

Il tema: Potere/poteri

Paradigmi mitico-simbolici del potere per un'ermeneutica dell'ordine politico nel nostro tempo

Mythical-Symbolic Paradigms of Power for an Hermeneutics of the Political Order in our Time

FIAMMETTA RICCI

Università degli Studi di Teramo
fricci@unite.it

Abstract. Power escapes definitions and categorizations; it must be analyzed, instead, in the specific forms of relationship and manifestation, from a critical-hermeneutic perspective, in order to understand its symbolic nature and constitutive structure. For this aim, I propose the analysis of some fundamental mythical-symbolic paradigms: the contention between the brothers Cain and Abel, and the Zeus-Prometheus relationship in the myth of the same name. The two cases shed light both on the problem of the legitimization of political power, and on the analysis of the symbolic power/knowledge paradigm, which are the theoretical coordinates of ideology.

Keywords: power/powers, knowledge, symbolics, politics, ideology.

Riassunto. Il potere sfugge da definizioni e categorizzazioni; e, piuttosto, va analizzato nelle forme specifiche di relazione e di manifestazione attraverso una chiave critico-ermeneutica in grado di cogliere la sua natura e struttura costitutiva simbolica. A questo scopo, propongo l'analisi di alcuni paradigmi mitico-simbolici fondamentali: la contesa tra fratelli di Caino e Abele, e il rapporto tra Zeus e Prometeo nel mito omonimo, illuminanti sia per il problema della legittimazione del potere politico, sia per l'analisi del paradigma simbolico potere/sapere, quali coordinate teoriche dell'ideologia.

Parole chiave: potere/poteri, sapere, simbolica, politica, ideologia.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 87-114

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1439

Copyright: © 2021 Fiammetta Ricci. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

1. Premessa

Il ricorso alla simbolica consente di adottare una prospettiva di analisi ed una chiave ermeneutica su fenomeni e comportamenti individuali e collettivi che costituiscono il nostro mondo cognitivo e la nostra vita sociale, assumendo le manifestazioni dell'immaginario e del pulsionale, dell'essere e dell'agire conscio e inconscio, come espressioni del profondo, del vissuto, dell'immaginazione creativa, in qualità di strutture di senso costitutive e identitarie.

Il potere ha una natura simbolica e si serve dei simboli per manifestarsi e per legittimarsi. Per questo, ogni detentore del potere dispone sempre di un apparato simbolico attraverso cui esercitare suggestioni attrattive, processi di aggregazione e manifestazioni dell'inconscio che coinvolgono idee, sentimenti, comportamenti e valori. E se il potere, nella specificità politica, rivela la sua natura eminentemente simbolica di manifestazione, legittimazione e giustificazione, il simbolico esprime di per sé un potere di incidere sulla coscienza e sull'autocoscienza degli individui, un potere non necessariamente di natura politica, ma sempre in grado di esercitare forza identitaria, attrattiva o distruttiva, ed energie coesive o disgregative.

Va detto subito che la simbolica a cui intendo riferirmi studia l'universo dei simboli considerati non soltanto nelle loro manifestazioni sensibili e visive, ma anche e soprattutto attraverso quelle dimensioni fisicamente inespresse e che appartengono alle dinamiche dell'inconscio e dell'immaginario collettivo, un insieme inscindibile di manifestazioni idio-affettive e intellettive, emozionali e razionali, capaci di esprimere una totalità che si determina nel vissuto.¹ I paradigmi simbolici che prenderò in esame, a titolo esemplificativo, vanno considerati come paradigmi archetipali di rapporti o relazioni di potere dell'ordine politico, rappresentazioni e strutture di una trama portante, di una impalcatura concettuale in cui si condensano e si rendono manifeste le caratteristiche del simbolico, e i processi attraverso i quali l'autorità e l'obbedienza, il conflitto e la domesticazione, l'antagonismo e la resa, si rappresentano e si mostrano come gerarchizzazione del simbolico.²

¹ Chiodi, *Propedeutica simbolica politica I*, 27. I simboli, infatti, si distinguono dai segni poiché questi ultimi nell'ottica semiotica scindono il significante dal significato ed hanno funzione espressiva, informativa e convenzionale, mentre il simbolo esprime totale identità tra significante e significato, e sintetizzando le sue caratteristiche principali, diremo che è costitutivo, non arbitrario, speculare, identitario, energetico, ed enantidromico. In tal senso parliamo di simbolica e non di simbologia che considera i simboli nella loro esteriorità, "prescindendo dal soggetto che sta vivendo lo stato simbolico". Cf. *ibid.*, 42-43.

² "L'archetipo è una forma dinamica, una struttura organizzatrice di immagini ma che oltrepassa sempre le concrezioni individuali, biografiche, regionali e sociali, della formazione di immagini". Durand, *L'immaginazione simbolica*, 62.

Come mostra la storia della cultura dei popoli, ogni esercizio del potere richiede pratiche simboliche ed ogni modello simbolico sottende un modello di potere.

Il linguaggio della politica è linguaggio del potere. Ma vanno considerati anche i poteri del linguaggio che possono essere mediazione autoreferenziale, necrosi dei rapporti di significazione e liquidazione della domanda di senso sul mondo; oppure possibilità di riannodare *nomos* e *logos*, riportando entrambi a quel fondo inattingibile della domanda filosofica che da sempre stimola a chiedersi non solo “perché l’uomo?”, ma anche “perché io e l’altro?”.³ Tale consapevolezza consente anche di cogliere il valore costitutivo del simbolico nel suo dar forma, senso e spiegazione al mondo umano. Questa sua essenzialità va riconosciuta nelle sfere delle identità, sia individuali che di gruppo, dove il simbolico si fa forza coesiva e identitaria, nonché condizione del loro riconoscimento.⁴

La domanda *simbolica* è un interrogare il potere (*perché* e *cosa* esso sia) accettandone le sfide su un terreno che apre allo sfondo “primordiale e roccioso” di un’ermeneutica mitopoietica, a cui attingere gli strumenti analitico-ermeneutici per demistificare le dimensioni *antropo-alogiche*⁵ della politica, presente e futura. Ci troviamo, così, immessi direttamente in quella dimensione antropologica dell’*homo symbolicus*, che in verità inerisce alla dimensione *onto-mito-logica* dell’essere umano, e che lo rende capace anche di sottrarsi al rischio *diabolico* dell’esistenza,⁶ ossia, richia-

³ L’essere umano è l’unico essere che interroga e che si interroga sul perché della propria esistenza, cioè sul senso e sul fondamento; ma il suo domandare coinvolge inevitabilmente il senso dell’essere in relazione con altro/i da sé. Una domanda che interpella le ragioni ma anche i limiti della libertà del singolo nella vita intersoggettiva come vita sociale e politica. Cf. Ricci, *Linguaggi del potere*, 13-16 e *passim*.

⁴ L’uomo si costituisce in quanto tale anche e soprattutto per la sua capacità simbolica, per quel suo poter avere coscienza e poter riflettere sulle capacità di comunicarsi e rappresentarsi. Basta guardarsi intorno per rendersi conto di quanto il mondo che vediamo, percepiamo e interpretiamo, sia di fatto un’imponente stratificazione di significati, posti a rappresentare qualcos’altro che possa essere in tal modo comunicato, fruito intersoggettivamente, accettato o rifiutato nel privato e nel pubblico. Ed è a partire dal simbolico che si costituiscono tanto i mezzi espressivi e comunicativi quanto tutta la strumentazione che circonda e sorregge la nostra quotidianità e vita associativa.

⁵ Uso l’espressione *antropo-alogiche* per sottolineare le spinte irrazionali, autoreferenziali e mancanti di una logica come struttura e direzione di senso dell’agire politico o (di una logica) che si affida ad un potere di tipo informativo, piegato su paradigmi meramente computazionali, “espressioni di una superiorità informatico-tecnologica non confutabile”. Cf. Grossi, *Metamorfosi del politico*, 147; v. anche Serra, *Luomo programmato*.

