

Andrea Bellantone

Aporie del politico. Note sul conflitto

La politica – con tutte le contraddizioni di questo inizio di secolo – ci chiede una *più* approfondita riflessione. Andare in profondità vuol dire, a volte, complicare cose che ci paiono semplici o acquisite. Benché la chiarezza sia senza dubbio una buona dote di un discorso, il compito della filosofia è a volte quello di seguire la sovrabbondanza delle cose e cercare un metodo iperbolico per seguirne la portata. In queste riflessioni sul conflitto si è tentato di mettere all'opera questo metodo, che utilizza i concetti come dei luoghi di *tensione* capaci di dare voce al fremito della realtà. Ne è sorto un particolare stile di scrittura, che è il seguito necessario dello sforzo di rendere conto del sovrappiù che di volta in volta si presenta alla riflessione. Riflettere si è mostrato quindi un compito delicato, ben diverso dal *rappresentare* o dal razionalizzare: si è trattato di seguire la sovrabbondanza e la complicazione di una realtà – quella della politica come *conflitto* – che sfasa naturalmente la formalità delle nostre categorie abituali. In questo senso la filosofia si è manifestata non come il proprio tempo appreso con il pensiero, ma come il proprio tempo in *apprensione* grazie al pensiero. Questa *apprensione* è la preoccupazione di essere all'altezza dell'eccesso che la realtà ci propone e che ci pone in uno stato di profonda incertezza, insicurezza, indecisione.

*

«Coloro che possono fare la cosa suprema, cioè uccidere, possono fare cose uguali»¹. Così recita un passaggio del *De Cive* di Hobbes. Uccidere vuol dire davvero essere capaci della «cosa suprema», cioè ridurre l'uomo all'inerzia di un mero corpo – e consegnarlo così a ciò che esso mai vorrebbe essere: una semplice cosa. D'altro canto Hobbes sapeva bene che proprio nella reciproca possibilità di uccidersi risiede il segreto inconfessabile dell'uguaglianza. Nessuno può godere la propria *tranquillitas*: basti considerare «con quanta facilità un uomo debolissimo possa uccidere uno più forte» per provare inquietudine². Per questo – leggiamo ancora all'inizio del *De Cive* – gli uomini vivono nella «paura reciproca» causata dall'«uguaglianza naturale»³. Proprio la radice *naturale* dell'uguaglianza è ciò che spinge Hobbes a fondare la politica sulla paura – il fatto, cioè, che l'uomo sia un corpo mortale, esposto a una passibilità assoluta. Si tratta, evidentemente, di un'uguaglianza molto particolare, che non ha origine nel gioco misurato di una legalità condivisa, quanto piuttosto nella capacità di fare qualcosa di radicalmente sproporzionato.

Hobbes ci mette innanzi un'uguaglianza paradossale, generata dalla possibilità incombente di un evento irriducibile alla razionalità: l'assassinio dell'altro. Pensata in questi termini, l'uguaglianza hobbesiana è davvero *terribile*. Essa si fonda – al contrario di quanto potrebbe essere ovvio pensare – sulla sproporzione. La paura, intesa come sentimento generale di insicurezza, è la cifra di questa uguaglianza *tragica* a cui tutti gli uomini sono sottoposti. La politica, pur tentando di essere una disciplina della legge e della forma, finisce sempre per confessare la sua radice ultima: l'informe uguaglianza della paura. D'altro canto, proprio il suo esprimersi come reciproca paura, manifesta un carattere essenziale dell'essere

¹ T. Hobbes, *De Cive*, Editori Riuniti, a cura di T. Magri, Roma 2005, p. 23.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

uguali: esso non vuol mai dire essere comparabili, ma al contrario è da sempre la possibilità di una rottura degli equilibri delle nostre misure – l'uguaglianza si fonda sulla sproporzione tra gli uguali. In questo senso l'uguaglianza è sempre *possibile* solo in quanto essa resta per sempre *impossibile*. La forma della legge è la messa alla prova, sempre fallita e sempre riproposta, di questa uguaglianza nel medesimo tempo possibile ed impossibile. L'uguaglianza si frantuma sempre nel suo chiasmo, riproponendo il conflitto della forma politica con se stessa: essa è aporetica – e con ciò si apre lo spazio conflittuale della sua tragedia – proprio perché non può mai realizzare ciò che si prefigge di essere.

