragonato ad un architetto capace di regolamentare la vita della città e dei cittadini, ma, mette insieme due *bioi*, i quali, del resto, appartengono entrambi all'uomo e possono essere intesi come funzionali tra loro.

²² Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino, 1992, III, 2, 26 b

²³ Ibidem

²⁴ Idem, 78 c



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.