⁶ Il *simbolico*, (dal greco συνβάλλειν - *sun-ballein*: mettere insieme, ricostituire, armonizzare) per sua natura etimologica e semantica ciò che riunisce due pezzi separati, ha come suo opposto il *diabolico* (da διαβάλλειν - *dia-ballein*: separare, porre frattura; da cui *diabolos*: ingannatore, separatore). Dunque, il rischio *diabolico* dell’esistenza è il non potersi sottrarre all’inganno e alla mistificazione che portano separazione, allontanamento, inimicizia fra gli uomini. E,

mando la radice semantica del termine (*dia-ballo*), sottrarsi a ciò che ci getta in mezzo ad una inquietudine che lacera e disperde, e dunque che può intendersi come *crisi*, scissione e separazione dai nostri vissuti, come frattura tra significante e significato dei simboli e rottura dell'unità di senso di una azione simbolica con cui cerchiamo di dare ordine al caos del mondo dei significati in cui viviamo. I problemi dell'ordine umano nella società e nella storia scaturiscono dall'ordine della coscienza, il cui centro oggettivo rimane la conoscenza umana come costruzione di un ordine simbolico di rappresentazioni, interpretazioni e processi percettivi, idioaffettivi, e forme mito-sacrali.⁷

Se, infatti, l'uomo, come scrive E. Voegelin, è un attore che interpreta per il mero fatto di esistere un ruolo in un dramma dell'essere che gli è ignoto, e ciò gli è condizione anche di non essere affatto sicuro di quale sia il suo posto nell'ordine dell'essere; tuttavia, tale uomo può acquisire conoscenza nell'inaggrabile distinzione tra conoscibile e inconoscibile attraverso quel processo di simbolizzazione che rende "intelligibili le relazioni e le tensioni fra i termini distinguibili nel contesto medesimo".⁸

Partendo, quindi, dall'istanza di una analisi costitutiva del potere politico, si tratta di scegliere strumenti cognitivi e analitici idonei a coglierne le dimensioni simboliche, per una verifica sull'applicabilità e la proficuità della chiave ermeneutica, teoretica e metodologica prescelta.

2. Torsioni semantiche e pressioni ermeneutiche del potere

Per un'analisi simbolica dei rapporti di potere nella sfera politica del nostro tempo, credo sia essenziale considerare l'intreccio, oggi sempre più serrato, tra i linguaggi tecnologici e il loro impiego nel controllo della conoscenza come controllo autoritativo sui comportamenti e sulla circolazione di idee e saperi, processi che trovano nelle reti informatiche i diffusori e gli amplificatori di tale fenomeno, e che plasmano o rimodellano i luoghi dell'immaginario collettivo e del "sensitivo di massa".⁹ controllo

comè noto, ogni forma di disgregazione sociale rende gli uomini più deboli e più facilmente dominabili.

⁷ Voegelin, *Anamnesis*, 7. Non bisogna trascurare che il riferimento ad un mondo divino ha stimolato l'analoga tra corpo politico e corpo umano, e le sue rappresentazioni e forme di legittimazione: dal corpo mistico, alle tematizzazioni del "doppio corpo del re", dal corpo artificiale dello stato come Leviatano ai dispositivi di incorporazione del potere e del controllo dei e sui corpi, dalle dimensioni simboliche del corpo mediale del leader alle figure di divinizzazione dell'immanente e di patafisica del potere di Jean Baudrillard. Cf. Ricci, *Iconocrazia del transpolitico*; Ricci, *Corpi infranti*. Cf. anche Parotto, *Corpo del leader*.

⁸ Voegelin, *Ordine e storia*, vol. 1, 27-28.

⁹ Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, 337-346. Canetti parla della muta come "forma di eccitazione

e segnatura delle nostre vite non nell'isolamento di pareti materiche, ma proprio nel consenso che diamo al nostro essere sorvegliati e tracciati attraverso i riti collettivi e la mistica individuale dell'interconnettività globale. Ne deriva una folla in profonda trasformazione che è ovunque e in nessun luogo, composta di individui isolati ma costantemente connessi; uno "sciame digitale"¹⁰ che, secondo il filosofo cinese B.-C. Han, avrebbe sostituito l'inconscio collettivo junghiano con un "inconscio digitale". Questa che assume i tratti di una antropologia dell'interconnettività¹¹, solleva ancor più urgentemente la domanda già posta da Jung: "Ma quanto sa di se stesso l'uomo?"¹² E, soprattutto, quanto gli è consentito sapere?

Se, infatti, l'incontro con se stessi significa anzitutto l'incontro con la propria Ombra¹³, nell'età dei simulacri¹⁴ e nell'assunzione dell'algoritmo a struttura euristica dei processi cognitivi, *dove* cercare la nostra Ombra?

Pertanto, cercare di comprendere quali siano i cambiamenti in atto nell'orizzonte politico epocale, e quali siano le coordinate concettuali e strumentali dei poteri del grande Leviatano megamacchinico¹⁵ e delle forme di sorveglianza digitale¹⁶ richiede, come mai prima d'ora, di indagare ciò che sta accadendo alla formazione e alla circolazione della conoscenza, come universo simbolico "strutturato e strutturante" la realtà.

Più precisamente, diventa essenziale per la politica e per la socialità umana di questo millennio, prendere coscienza riguardo a *chi* e *come* eserciti quella forma di potere che induce gli individui *liberamente* a sottomet-

collettiva che si ritrova ovunque" e in cui "il singolo non può perdersi così totalmente come un uomo moderno oggi si perde in qualsiasi massa". Canetti, *Massa e potere*, 111.

¹⁰ Cf. Han, *Nello sciame*.

¹¹ Mi permetto di rinviare a Ricci, *Antropologia interconnettività?*

¹² Jung, *Archetipi dell'inconscio collettivo*, 39.

¹³ *Ibid.*, 40.

¹⁴ "Il simulacro non è ciò che nasconde la verità, ma ciò che nasconde l'assenza di verità". Baudrillard, *Patto di lucidità*, 26.

¹⁵ Con Leviatano *megamacchinico* si intende mutuare un termine coniato da Serge Latouche, titolo di una sua opera, *La Megamacchina. Ragione scientifica, ragione tecnoeconomica e mito del progresso*, in cui l'autore fa riferimento ad un profondo mutamento sociale, per effetto della "occidentalizzazione del mondo", che ha reso gli individui seriali e funzionali alla logica dei sistemi economici e di un mercato globale che si espande e diventa sempre più pervasivo ed omologante. Con *Megamacchina* Latouche intende raggruppare categorie e nozioni che riportano ad una economicizzazione del mondo, ad una accumulazione esponenziale del capitale e ad una logica del consumo. Il nesso con il Leviatano hobbesiano è dato dall'idea di un costrutto artificiale che descrive l'immagine e la funzione simbolica del potere dei sistemi di controllo sociale del nostro tempo, calato nel tratto più peculiare della globalizzazione, cioè nell'intreccio dei mercati con lo straordinario moltiplicatore rappresentato dalle tecnologie post-elettroniche e digitali del tempo reale, in cui il problema dell'ordine si presenta segnato, da un lato, da una tendenza alla uniformazione tecno-economica, e dall'altro, dalla tendenza alla diaspora cultural-identitaria. Cf. Marramao, *Dopo il Leviatano*.

¹⁶ Cf. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*; Kaiser, *Dittatura dei dati*.

tersi e ad aderire alle sue lusinghe di onniscienza, di potenza euristica, di onnipresenza nello spazio-tempo dell'iperrealtà,¹⁷ di sicurezza algoritmica dei processi, creando (o negando) le condizioni per farci accedere o meno a tali fonti. Che costituiscono veri e propri universi simbolici, schemi cognitivi e comportamentali: immagini e rappresentazioni della realtà e del mondo attraverso cui siamo chiamati a prendere posizione, a decidere, ad orientare le nostre scelte, le nostre relazioni, i nostri comportamenti e le nostre emozioni, individuali e collettive.