*

La naturalezza di cui parla Hobbes è quindi il *selvaggio* di cui si nutre, malgrado sé, ogni politica. La paura di essere uccisi ne esprime un aspetto – la *grim-visaged war* che appare nella prima scena del *Richard III* di Shakespeare –, ma non l'unico. Questa particolare naturalezza è ciò che ogni sincera indagine sulla politica non può rimuovere. Coprendo la nudità della dimensione politica con le vesti della razionalità (e, più precisamente, di una razionalità ristretta) si ottiene solo la rimozione di ciò che ne costituisce il nucleo, allontanandone così l'autentica comprensione. Il metodo filosofico non dovrà quindi essere quello di una proiezione delle forme della razionalità sul suo oggetto, quanto piuttosto una particolare sensibilità verso ciò che, pur essendo informe, costituisce tuttavia la profondità della dimensione politica. In questo caso, come in altri casi, occorrerà evitare che l'intelletto si collochi, come ammoniva Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, in una posizione «esteriore» rispetto al proprio oggetto, impendendogli di manifestare la sua logica immanente⁴. Stando *dentro* la politica, noi scopriamo ogni istante come essa debordi e deliri oltre di sé, aprendosi a ciò che ne rimette in discussione la forma razionale. Questa potenza informe è ciò che potremmo chiamare l'arci-politico – o semplicemente la *naturalezza* della politica.

L'arci-politico è quindi il rinvio necessario della formalità politica al suo mondo di passioni. Hobbes ce ne ha mostrato un aspetto: la paura. Non è però detto che la paura sia l'unica *passione* politica, come pure pensava il filosofo inglese. Quel che davvero importa è invece il fatto che Hobbes ci mostri la politica come una forma radicata sull'informe: la passibilità originaria dell'uomo. Quando Giovambattista Vico scriverà, nella *Scienza nuova*, che il mondo storico-politico ha due principi «la mente e l'corpo» svelerà di fatto una dimensione – quella del *corpo* più che quella della *mente* – che costituisce il vero segreto della politica⁵. In quanto fondata sulle passioni (come paura, fiducia, diffidenza, amicizia), la politica è infatti un fenomeno che investe in primo luogo il corpo: la dimensione entro la quale ciascuno di noi è esposto a una relazione immediata con gli altri, che ci rende di volta in volta sicuri, solidali, preoccupati, impauriti e così via dicendo. Su questa superficie sottile e mobile che è la corporalità umana, cioè su questa *pelle*, si radica la natura selvaggia della politica – e l'inevitabile rapporto della sua formalità con il mondo delle passioni⁶.

*

Se rileggiamo l'antica distinzione di Aristotele tra governo della casa e politica ci ritroviamo di fronte a dei testi che ci mostrano ancora una volta la natura informe della politica. Aristotele rammenta che mentre «l'amministrazione della casa è comando di uno solo», il governo dello stato «si esercita su liberi ed eguali»⁷. I

⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 33.

⁵ G. B. Vico, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1996, p. 101.

⁶ Per una fenomenologia delle passioni cfr. M. Henry, *Incarnation*, Seuil, Paris 2000.

⁷ Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 14.

libri della *Politica* ricordano inoltre che «uno stato non consiste solo di una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato di elementi uguali»⁸. L'individuazione della distinzione tra la dimensione politica e quella della famiglia (che viene riconosciuta nell'irriducibile molteplicità della prima rispetto alla seconda) è quello che più ci interessa in Aristotele – che non esita d'altronde a definire lo spazio politico come una semplice «pluralità». In questo senso appare chiara la precedenza della molteplicità sull'unità politica, cioè la ruvida irriducibilità dei *molti* all'interno di un'unica misura costituzionale, poiché quest'ultima garantisce solo un'unità sostitutiva dell'originaria pluralità. In conclusione, Aristotele è chiaro: impossibile compiere con la politica ciò che si fa nel canto, ossia «ridurre il coro all'unisono»⁹.