Un potere che rende gli uomini, più che docili, dipendenti, non è certo una novità di questo secolo: un potere seduttivo, più che repressivo o negativo, che studia, capta e utilizza passioni e aspettative, plasmando le forme e i modi della psiche di elaborare informazioni e di dirigere l'azione, è noto fin dall'antichità.¹⁸ Ma, a seguito della secolarizzazione e post-secolarizzazione, bisogna considerarne nuovi profili politici, sociali ed etici, che rivelano, come vedremo, più o meno latenti coordinate ideologiche. Come quelle di un potere che non reprime la libertà, ma la riconduce a pseudo alternative di scelta; che si veste di maschere e le cambia nel mutare stesso dei soggetti a cui si rivolge, e che opera attraverso forme di guerra cognitiva e asimmetrica a più livelli.

Tali profondi mutamenti che investono centralmente l'ordine politico, hanno fatto emergere nuove forme e tematizzazioni del potere, come ad esempio lo *psicopotere*¹⁹ connesso al controllo della industria culturale, che, secondo B. Stiegler, costruiscono l'intelaiatura cognitiva delle società di controllo descritte da M. Foucault e da G. Deleuze;²⁰ o come ciò che qualcuno definisce il passaggio dal *soft power* all'era dello *sharp power*.²¹ Ma penso anche all'idea di un potere *panopticon* tecno-informatico che, per mezzo delle tecnologie elettroniche e attraverso i linguaggi dei database, configura i discorsi, i ragionamenti e i comportamenti degli uomini,²²

¹⁷ Il riferimento all'*iperrealtà* allude alla realtà virtuale, cioè alle varie forme e applicazioni di simulazione della realtà attraverso le più avanzate tecnologie informatiche e digitali, in cui domina il Tempo Reale della comunicazione dei media elettronici che è senza passato, né presente, né futuro, e che, come afferma Jean Baudrillard, è solo una sincronia immediata di tutti i luoghi, di tutti i tempi nella stessa virtualità atemporale. La trasformazione, da parte dei media tecnologici, del reale in iperreale rende gli individui intrappolati in una rete invisibile che altera la nostra percezione della realtà e permea la nostra mente e il nostro modo di pensare. Inoltre, nell'iperrealtà la somiglianza del reale con se stesso cancella la distinzione tra verità e menzogna, e alla scomparsa della realtà si sostituisce un mondo di simulacri. Cf. Baudrillard, *Precessione dei simulacri*.

¹⁸ Tra gli altri, v. De Jouvenel, *Potere*.

¹⁹ Han, *Psicopolitica*, 24-25. Cf. anche Galbraith, *Anatomia del potere*.

²⁰ Stiegler, *Chiaroscuro della rete*, 17-18.

²¹ Cf. Messa, *Era dello sharp power*.

²² Cf. Bentham, *Panopticon*. Su questo punto, v. Poster, "Database as discourse", e, anche, Poster, *Information please*.

in una orchestrazione sociale in cui il controllo costante non avviene dentro l'architettura di un edificio, cioè dentro una struttura di controllo fisica, ma dentro uno spazio virtuale come struttura simbolica di interconnessioni, interfaccia, ed interazioni digitali, che rendono il potere invisibile e inverificabile, ma intensamente operativo per mezzo della tecnologia e della burocrazia, come ben intuì Foucault.

È noto che il problema del potere può essere studiato sotto le varie forme che esso assume, e sebbene a noi qui interessa il potere politico, bisogna tener conto che nessuna forma può prescindere totalmente dalle altre.

Si incrociano, così, definizioni e analisi semantiche che spaziano per i vasti territori delle sue implicazioni connesse al problema della decisione, della forza, della sovranità, del consenso, della legittimazione e della legittimità, delle declinazioni e sfrangiature biopolitiche, ed anche psicopolitiche. Un intreccio prismatico che mostra le aporie della ricerca di un paradigma costitutivo del potere, giacché, interrogandone la sua essenza, se ne colgono anche le ambiguità e le ambivalenze.²³ Cosicché, ogni interrogazione sul potere si disfa nella presa sempre un po' scivolosa di ogni sua conclusiva definizione.

La molteplicità di letture possibili ne segnano la fluttuazione definitiva non solo perché il potere è in sé invisibile, ma anche perché è ontologicamente indefinibile, e in questo senso possiamo asserire che è metafisico.²⁴ La sua fenomenologia è coglibile solo attraverso i suoi effetti, all'interno di rapporti e relazioni intersoggettive tra uomo e uomo, e tra gruppo e gruppo, e attraverso il ricorso a quell'arsenale di miti, simboli e riti, che contribuiscono a strutturare e a rendere manifesti questi rapporti.

Il potere, quindi, se pur inteso come relazione, si scheggia e si flette, si infiltra in ulteriori sue concettualizzazioni, si impone e al tempo stesso sfugge da una presa ermeneutica che ne colga almeno le linee di saldatura e quelle di frattura tra le varie tematizzazioni possibili: si pensi alle teorie della sovranità, dell'obbedienza e dell'obbligo politico, quelle ricondotte alla natura divina o popolare del potere stesso, o, seguendo gli slittamenti dei suoi elementi strutturali, riportandolo alle sue dialettiche interne, come quella tra libertà e costrizione, tra forza e consenso, ecc.

Tuttavia, più che soffermarmi su anatomie o nuove morfologie del potere, mi interessa qui indicare una via metodologica che possa cogliere l'ordito costitutivo del rapporto tra potere, conoscenza e libertà, il cui asse paradigmatico concettuale, muovendo dalle antiche forme mitico-archetipali, attraversa il presente e contiene in sé il futuro dell'umanità; e da

²³ Si veda anche: Kertzer, *Riti e simboli potere*; Fedel, *Simboli e politica*.

²⁴ Più estesamente, Chiodi, *Menzogna del potere*, 6 e *passim*. V. anche, De Jouvenel, *Metafisiche del potere*.

qui mostrare quali percorsi di analisi in chiave psicoteoretica, espressione ormai usuale negli studi di simbolica, possano mostrare l'attualità e la fecondità ermeneutica dei paradigmi mito-simbolici per la comprensione e la demistificazione dei rapporti di potere politico, finanche ideologico, nel nostro tempo.²⁵

Pertanto, il nucleo di fondo della mia riflessione non è saggiare nuovi percorsi ermeneutici o ricorrere a nuove definizioni del potere, bensì dissodarne l'antico substrato archetipico e protostrutturale, cercando di mostrare possibili derive ideologiche che ricorrono nell'esame di due paradigmi mito-simbolici come la contesa tra Caino e Abele e l'intreccio tra sapere e potere nel conflitto autoritativo tra Zeus e Prometeo, di cui parleremo in seguito.

3. Profili teorico-metodologici di simbolica politica

Nel proporre come architrate concettuale e metodologico una simbolica del potere politico, mi riferirò all'utilizzo dell'espressione *simbolica politica*, (o anche *giuridico-politica*), che rinvia a un'opera di chiarificazione non tanto sul significato di tale sintagma, quanto su ciò che la distingue da una *simbologia politica* come sua risoluzione prettamente *semiotica*, che non di rado ha favorito interpretazione e collegamenti impropri e ingannevoli rispetto alla natura teorica e metodologica della simbolica politica a cui intendo riferirmi, cioè quella che in Italia è stata tematizzata dagli studi di G.M. Chiodi e da un gruppo di studiosi che tra gli anni settanta e ottanta hanno cominciato ad esplorare e a discutere le *ragioni* simboliche della filosofia politica, stimolando una riflessione scientifica che si è andata sempre più arricchendo di aperture prospettiche, dialettiche e polifoniche.²⁶

Sotto il profilo metodologico si tratta di considerare la portata simbolica dei fenomeni sociali, a cui appartiene anche la politicità nelle sue svariate forme, come espressione di un incontro di esigenze e facoltà della

²⁵ Cf. Chiodi, *Paura e Simbolo*, 239-258.

²⁶ Si vedano studi e Convegni dalla fine degli anni Settanta in poi, fino al costituirsi dei Centri di ricerca di Simbolica politica raccolti in *Symbolicum*, primo fra tutti in ordine cronologico quello di Messina, a cui si sono aggiunti i centri di Varese-Como, di Napoli, di Teramo, di Trieste, di Pavia e di Arezzo, che hanno messo in evidenza la centralità del simbolico nelle scienze politico-sociali e giuridiche, pur nella diversità di prospettive e declinazioni metodologiche, con strumenti idonei all'analisi di forme e categorie antiche e moderne, capaci di tener conto anche degli aspetti esistenziali. Nella ricca produzione di volumi e ricerche ad opera degli studiosi che appartengono o fanno riferimento ai Centri di *Symbolicum*, mi limiterò a citare solo le opere di coloro che hanno costituito la matrice metodica e teorica di tale ambito di studi, e segnatamente con riferimento al tema del potere politico.

natura umana coinvolgenti il mondo psico-affettivo, l'immaginazione e le tensioni dell'inconscio con la realtà materiale e la funzionalità razionale.

Nel simbolico tali dimensioni si presentano come manifestazioni unitarie (come indica l'etimo stesso di *simbolo*), che possono essere riassunte nel concetto di *pentamorfo antropico*.²⁷

Pertanto, cogliere il fenomeno del potere nel suo significato unitario anche negli aspetti per così dire legati alla dimensione inconscia, archetipale, o connessi con la nostra natura istintiva ed immaginifica, componenti fondamentali del simbolico, non può essere affidato né ad un'analisi trascendentale, né ad una sintesi metodologica ridotta ad elaborazione di dati ed algoritmi, ma solo ad un'ermeneutica simbolica. Del resto, lo scarso sviluppo degli studi sulla dimensione simbolica della politica moderna, o alcune sue tematizzazioni gravate da luoghi comuni ed interpretazioni devianti, derivano anche dai metodi empirici e dai termini quantitativi prevalentemente usati nell'ambito delle scienze sociali contemporanee che non si addicono ad uno studio soddisfacente dei simboli.

Dunque, la prospettiva simbolica qui adottata non si limita a considerare la funzione strumentale e l'uso dei simboli come opera di significazione, sia essa referenziale o emotiva, per dirla secondo M. Edelman.²⁸ Ci interessa qui richiamare la simbolica politica sotto il profilo di forma di conoscenza, per interrogare quali processi cognitivi e indagativi le sono propri, e come si fronteggiano la coscienza cognitiva e quella che definiamo "liminare",²⁹ che caratterizza il simbolico, nell'analisi del potere politico.

²⁷ La definizione dell'essere umano come "pentamorfo antropico", secondo una definizione di G.M. Chiodi, compendia la struttura antropica elementare dei cinque livelli fondamentali di interazione introiettiva ed estroiettiva che danno luogo ai fenomeni simbolici. In altre parole, questa espressione indica le cinque facoltà umane (intelligenza razionale, istinto, immaginazione, sentimento, emozionalità) che complessivamente convergono per dar luogo agli stati di coscienza liminare, consentendo la manifestazione simbolica. Ed è proprio "nella coscienza liminare che si dà la presenza del mondo nel suo radicale essere percepito"; cioè essa è il luogo nel quale si incontrano la soggettività del profondo e le percezioni che essa elabora. Chiodi, *Propedeutica simbolica politica I*, 20-23; cf. anche, *Propedeutica simbolica politica II*, 172.

²⁸ Va precisato che, alla luce della metodologia che ho indicato, la simbolica è sottratta all'appartenenza o alla collocazione nell'area pre-logica e in una sorta di pensare mitico popolare, soltanto emozionale ed irrazionale, e per questo motivo ingannevole. Per esempio, le teorie di matrice più squisitamente sociologica, o la prospettiva degli usi simbolici della politica, ad esempio di Edelman (cf. *Usi simbolici della politica*), - che in Italia trova prosecuzione soprattutto negli studi di Stoppino e Fedel,- rimangono sul piano della descrizione dell'uso dei simboli nei processi di regolamentazione, legittimazione, controllo e mantenimento del potere, e pertanto, seppur di estremo interesse, si muovono su un piano orientato ad una lettura più squisitamente semiotica rispetto alla metodica e all'oggetto di una simbolica politica del potere a cui intendo riferirmi. Sull'ermeneutica simbolica, v. anche Cesaro, *Lo sguardo di Ulisse*.

²⁹ Sulla *coscienza liminare* sarebbe da aprire un ampio approfondimento; tuttavia, mi limito a dire che voglio qui intendere quella forma di coscienza mediante la quale le realtà simboliche trovano radice e spiegazione, poiché non possono prescindere da espressioni immaginali,

In sintesi, il ricorso alla sola chiave analitico-razionale non consente di dare spiegazione e comprensione della totalità e della complessità dei fenomeni e dei processi che intersecano contemporaneamente manifestazioni comportamentali esteriori, risvolti psico-emozionali, inconsci e stati di coscienza liminari.

Ripropongo qui la metadomanda, formulata da D. Mazzù, sulla legittimità dell'istanza di legittimazione del pensiero simbolico.³⁰ La proposta di una *critica della ragione pura simbolica* va nella direzione di una "critica che non riguardi i contenuti di quella ragione, ma le modalità del suo funzionamento e i titoli che presenta, in sede ermeneutica ed epistemologica, per legittimare la produzione di un *sapere* universalmente simbolico, nonché il prezzo che tale pretesa di legittimità deve essere disposta a pagare".³¹

È indubbio che il potere dei simboli fondi e costituisca l'esercizio e la rappresentazione del potere riconosciuto come tale, che diventa a sua volta la chiave di comprensione della costituzione politica dell'obbedienza e della decisione nell'ordine sociale. "I simboli suscitano azione sociale e definiscono il senso dell'individuo in sé, e al tempo stesso forniscono gli strumenti attraverso i quali le persone acquistano consapevolezza del processo politico, che si presenta ampiamente in forma simbolica".³²

Del resto, è attraverso il simbolico che possiamo avere identità di sé e riconoscimento dell'altro da sé. E non solo la conoscenza e la capacità di comprendere e trasformare il mondo, ma anche tutta la sfera ideoaffective delle costruzioni mentali, degli ordini logici, delle formulazioni di ipotesi, come pure i processi di analisi, spiegazione e interpretazione della realtà, sono condizionati da processi simbolici.³³

Se consideriamo che un tratto distintivo del potere è la sua costruzione della realtà e la legittimazione del suo ordine di significati, ogni for-

(cioè frammiste di conscio e inconscio, di realtà e immaginazione), come espressioni di una coscienza, che definiamo liminare, perché appunto posta sul *limen*, sulla "soglia" tra coscienza cognitiva e percezione, tra consapevolezza e inconsapevolezza, tra emozione e riflessioni con cui si esprimono e si vivono le dimensioni simboliche. Se la modernità ha sancito la rimozione di ciò che definiamo emozionale ed immaginativo per ammettere quale chiave di comprensione del mondo solo quanto fosse assoggettabile al controllo della ragione ragionante, gli studi di simbolica politica propongono un campo di ricerche che riportano al centro degli studi politici la dimensione immaginale, propria del simbolo. Ciò consente anche di rispondere alla tecnologizzazione del mondo, all'autoriproduzione computazionale, allo svuotamento dei simboli in meri segni strumentali ed operazionali, fenomeni che stanno sempre più assumendo i tratti di un disagio epocale che spinge a chiedersi "dove ricongiungere la coscienza con un'autentica autocoscienza?" Chiodi, *Coscienza liminare*, 19, 45 e passim.

³⁰ Cf. Mazzù, *Ragione e ragioni*, 14-15.

³¹ *Ibid.*, p. 17.

³² Kertzer, *Riti e simboli potere*, 149.

³³ Cf. Creuzer, *Simbolica e mitologia*.

ma di potere, in primis quello politico, si costruisce, si esercita e si rende riconoscibile attraverso forme simboliche e azioni simboliche (si pensi alla funzione dei riti), attraverso cui si assicura l'identità, il senso di appartenenza di un individuo o di un gruppo ad un sistema, ad una organizzazione ad una comunità, reale o virtuale che sia. Persino scontato, quindi, che la dimensione simbolica, e il ricorso ai simboli, rappresentino non solo gli strumenti di affermazione, o di distruzione, del potere nella sfera politica, ma ci offrano anche modelli simbolici di rapporti di potere metatemporali che, dalla dimensione miticosacrale delle antiche civiltà, ci forniscono chiavi di riflessione, interpretazione e demistificazione sui processi politici e le lotte per il potere di ieri e di oggi.