Realizzare l'univocità politica vorrebbe dire riportare perfettamente in una forma ciò che è costitutivamente plurale. La politica, che come ogni esercizio formale, è inevitabilmente un contare-come-uno ciò che si ostina a resistere all'unificazione e che perciò sconta quella *passione* dei molti che ne costituisce il fatto originario. Ciascuno radica il proprio agire in una dimensione incommensurabile rispetto alle altre, in cui vigono delle potenze che non possono essere riconosciute all'interno della geometria formale come quella che il legislatore politico di volta in volta propone. L'acquisizione aristotelica è quindi quella di un pluralismo come fatto prioritario, che apre ad una considerazione agonistica della dimensione politica. Questo agonismo, tuttavia, non deve essere considerato un elemento infrapolitico, ma deve essere riconosciuto come la *passione trascendentale* della politica, che ne turba l'apparente tranquillità formale. In questo senso dobbiamo utilizzare una categoria innovativa, per cui la condizione trascendentale del politico non è una forma, ma è piuttosto una *passione*. Questo rovesciamento della nozione di trascendentale è inevitabile per comprendere perché ogni politica non si esaurisca nella misurazione e elaborazione di forme, ma sia da sempre un conflitto di passioni.

*

Naturalmente ad Aristotele non sfugge che, tenuta presente la sua essenza plurale, la politica non può avere un'origine semplicemente formale: «La costituzione è ordinamento di cariche e le cariche tutti le distribuiscono in rapporto alla forza di chi partecipa della costituzione o ad una qualità ad essi comune»¹⁰. Sono quindi la forza e la comunanza – due qualità che potremmo senza dubbio chiamare pre-politiche – a costituire la logica segreta della politica. Mettendo da parte la forza – sulla cui natura pre-politica è facile concordare – anche la comunanza è introdotta come qualcosa che precede la dimensione politica: essa deve essere posta *prima* della politica, in quanto ne costituisce un *criterio passionale*. Forza e comunanza sono i criteri naturali della politica, precedenti rispetto alla sua logica: esse costituiscono la conferma che la politica vive di una molteplicità originaria, che essa deve assumere letteralmente come il *fondamento non-politico della politica*. Queste potenze pre-politiche penetrano fino in fondo l'ossatura della pretesa trascendentale e la mettono sotto scacco – manifestando cioè il riverbero di una profondità che ne aberra e distorce la forma. Andare al fondo della politica vuol dire urtare contro questa distorsione radicale, che ne costituisce lo spessore e il dramma.

Aristotele, come Hobbes, ci invita a vedere quello che la filosofia politica vorrebbe occultare: ciò che delira rispetto alla misura rassicurante delle forme costituzionali e che ne costituisce il precedente inevitabile. Le istituzioni logiche della politica – le sue istituzioni di senso – appaiono quindi fondate su una logica più originaria

⁸ *Ivi*, p. 32.

⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, pp. 119-120.

rispetto a quella che normalmente interroghiamo. Questa logica profonda – che agli occhi di una razionalità ristretta potrebbe apparire come un semplice fattore di irrazionalità – deve essere definita come l'arci-razionalità del politico. La politica – sia essa incline all'antipatia o alla simpatia, allo scontro delle forze o alla loro comunanza – è pur sempre un fenomeno di pluralità: essa presenta un'incessante discrepanza rispetto a ogni misura impostale *more logico*. Se infatti la comprensione logica è tradizionalmente intesa come la riduzione all'unità, la politica ha invece bisogno di una logica delle divergenze, capace di misurare la distanza piuttosto che la prossimità. In questo senso la politica si fonda sempre sul conflitto: rifiuta di operare la sintetizzazione del senso, seguendo invece la preferenza dello scarto o della rifrazione. La logica della politica, in quanto logica conflittuale, è quindi un procedimento *differenziale*, che acquisisce in modo positivo l'abbondanza della molteplicità, rifuggendo la sua *reductio ad unum*.