È il caso anche di precisare, sebbene in maniera sintetica, che negli studi di simbolica politica, il simbolo, come tutto il piano simbolico di comprensione delle cose, è una realtà immaginale, termine che secondo la formulazione data dall'islamista francese H. Corbin³⁴ configura una manifestazione commista di conscio e inconscio, di realtà e immaginazione, e dunque in ciò si rivela la sostanza costitutiva del simbolo in sé. Certo la nozione di *immaginale* comporterebbe una trattazione molto ampia, ma qui è solo utile ricorrere a questo concetto come compenetrazione di un sentire interiore coeso con la realtà esteriore, materiale e sensoriale, e con l'immaginazione creativa e performativa, allo stesso modo che nella coscienza liminare vi è un intreccio di conscio e inconscio.³⁵

Va considerata anche la stretta co-implicanza di potere e immaginazione, che presenta indizi interessanti sul rapporto che trasla e ruota, distorto talvolta le reciproche relazioni, tra potere, immaginario e immaginale, paradigma concettuale fondamentale della simbolica del potere, specificamente nella sua declinazione politica. L'immaginario trova nel simbolico la sua forma rappresentativa e comunicativa.

In sintesi, la coscienza liminare, confine e soglia di illuminazioni e trascoloramenti, si forma in virtù del concentrarsi di percezioni meramente inconse e sensoriali in congiunzione con l'azione cosciente della psiche.

In tale incrocio tra vissuto conscio e inconscio, vi sono manifestazioni che, attraverso le forme dello spazio e del tempo, possiamo pensare come *tempo dello spazio* e *spazio del tempo*, "cronotopie" e "topocronie", cioè strutture elementari di una spazio-temporalità simbolica, componente essenziale del nostro percepire dotato di senso, e della liminarità

³⁴ Il *mundus imaginialis* di Corbin è un preciso ordine delle cose e della realtà, dotata di natura ontologica quanto quella dei sensi e dell'intelletto. Cf. Corbin, *Immaginazione creatrice*.

³⁵ "Terminologicamente, sembra più appropriato parlare di immaginale quando si pensa alla sostanza costitutiva del simbolo, alla sua natura di realtà in atto; di coscienza liminare, invece, quando ci si riferisce all'atto della sua genesi e alla sua specificità fisioantropica". Chiodi, *Propeutica simbolica politica II*, 175.

in generale.³⁶ Tali strutture elementari della temporalità e della spazialità sono essenziali per la costruzione simbolica in sé, e ancor più per quella relativa ad un'analisi simbolica del potere politico. Se infatti il potere non è rappresentabile direttamente, possiede e agisce in uno spazio di relazioni di potere. Si potrebbero fare molti esempi, ma il più emblematico è certamente il tempio, il luogo di manifestazione del potere divino.

Si può aggiungere che vi è una valenza archetipica dello *spazio del potere* che diventa *potere dello spazio* come “suo correlato chiasmico”, creando immagini, e quindi rappresentazioni e comportamenti, che rinviano alla stretta co-implicanza con l'immaginazione, più precisamente con realtà immaginali.³⁷ Potremmo anche parlare di spazio immaginale per la valenza archetipica dello spazio del potere e la capacità simbolizzante tramite cui l'archetipo si esprime creando immagini e rappresentazioni di grande potenza a livello conscio e inconscio. Pertanto, i rapporti di potere, soprattutto di potere politico, si rendono manifesti e comprensibili attraverso un tempo ed uno spazio simbolico che consentono di parlare di simboliche dello spazio e simboliche del tempo.³⁸

4. Forme e paradigmi mitico-simbolici per un'ermeneutica del potere politico: Caino e Abele

Al fine di mostrare la fecondità e l'efficacia di paradigmi simbolici³⁹ per l'analisi del potere politico, farò riferimento a due tipologie fondamentali: la contesa tra fratelli rappresentata nel simbolismo biblico di Caino e Abele, e la narrazione mitologica di Prometeo incatenato.⁴⁰

Il primo paradigma si innesta nel binomio mitico-simbolico del modello patricentrico della rivalità tra padri e figli come conflittuali-

³⁶ *Ibid.*, pp. 99-128 e *passim*. Cf. anche, Id., *Coscienza liminare*, 166-181.

³⁷ Claudio Bonvecchio ritiene che vi siano almeno cinque tipologie dello spazio del potere, e “ciascuna di esse rimanda ad una funzione del potere che – seppur nella sua metafisicità e indefinitività – può essere colto in virtù della spazialità da cui è veicolato”: vi è uno spazio che isola, uno che circoscrive, uno spazio che innalza, uno che esclude, ed infine uno spazio che condanna. Bonvecchio, *Maschera e Uomo*, 115-121. V. anche Sciacca, *Immaginario politico*.

³⁸ Considerando, ad esempio, lo spazio simbolico della polis, simboliche dello spazio sono l'agorà, l'acropoli, il teatro, il tempio. Riguardo alle simboliche del tempo possiamo citare, ad esempio, il paradigma della ciclicità generale e dei microcicli politico istituzionali. Cf. Chiodi, *Propedeutica simbolica politica II*, 294-305. V. anche Sciacca, Bellini e Storace, *Simboli, politica e potere*.

³⁹ Con *paradigma simbolico* si intende qui fare riferimento ad uno schema strutturale immaginale che ha natura costitutiva ed esplicativa di rapporti e di condizioni del profondo, e che ha a che fare con elementi di natura archetipale.

⁴⁰ Secondo Carl Schmitt vi sono connessioni tra la figura di Abele e quella di Epimeteo, fratello di Prometeo, e tra quest'ultimo e Caino. Schmitt, *Ex captivitate salus*. V. anche Guenon, *Regno della Quantità*; Barberi, *Caino e Abele*.

tà verticale, e di quello della rivalità tra fratelli che presenta uno schema di conflittualità orizzontale.⁴¹ Un doppio asse verticale e orizzontale che costituisce l'impalcatura paradigmatica del rapporto di potere politico in sé, cioè l'immagine di una croce che costituisce la geometria prioritaria di ogni simbolico.⁴² Il secondo paradigma, quello del rapporto Zeus-Prometeo, sancisce il *topos* simbolico atemporale della lotta del sapere per l'indipendenza dal potere e la colpa di una ribellione al potere del dio-sovrano che ambisce ad essere il detentore del potere della conoscenza e delle sorti umane. Una dinamica che ripropone quel timore dell'usurpazione che insidia ogni potere politico e che lo costringe a dimostrarne e a difenderne la legittimazione con ogni mezzo.

Attraverso questi due schemi di gerarchizzazione del potere si ritrovano le strutture simboliche fondanti la legittimazione del potere stesso che ci consentono di illuminare, come dicevo all'inizio, la torsione dell'asse potere/sapere nella sua controrotazione morfologica sull'asse controllo/ignoranza/obbedienza che, come cercherò di mostrare, costituisce altresì la protostruttura dell'ideologia.

Si tratta di due schemi archetipali nei quali si collocano due dimensioni fondamentali del potere e del tempo⁴³ e in cui affiorano, quasi plasticamente, i profili simbolici di una lotta tra chi ha il potere di vita e di morte e lo esercita sull'umanità sostituendosi al dio, al numinoso, e chi accetta la "pavida schiavitù del quotidiano e la sudditanza ad un principio preordinato".⁴⁴

Collocandosi nell'ambito della tradizione ebraica e nelle culture sacrali in genere, tra i vari modelli di conflittualità tra fratelli, pensiamo a Caino e Abele, Isacco e Ismaele, Giacobbe ed Esaù, solo per citarne alcuni, è interessante cogliere in ognuno di questi schemi simbolici un paradigma ermeneutico comune: la configurazione di un conflitto tra uguali che si verifica quando non è prestata obbedienza ad un preciso comando, o

⁴¹ Cf. Girard, *Violenza e Sacro*.