*

La natura conflittuale della politica non va quindi cercata nell'affermazione secondo la quale tutta la politica sarebbe un gioco di forze. Se così fosse, la politica sarebbe una semplice polemologia – o una banale misurazione della paura. Questa era l'idea di Hobbes, che ne vedeva solo l'aspetto violento e giustificava quindi la riduzione della pluralità alla semplicità di un potere sovrano. In realtà, il conflitto originario di cui vive la politica è quello che si istituisce tra la dimensione formale e la sfera arci-politica. In questo senso, la politica è conflitto anche quando essa prende come criterio il principio della comunanza, in quanto si legittima a partire da qualcosa che non appartiene alla sfera formale o razionale. Anche quando la politica proclama *formalmente* l'uguaglianza degli uomini, essa assume la sua forza da una sfera che non è formale e che non può essere decifrata fino in fondo dalla chiave razionale. Questa è quella che potremmo chiamare l'aporia trascendentale del politico, senza la quale non si spiegherebbe la sua dinamica irrisolta. Che si manifesti come simpatia o come antipatia, la politica vive di un'ombra che rientra nella sua luce e che – da sempre – ne mostra la strutturale debolezza. Per quanti sforzi il politico faccia nel tentativo di affermare la sua gloria, la sua grandezza, la sua eccellenza, la sua giustificazione, esso vive comunque una *insecuritas* che non può cancellare: questa è la tristezza del politico, che sarebbe difficile non notare in tutte le istituzioni, proprio all'atto della loro autocelebrazione. Qui si nasconde la vera infondatezza della politica, che la fa oscillare tra la commedia e la tragedia, confessando costantemente la sua aporia fondamentale.

Ciò che emerge dall'analisi della *naturalezza* del politico è la sua irriducibilità al semplice. Il politico è un fenomeno di molteplicità, in cui ciascuno viene sempre coinvolto all'interno di una particolare dinamica di sproporzione con l'altro. Anche se la politica, come dimensione del proporzionale e del riconoscimento, tenta sempre di mettere la quadra a ciò che resiste a tutti i quadri, il suo tentativo è destinato a un perpetuo fallimento: essa trova al suo fondo qualcosa di eccentrico ed eccedente. La dinamica conflittuale della politica – intesa nel senso ampio prima indicato – non è mai rappresentabile fino in fondo all'interno del teatro del senso. I fondamenti della politica, si pensi appunto alla simpatia e all'antipatia, sono fenomeni di passione, di passibilità reciproca, su cui è difficile far scendere le maglie di una razionalità ristretta com'è quella delle istituzioni. La regola politica è quindi sempre disturbata da un rumore di fondo che di fatto la sostanzia e che richiede di volta in volta la sua ricostruzione *ab imis fundamentis*. Si può anzi dire che ciò che apparentemente costituirebbe il *disturbo* della politica è proprio ciò che ne costituisce lo spessore reale.

Andando alla radice del fenomeno politico – cioè andando al di là dello stesso politico – scopriamo che esso è un fenomeno di passibilità. Come Hobbes ha ben mostrato, almeno per ciò che concerne il suo aspetto negativo, la politica si fonda

su una vulnerabilità. Partendo dall'esposizione all'altro, che si può spingere fino al caso estremo dell'uccisione, io sperimento la mia pressante disponibilità nei confronti di ciò che altri potrebbe farmi. D'altro canto, anche quando scopro la mia naturale simpatia per altri, svelo a me stesso che la mia dimensione sociale è una questione di passione. La politica, in entrambi i casi, è il tentativo di portare alla luce questo mondo di passioni – e di fare in modo che esso possa manifestarsi alla luce di una forma. Quel che più interessa, tuttavia, non è tanto lo sforzo della politica di farsi totalità, realizzando un'utopia pienamente formale: si tratta di un'indagine compiuta dalla modernità, con tutte le conseguenze portate dal suo fallimento da un punto di vista pragmatico. Quel che davvero importa, almeno in questa sede, è porsi dal lato della passibilità e svelare così la dimensione che produce la dinamicità sociale come effrazione del semplice politico. Ponendoci da questo particolare punto di osservazione, saremo in grado di vedere la vera conflittualità che anima la politica e di individuare le ragioni del suo necessario allargamento concettuale.

*

La scena politica è, secondo Vico, la selva. All'inizio della *Scienza Nuova* l'atto istitutivo del senso politico è la divisione tra la selva e la città¹¹. Eccellente lettore degli antichi, Vico sapeva perfettamente che con il gesto del delimitare il pomerio, i fondatori delle civiltà avevano operato la vera istituzione del politico. La cosa che più interessa, tuttavia, non è solo che questa distinzione non si conclude mai – e cioè che il gesto iniziale deve essere sempre riproposto – ma anche che il pomerio non è impermeabile. Comprendere la natura selvaggia del politico vuol dire capire che senza il legame diretto con ciò che non è politico (un legame, sia chiaro, che è un conflitto), non vi sono istituzioni. Le istituzioni politiche non sono dei luoghi in cui il conflitto viene annullato, ma sono delle dimensioni in cui lo scontro si sublima e trova la sua rappresentazione teatrale: uno dei compiti delle istituzioni politiche è proprio quello di essere un teatro, lì dove la violenza del pre-politico, comunque esso sia inteso, diviene qualcosa di meramente ideale. In questo senso la politica è un mondo legittimamente irreali, lontano dalla società, chiuso e isolato nel Palazzo. Dentro le istituzioni politiche vige un principio di sublimazione, per cui esse sono permeabili rispetto al pre-politico, ma lo devono necessariamente trasformare in una dimensione simbolica. Senza questo processo simbolico, che è la vera opera costante e nervosa del politico, non ci sarebbe alcuna costituzione: le istituzioni sarebbero solo o delle arene di sangue o delle macchine di oppressione.

C'è quindi, nella politica, una conflittualità empirica – quella che avviene all'*interno* del suo spazio, che è sempre rappresentativa – e una conflittualità più originaria. Quest'ultima pone la possibilità stessa della prima, che di essa non è che il mero esercizio idealizzante. Questa seconda conflittualità è la potenza insita nella scaturigine pre-formale del politico, che ne rende impossibile un profilo definitivo. Grazie ad essa possiamo davvero capire la densità del conflitto politico e la sua prepotenza rispetto a ogni legge – ma anche che ogni legge non potrebbe fare a meno di questa prepotenza, pena la mancanza assoluta di senso. Il conflitto pre-politico della politica è la passione politica, che ha la sua origine nell'uomo come creatura sensibile e corporale – una creatura, appunto, capace di passibilità. La sfera del pre-politico non è per nulla una semplice sfera irrazionale, come una sorta di crogiolo di egoismi e di violenza: è la sfera della passione, in cui gli uomini uniscono la loro passibilità reciproca secondo i criteri passionali della forza o della comunanza, in un'articolazione di cui la politica è appunto una rappresentazione speculativa. Gli specchi del politico, tuttavia, non offrono mai una vera *presenza*, poiché ad essi manca (e deve mancare) la carne nuda della realtà umana. Questa è la ragione per cui la politica è sempre spettrale e disumana – ferocemente portata

¹¹ G. B. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 96.

a realizzare uno scopo che mima l'umanità e produce l'autentica *sofferenza* della carne umana.

La politica opera sempre in un *teatro* – e questo teatro è la rete di espressione della realtà, ma non si tratta mai di una dimensione pacificata. La politica è sempre agonistica – e non potrebbe essere diversamente. L'agonismo o la conflittualità della politica non si istituiscono solo tra gli elementi *interni* allo spazio politico, ma sono originariamente propri dello stesso fondamento della politica. In questo senso il fondamento della politica è in realtà un chiasmo, un controttempo che ne urta il principio stesso. Questa conflittualità è la vera tensione che offre lo *spessore* o la *densità* della politica – la sua forza drammatica. Per quanto le istituzioni infrapolitiche provino a rettificare questa densità o passione della politica, la loro opera è impossibile. Il dialogo, la comunicazione tra i soggetti politici, avviene su un fondo che non appartiene al dialogo e che – di volta in volta – si frammenta nuovamente. Il frammento della politica è ciò che impedisce di ridurre questa dimensione alla pace: la politica conosce solo il conflitto: sublimato, rappresentato, messo in scena. Questa è la ragione per cui il prisma politico non è mai un'armonia ben ordinata, ma si presenta sempre come la rappresentazione di un'inquietudine – e le età dell'oro sono delle mitologie dietro le quali si nascondono precise passioni politiche, sempre destinate a creare nuove divisioni e nuove frammentazioni.