⁴² Chiodi, *Coscienza liminare*, 237. In sintesi, lo schema della contesa tra fratelli e il conflitto tra Zeus e Prometeo sono tra quei "paradigmi fondamentali che si devono mettere a confronto per rendersi conto delle strutture simboliche, sulle quali si instaura il potere anche nelle sue declinazioni politiche". Chiodi, *Propedeutica simbolica politica II*, 49, e 52-57.

⁴³ Su questo punto, Serra e Ricci, *Afasie della politica*, 127-137.

⁴⁴ Bonvecchio, *'Segno' di Caino*, 85. Qualcuno, leggendovi una specie di dialettica di sapore hegeliano servo-padrone, intravede i presupposti del rapporto tra secolarizzazione e potere politico, cioè tra secolarizzazione e dominio. In altri termini, spiega Bonvecchio, "in concomitanza con la secolarizzazione si produce un radicale mutamento del concetto di legittimità del dominio [...] La crisi di legittimità del dominio dissolve dunque il rapporto tra *oboedientia et protectio*, causando uno stato di caos, di anarchia primordiale dove l'uomo, sprovvisto di solidi referenti, pone radicalmente in discussione se stesso e gli altri uomini: i propri fratelli". *Ibid.*, 88-89.

ad una indiscutibile fede in una regola o in un principio.⁴⁵ L'idea che il proprio fratello, il proprio uguale, possa essere preferito dal padre, o ne ricopra il ruolo, genera rancore e violenza, investendo anche quel principio di primogenitura di antica centralità nel ruolo e nel riconoscimento di importanza.⁴⁶

Tra i vari modelli di contesa tra fratelli, prendiamo in considerazione la coppia Caino e Abele.⁴⁷ Ciò che domina le due figure è un doppio movimento della politicITÀ che tale paradigma rappresenta: un asse verticale della decisione del potere dall'alto che si esercita su un altro posto più in basso; ed uno orizzontale, cioè un conflitto per affermare il prevalere di un potere tra fratelli, ossia di un uguale su altro uguale.⁴⁸

In tale conflitto emerge la necessità della figura del terzo, del padre come terzo, rispetto al quale si stabiliscono uguaglianze e differenze. Un terzo che è incluso-escluso, come osserva L. Alfieri, nel senso che inclusione ed esclusione del terzo si richiamano a vicenda, come poli di una medesima realtà in cui i 'Due' della relazione-contesa rispecchiano l'organizzazione sociale stessa che si fonda su un principio di inclusione, e che può riconoscere i soggetti come tali in virtù di un "confine", di una soglia, di qualcosa che resta fuori, che risulti escluso: "I Due non sarebbero i Due (non ci sarebbe inclusione) senza il terzo; e il Terzo è escluso in quanto tale, per definizione". Ma ciò non implica che esso sia inesistente o insignificante: l' "assenza del terzo è la manifestazione di un senso, anzi del senso fondamentale di quell'aggregato sociale che, grazie a lui e a sue spese, i Due hanno costituito".⁴⁹

Dunque, la simbolica del terzo ci porta nel cuore della relazione politica secondo una terzietà intesa anche in senso orizzontale. È condizione del rapporto tra i Due ma non inerisce loro. È artificiale ma è attraverso

⁴⁵ Si veda Chiodi, "Rivalità tra fratelli come paradigma della conflittualità politica," in *Contesa tra fratelli*.

⁴⁶ Ricodificando spunti di Hegel, Marx (conflitto di classe) e Freud (l'orda primitiva di *Totem e Tabù*), viene ripreso il paradigma padre-figlio quale schema simbolico del potere politico e della conflittualità interna ai sistemi politico-sociali. I figli, una volta preso il posto del padre, ne replicano i comportamenti e i connotati dispotici su altri, reiterando quindi lo schema conflittuale e di dominazione patriarcale padre-figli che avrebbero voluto rovesciare. Si tratta di un'applicazione del modello patricentrico verticale.

⁴⁷ È stato oggetto di interesse scientifico attraverso convegni e pubblicazioni a partire dal Centro di ricerche di Messina, *Miti, Simboli e Politica*, a partire dagli anni Ottanta. V. Chiodi, *Contesa tra fratelli*, e Mazzù, *Complesso dell'usurpatore*. Cf. anche Mazzù, *Tebe e Corinto*, dove l'autrice interpreta anche il paradigma verticale.

⁴⁸ "Nella sua funzione di paradigma politico, il modello della contesa tra fratelli dà anche spiegazione del modello padre-figlio, in quanto attinge ad un momento più radicale del rapporto politico come tale", in sostanza è un paradigma che spiega anche l'altro paradigma. Chiodi, "Rivalità tra fratelli" 47.

⁴⁹ Alfieri, *Terzo che deve morire*, 42-43.

il terzo che i Due pongono se stessi in quanto tali. E soprattutto il terzo si configura o come detentore di un'autorità, oppure come oggetto di un agire conflittuale;⁵⁰ in ogni caso cela in sé una dimensione sacrale del politico.

Caino, come archetipo di un potere numinoso di dare la vita e la morte tra fratelli, cioè tra eguali, rinvia ad un mito archetipico di fondazione del potere originario dell'uomo sull'uomo.

Una efficace chiave ermeneutica di questa figura è offerta da D. Mazzù attraverso il "complesso dell'usurpatore",⁵¹ una lettura triangolata che analizza la figura del padre come dio sovrano che predilige Abele, secondogenito che viene prescelto 'illegittimamente' e che apre schmittianamente la dialettica fratello-nemico;⁵² l'irruzione della morte nella contesa, cioè la categoria politica della morte come chiave di innesto di Caino nello 'spazio del potere' e nel predominio tra eguali; e infine la figura di Caino, attore del fratricidio come risposta all'ingiusta elezione di Abele da parte del padre.

Il tema di fondo è sempre la legittimazione del potere politico, attraverso una chiave "psicoteoretica" che evidenzia una sorta di archetipale insicurezza del potere, sostanziato con la costitutiva ed ineliminabile auto-percezione di condizione usurpatrice, che trova la struttura archetipale all'interno della relazione intersoggettiva tra fratelli, ossia tra supposti eguali. E questo spiega il perché ogni potere cerchi sempre una propria legittimazione. Paradigma di un rapporto tormentato e tormentante tra

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 31-33. Il terzo per Alfieri è *diverso* nel senso della sua non-appartenenza ai Due; l'identità dei Due dipende dal terzo, ma l'esistenza del Terzo dipende dai Due, e per questo è artificiale, deve essere costituito come tale, ma è posto altrove; la sua posizione è valutativamente neutra, ma è sempre qualcosa che agisce potentemente, e che "separa, esclude, esilia, qualcosa in cui si viene come imprigionati" (*ibid.*, 30-31). Le qualità del Terzo, secondo Alfieri, possono specificarsi sia come ciò che è *diverso* perché *superiore*, perché collocato *in alto*; e sia come suo contrario, cioè *diverso* perché *inferiore*: da una parte il Terzo come detentore dell'autorità, dall'altra il Terzo come oggetto di un agire radicalmente conflittuale. In questo senso il Terzo è sacro, poiché è contemporaneamente suscettibile di opposte caratterizzazioni. "Ma dicendo questo si esce dalla sfera del politico o vi si resta dentro?" In altri termini, è sostenibile in chiave politica "che l'autorità in quanto tale suscita conflitto, che il capo è tale solo se è allo stesso tempo nemico, che si può ubbidire solo a colui che suscita violenza contro di sé?" (*ibid.*, 32-33).

⁵¹ V. Mazzù, *Complesso dell'usurpatore*. In quest'opera, che merita una lettura completa per cogliere tutte le tracce e i risvolti della trattazione di cui qui non è possibile dare contezza, l'autrice affronta il tema della paura in connessione col potere politico mettendolo in collegamento con le nozioni di comando-obbedienza, binomio che costituisce il paradigma archetipale del potere, che ritroviamo nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, là dove la formazione dell'autocoscienza si articola dialetticamente nelle figure, connesse e antitetiche, del padrone e del servo.