*

La *barbarie* ritornata di Vico non torna: non solo nel senso che è sempre già qui e mai potrebbe andare via o liquefarsi nel dialogo razionale. Il dissolversi della barbarie – il suo risolversi da ghigno a sorriso amichevole e maieutico – è davvero impossibile. La barbarie di cui qui si parla non è solo la violenza, è anche la radice dello spirito di comunità. Questa è la ragione profonda per cui il negativo della politica non può mai essere bandito: bandirlo, in effetti, vorrebbe dire bandire la stessa politica. Dal nostro punto di vista appare quindi una barbarie più profonda rispetto a quella che la politica dovrebbe solo combattere: si tratta di una passione fondativa, sempre plurale e inevitabilmente eterogenea, che costituisce l'anima stessa delle istituzioni. Questo fondo barbaro è ciò che mette sempre in conflitto la politica e la costringe a non potersi mai limitare alla forma. La scoperta di questa aporia indecidibile, che fa del politico la dimensione dell'irrisolto, è esattamente il conflitto di tutti i conflitti o la scaturigine trascendentale di un agonismo più originario rispetto a quelli infrapolitici. In ogni gesto il politico *mima* una barbarie che resta il suo vero volto: si tratta di un gioco di doppi specchi, per cui la rappresentazione politica mima ciò che essa realmente è, pur avendo la sua vera realtà solo in questo atto del mimare. Questa è la ragione per cui la politica vive un conflitto essenziale, in cui la maschera e il gioco delle *dramatis personae* sono la realtà solo a patto di avere piena consapevolezza di *non* essere la realtà. In questo senso – certo non facile da comprendere – si può parlare della logica conflittuale della politica.

Lo sguardo della forma è uno sguardo di Gorgone. Essa non coglie quella *mostruosità* che è la passione della politica. Passioni di amicizia e passioni di inimicizia – non sono dei meri irrazionali – e tuttavia oltrepassano le forme. Il gioco conflittuale pre-politico di queste passioni (che sono il *sé* della politica) è ciò che offre densità alla formalità politica e ne costituisce lo spessore. E tuttavia l'opera della politica, la sua irrisolutezza, è il fatto di non poter rinunciare a questa carne e di dovere essere sempre un'opera impossibile di misurazione degli incommensurabili. La politica, sotto questo riguardo, è un novero di sproporzioni. Questa sproporzione o la dismorfia di cui stiamo parlando è ciò che fa la *carne* della politica – è il corpo politico: la passione della politica è ciò che fa carne e sangue delle istituzioni. Il corpo, la corporalità, fa l'incarnazione della politica: amicizia, inimicizia, simpatia, antipatia, paura e fiducia, sono gli

spessori corporei della politica. In esse, o grazie ad esse, la politica *vive*. La vita politica (diversa dalla semplice *forma* della politica) è fatta soprattutto della dinamica discrepante e divergente delle passioni del corpo politico: in questo mondo di passioni la politica ha la sua dimensione – il suo intreccio. Ecco perché la politica non può essere la sfera del mero calcolo razionale o di una semplice comunicazione equilibrata: essa vive sempre di uno squilibrio essenziale e di una logica degli incalcolabili.

*

La politica è un *portavoce*. Non proprio una sovrastruttura, come sosteneva Marx. La politica è una dimensione di rappresentanza o di rappresentazione. In questo porta-voce essa può esserlo di un'ideologia, di una famiglia, di un uomo, di una classe, di una religione – e tuttavia essa non può mai governare per sé, in nome suo. La legittimità della politica non è mai politica. La politica – che non è mai di nessuno – diventa di volta in volta di qualcuno, secondo una logica appropriativa che serve solo a svelare un dato terribile: la politica *an sich* non è mai di nessuno e da sempre cerca un proprietario. L'appropriazione e l'accaparramento del potere sono declinazioni naturali della politica, di cui essa non potrebbe fare a meno. In questo modo la politica mostra la sua conflittualità interna, in quanto essa non è mai legittima per sé. E proprio per questo gli spazi politici sono sempre spazi di conquista e di lotta per la legittimità. Combattere per la legittimità – agone infinto – è il *Beruf* essenziale della politica. Qui sta forse il lavoro del politico come professione – e la sua ansia. L'ansia del politico, il suo affaccendarsi, ha origine nella condizione essenziale della politica. Senza comprendere questa ansia, noi non comprenderemmo la politica stessa – essa è infatti l'ansia per il riconoscimento di irriconoscibili. Ecco perché la politica ha bisogno della pazienza e del tempo: la storia, in quanto lavoro paziente, è un'invenzione politica (in questo senso la storia è sempre storia-politica). Anche la pazienza, la moderazione, sono pre-politiche: esse non fanno altro che rallentare la procedura automatica della formalità politica per provare ad adeguarla all'aporia, per evitare il suo spengersi nella morta forma.