⁵² Da notare che in Carl Schmitt, come è noto, il nemico in quanto *hostis* non è quello privato, ma il pubblico, l'esterno, quello che minaccia il gruppo di appartenenza più che l'individuo stesso; in questo senso è "semplicemente l'altro, lo straniero", e dunque l'essenza del politico si fonda su un'ostilità radicale, da cui lo Stato è chiamato, per così dire, a salvarci. Cf. Schmitt, *Concetto di 'politico'*, 109; su questo punto, Mazzù, *Violenza, colpa e riparazione*, 189-191.

potere agito e potere subito da ogni 'Abele' che si trovi a riproporre nel suo destino quello della morte del padre; in cui il problema della legittimità/illegittimità diventa binomio indissolubile e coesistenzialità inestricabile del potere stesso perché abissale, "situata in quella primordiale terra di nessuno" che affonda nella grana mitica di tale terreno.⁵³

Pertanto, l'analisi simbolica di questo modello archetipico mostra la presa di un potere come fondazione di un nuovo principio d'ordine, sotto la cifra di una angoscia che segna il passaggio dal *caos* al nuovo *nomos* politico di dominio attraverso l'irrompere della paura e della morte come presupposti stessi della legittimazione del potere.⁵⁴ E proprio questo passaggio ad un nuovo ordine, rappresentato dall'azione omicida di Caino, è un atto di ribellione ma anche di affermazione e di ricostituzione della trascendenza di un potere originario, e nella sua sostanza, metafisico, di dare la morte come suprema potenza del numinoso: l'onnipotenza e il potere hanno come manifestazione profonda la pulsione di morte, e la pulsione di vita e di morte si trasforma in onnipotenza di vita e di morte.

La connessione tra potere, paura e morte, rinvia alla condizione archetipica e originaria anche come es-posizione dell'esistenza alla oscillazione continua tra oppressione e dominio, tra frammentazione e totalità, tra creazione e distruzione,⁵⁵ che Hobbes ha saputo magistralmente analizzare e indicare come asse costitutivo della vita umana e della costruzione dello Stato: "La competizione per le ricchezze, l'onore, il comando o per gli altri poteri, inclina alla contesa, all'inimicizia e alla guerra, perché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l'altro".⁵⁶

5. Il potere del sapere e il sapere come potere: il mito di Prometeo

Mi preme ora spostare l'attenzione sul secondo paradigma simbolico politico, quello rappresentato dal rapporto tra le figure mitologiche di Zeus e Prometeo:⁵⁷ quest'ultimo come *sapere operativo*, e Zeus come *potere*

⁵³ Cf. Mazzù, *Violenza, colpa e riparazione*, 2. Questo paradigma politologico, "metafora della conflittualità, prevalente nella filosofia politica moderna a partire dalla autonomizzazione della sfera politica da quella etico-religiosa, pone come inconciliabili le passioni e gli interessi dei singoli individui e costruisce la dimensione politica sul sottostante schema della lotta permanente, lasciando fuori l'idea fraterna nella sua gravidanza, per così dire, armonica" (*ibid.*, 180).

⁵⁴ Sul significato di paura, v. Ferrero, *Potere*, 38.

⁵⁵ Cf. Barberi, *Ordine simbolico della morte*. V. anche Siracusano, *Mito onnipotente del potere*.

⁵⁶ Hobbes, *Leviatano*, 94. Sul rapporto tra paura, ragione e nascita dello Stato in Hobbes, nella sterminata letteratura prodotta sull'argomento, rinvio a Sorgi, *Quale Hobbes?*; Sorgi, *Thomas Hobbes*. Si veda, anche Sorgi, *Potere tra paura*.

⁵⁷ Come recita la narrazione mitologica di Platone, Prometeo, colui che vede, che riflette pri-

sugli altri, esprimono una relazione simbolica tra due contrapposti poteri che non si piegano l'uno all'altro, e che proiettati nel nostro tempo ci disegnano un intreccio oggi ancora più fitto e intricato di potere e conoscenza; o meglio, della potenza del sapere che diventa potere sulla conoscenza dell'uomo e della realtà.

In tal senso, lo schema simbolico del conflitto Zeus-Prometeo, che ripropone una struttura autoritativa verticale padre-figlio, può essere letto come paradigma di legittimazione di un potere che incatena il sapere, e di un sapere che, volendo affrancarsi e disubbidire al potere supremo, ne rimane vittima. Prometeo viene infatti incatenato ad una roccia e messo alla mercé di un rapace che ne divora incessantemente il fegato: uno schema mitico-simbolico che può essere ricondotto anche al tema conflittuale e irrisolto della lotta per l'indipendenza del sapere dal potere, ma direi anche dell'appropriazione da parte del potere politico del sapere.

Il dono del fuoco agli uomini, causa della punizione divina, mostra tutte le caratteristiche di una rivelazione che assurge a sfidare la potenza numinosa. Il fuoco è energia, strumento trasformativo e vivificatore, elemento anche distruttivo, che richiama l'idea di ciò che già Eraclito aveva indicato come quel principio-*logos* fondativo, *archè* delle cose nel loro divenire e nel loro fluire dal molteplice all'uno e dall'uno al molteplice, forza di trasformazione e illuminazione degli uomini svegli, rispetto ai dormienti.⁵⁸ E la ferita sanguinante, che non giunge mai a rimarginazione, inflitta a Prometeo, cioè inflitta dal potere al sapere e alla capacità di "pensare prima", è "il simbolo della sofferenza che il sapere porta sempre dentro di sé come prezzo della sua indipendenza e insieme della sua impotenza".⁵⁹

Il voler prevalere del potere sul sapere, l'atto di imprigionarne le spinte creative e di emancipazione della natura umana, ci porta a riconoscere in questo schema un fenomeno tipico dei sistemi ideologici e delle strutture ideologiche di controllo e di organizzazione della società, che trova riscontri anche nelle società democratiche del nostro tempo.

ma, che prevede, "trovandosi in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo", ruba ad Efesto e ad Atena "il sapere tecnico insieme con il fuoco...". Tuttavia l'uomo "ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus". E sebbene "così provveduti, gli uomini vivevano sparsi perché non v'erano città e [...] non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte". Cf. Platone, *Protagora*, 321 C – 322 A.

⁵⁸ "Agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo di quando non sono coscienti di quel che fanno dormendo". Eraclito, "Frammenti," 88.

⁵⁹ Chiodi, *Propedeutica simbolica politica II.*, 56. Cf. anche s.a. *Utopia*, ora in Cesaro, *Tommaso Campanella*, 125-182. Tuttavia, nella tragedia di Eschilo andata perduta, *Prometeo liberato*, il Titano, liberato da Eracle, accetterà l'autorità di Zeus; ossia si piegherà al suo volere. Ma perché il sapere si piega, aderisce e accetta di servire il potere? Il dubbio è aperto. Eschilo, "Prometeo liberato," Fr. 107.

Zeus e Prometeo ci immettono, infatti, dentro un punto nodale del rapporto tra potere e sapere tipico della modernità, che, nel momento in cui si sovrappongono e si commistionano, si configurano come visione antidemocratica, intesa come punto di vista sulle cose secondo un proprio sapere che aspira a tradursi in azione pratica per il controllo dei comportamenti reali.⁶⁰

In tal senso, in questo paradigma simbolico si possono ritrovare le strutture originarie del controllo autoritativo sulla conoscenza e della comunicazione ideologica come ordine politico in cui “si raggiungono le condizioni ottimali di dominio, cioè il massimo di consenso-assenso, proprio quando la finzione è in grado di assumere le dimensioni di falsa coscienza collettiva, tale da non richiedere l’impiego di tecniche deliberatamente mistificatorie”.⁶¹ Del resto, ogni dispositivo ideologico è un dispositivo simbolico, ed ogni persona di potere lo è in quanto dispone di un apparato simbolico e di uno spazio simbolico attraverso cui unificare, circoscrivere, esaltare, screditare, aggregare o disgregare, idee, valori, gruppi, comunità, e persino popoli.