La storia, che è sempre storia politica, è un'accelerazione. Alla politica non basta mai il movimento *qua talis*, ha bisogno di un movimento dotato di un'accelerazione crescente, esponenziale. In quanto il politico vive l'ansia della sua condizione come lavoro frenetico – il lavoro della legittimazione – esso ha sempre *più* bisogno di provare il proprio fondamento. Il suo ritmo vitale è quello della lotta sempre più efficiente per la fondazione, che raggiunge il suo culmine grazie all'alleanza con gli strumenti mediatici. In questo concitato accelerare sta la frenesia del politico, la ragione per cui la politica è sempre indaffarata. Sotto il suo daffare la politica nasconde però solo la sua ansia conflittuale: la sua *ambizione* non è altro che la sua minorità costitutiva o la sua *conflittualità* vergognosa. Quando *pensa* la politica, la riflessione si fa invece lenta, essa rallenta il meccano della legittimazione e si incunea come un sospetto crescente. Essa pone dei limiti alla politica, riverbera nelle sue casse di risonanza la mancanza di fiducia del politico, criticandone in sostanza la presunzione ansiotica di potenza. Sotto questo riguardo la modernità della riflessione politica – il liberalismo e il socialismo – può essere letta nel medesimo senso: delegittimazione del potere, *ironia* capace di irritarne la gloria e mostrarne la perfetta nudità. Quando la storia è nuda, quando il suo conflitto trascendentale viene svelato, la sua accelerazione rischia di mutarsi nel suo inverso: l'implosione perfetta.

*

Giunti a questo punto non dovrebbe essere difficile comprendere perché la politica costituisce uno spazio di conflitto. Non solo – evidentemente – perché gli uomini si scontrano, ma più in generale perché la politica è una dimensione aporetica, che

si assegna un compito impossibile e tuttavia continua a perseguirlo. Il compito impossibile è quello di *non* essere una dimensione incarnata, di cessare la propria passione. In questo senso la politica vive di una conflittualità trascendentale, che ne segna inevitabilmente il destino. Scoprire quella che – all’inizio di queste riflessioni – è stata chiamata la *naturalezza* della politica vuol dire svelare una conflittualità di cui la politica si nutre e che le dona sostanza. Questo conflitto – che si manifesta anche quando è la comunanza a fare carne alla politica e non solo nel caso dello scontro tra le forze opposte – non è meno radicale di quello che esplose *tra* i soggetti politici: ne costituisce anzi l’inevitabile presupposto, il rovello che non potrà mai essere eliminato senza eliminare la politica stessa. C’è però da segnalare che questo pre-politico che costituisce la drammatizzazione del politico non è il semplice irrazionale: abbiamo parlato di passioni, che con la loro molteplicità e potenza richiedono una logica differente rispetto a quella delle forme e delle rappresentazioni. Cercare questa logica vorrà dire andare verso un elemento che, pur essendo *sociale*, non è tuttavia *politico*. Si tratta di una ricerca che non è possibile svolgere in questa sede – e su cui occorrerà inevitabilmente tornare.

*

L’*apprensione* di cui si è parlato all’inizio è la preoccupazione per la tenuta dei concetti tradizionali in un tempo in cui la politica sembra manifestare tutta la sua capacità al tempo stesso alienante (nella sua alleanza con i *mass-media*) e violenta (la prospettiva del *terrore globale*). Attraverso una riflessione adeguata alla natura sproporzionata degli eventi di fronte ai quali ci troviamo si deve mettere alla prova la tenuta dei concetti a nostra disposizione. Questa prova non è in alcun modo una forma di distruzione o decostruzione. Si tratta invece del metodo dello sforzo, tramite il quale i concetti tradizionali, essendo sottoposti alla tensione del pensiero, possono manifestare le proprie aporie – e con esse anche le vie di fuga che essi stessi occultavano o mettevano in mora. Compito della riflessione è tutto qui: esercitarsi nell’esperienza dei concetti, per mostrarne la *potenza* nascosta oppure per decretarne l’ormai avvenuta fine. Non si tratta di un compito semplice, poiché esso implica una particolare pazienza nell’ascolto e nel seguire quella *sproporzione* del reale che ogni concetto manifesta. Lì dove il nostro concetto di politica *fallisce*, lì dove si svela il suo errore, la sua mancanza, la sua ansia, il suo affanno, si intravede anche la verità che esso allo stesso tempo nasconde e svela. *Hic Rhodus. Hic saltus.*