Si potrebbe connettere il significato di ideologia qui utilizzato al concetto di finzione, di ambiguità e contraffazione conoscitiva su cui il potere (ideologico) costruisce l’immagine e la legittimazione di se stesso, anche attraverso l’uso della forza, una forza che può esplicarsi come violenza e aggressione alle idee, alle convinzioni non ortodosse, alla circolazione della conoscenza, fino alla costruzione del mito politico in funzione della conservazione, o del sovvertimento, dell’ordine vigente attraverso forme e strutture simboliche.

Come si è detto, il problema della conoscenza non involge solo la relazione oggettuale individuo-realtà, bensì la stessa percezione di se stessi come soggetti di conoscenza. Se è lecito parlare di una crisi epocale dell’uomo nella conoscenza di sé, come intuisce E. Cassirer, bisognerebbe poter chiarire se ciò sia una causa o un effetto riconducibile al decadimento della comunicazione interumana, poiché è all’interno dell’iscrizione

⁶⁰ In linea generale, si può distinguere un significato di ideologia come *falsa coscienza*, che maschera i rapporti reali tra le cose, e di una ideologia come *presa di posizione filosofica*, politica, estetica, ecc., nei confronti della realtà. L’analisi di tali dimensioni apre numerose vie di discussione su cosa intendere esattamente con tale nozione, e a quali fenomeni osservabili ricondurre le sue manifestazioni. Ma in questa sede intendo focalizzare il significato di ideologia sul fenomeno di concentrazione di sapere e potere, o meglio la legittimazione del potere che si serve del controllo autoritativo del sapere, attraverso una commistione e mistificazione dei loro rapporti, tali da rendere il sapere (attività conoscitivo-rappresentativa della realtà) condizionato e riconfigurato da un potere che si esercita attraverso dispositivi di controllo mentale e comportamentale in vista di un fine di autoproduzione o autolegittimazione; in sintesi, come appetizione al conseguimento di effetti pratici di conformismo e adeguazione ai suoi dettati e interessi. Su questo punto, v. estesamente, Chiodi, *Teoria dell’ideologia*.

⁶¹ Chiodi, *Menzogna del potere*, 62.

del sé in un *tu-noi* che l'uomo può tornare a dimorare presso se stesso, cioè può ritrovare il baricentro della sua esistenza, proprio come il punto di equilibrio di una molteplicità di elementi ideali o pratici per il conseguimento di un determinato scopo.⁶²

Ora, se la conoscenza e la distribuzione del sapere sono una "condizione importante per l'acquisizione e il mantenimento del potere", non solo la circolazione del sapere, ma anche in un certo senso la sua produzione, sono potere *di* linguaggio. Cioè, un potere simbolico che diventa, ad esempio, *propaganda* nell'uso intenzionale di simboli politici, il cui scopo è quello di influenzare ed orientare l'opinione pubblica, soprattutto agendo sul piano emozionale e pulsionale.⁶³

Il problema del fenomeno ideologico, che è latente ad ogni democrazia come sua intrinseca possibilità di degenerazione o di svuotamento dei valori costitutivi, riporta il discorso alla dialettica tra potere del soggetto e potere del linguaggio: una polarizzazione tra questi due piani sarebbe una scissione del soggetto stesso tra piano della libertà e piano della necessità ed una preclusione dell'avanzamento del potere del soggetto sul potere del linguaggio.⁶⁴

Infatti, ogni mediazione del mondo dei significati rischia di diventare *assolutizzazione* di un determinato simbolico, se si riduce ad *assolutizzazione* di un linguaggio come *luogo* insuperabile dell'esperienza del mondo e se pensato solo in funzione strumentale come "mediazione *di*", e non come "struttura che predetermina la nostra esperienza e che *mostra* allo stesso tempo il senso entro il quale *siamo* senza poterlo esplicitare".⁶⁵ Destrutturare il costruito linguistico intersoggettivo attraverso una comunicazione come puro artificio simbolico significa disquamare il pensare dialogico, vero antidoto sia all'isolamento omologante che a forme di massificazione della volontà, tipico di ogni progetto di dominio sul pensiero attraverso il linguaggio, come ben intuì G. Orwell.

In altri termini, il soggetto che crea, usa, interpreta, condivide simboli, non può lasciarsi intrappolare da ciò che egli stesso costituisce come *apertura verso*, come varco e incrocio tra verticalità e orizzontalità.

⁶² Cassirer, *Saggio sull'uomo*, 45-75.

⁶³ Qui si innesta anche la dimensione retorica dell'ideologia con le sue strategie di convincimento e persuasione, occulta o palesemente esplicita, al fine di "far credere senza far conoscere", e far credere che non serva conoscere altro da ciò che viene predeterminato per agire e per decidere. Infatti, "Il grado più alto di persuasione è raggiunto allorché la falsa coscienza si stabilizza attorno ad un aggregato simbolico nella forma della necessità. Questa forma dice "si deve credere che" e "si deve agire così", cosicché la finzione, come falsa coscienza collettiva, non richiede nemmeno più l'impiego di tecniche deliberatamente mistificatorie (Chiodi, *Menzogna del potere*, 58-62). Tuttavia, questa ulteriore dimensione richiederebbe un'analisi a sé.

⁶⁴ Cf. Serra, *Democrazia redenta*, 103-113.

⁶⁵ Crespi, *Esistenza e simbolico*, 57.

Il rapporto tra potere e conoscenza, connotandosi come costitutivo di un sistema ideologico, rimette al centro anche la connessione tra ideologia e utopia. Senza poter entrare specificamente nell'argomento, mi limito solo a qualche considerazione.

I modelli simbolici di ideologia e utopia mirano a preservare o a cambiare la situazione reale attraverso la richiesta di legittimazione di un potere del simbolico. Per questo l'ideologia ha sempre valenze mitiche, cioè simboliche, nella sua funzione di conservare e legittimare la struttura sociale, così come l'utopia svolge la funzione di modello simbolico che tende a trasformarla.⁶⁶ Come osserva P. Ricoeur,⁶⁷ se lo scopo ideologico è preservare e legittimare la realtà, nell'utopia essa viene messa necessariamente in questione.⁶⁸ In entrambi i casi è centrale l'esercizio del potere: legittimazione dell'autorità per l'ideologia, intento rigenerativo del modo di esercitare il potere o la volontà di operare una *variazione immaginativa sul potere* stesso nell'utopia.⁶⁹ Del resto, anche H. D. Lasswell afferma che "L'ideologia è il mito politico che ha la funzione di conservare la struttura sociale; l'utopia, il mito politico che ha la funzione di cambiarla".⁷⁰ Dunque, potere di mantenere aperto o chiuso quello "scarto tra speranza e tradizione", tra possibile e necessario, tra integrazione e sovversione, tra funzione eccentrica dell'utopia e funzione di reduplicazione del reale ad opera dell'ideologia.⁷¹ In ogni caso è legittimazione della sua rivendicazione di autorità. È, in una parola, esercizio di un potere, oltre che sua giustificazione totale.

⁶⁶ Nella prospettiva di K. Mannheim, l'ideologia tanto quanto l'utopia, sebbene da due diverse direzioni, sono entrambe volte a celare alcuni aspetti fondamentali della realtà, e attraverso il controllo dell'inconscio collettivo, entrambe vengono a creare un nuovo modo di conoscere. Mannheim, *Ideologia e utopia*, 65 e 84-85. La letteratura sul rapporto tra utopia e ideologia è molto ampia, e non è possibile qui darne contezza. Si veda, solo a titolo emblematico, Ricoeur, *Conferenze ideologia e utopia*, il cui obiettivo, come dichiara l'autore, è quello di situare questi due fenomeni, abitualmente studiati indipendentemente l'uno dall'altro, entro un'unica struttura concettuale (*ibid.*, 7), attraverso l'esame del pensiero di Marx, Saint-Simon e Fourier, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas, Geertz.

⁶⁷ Ricoeur, *Dal testo all'azione*, 365.

⁶⁸ *Ibid.*, 374.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 375. Secondo P. Ricoeur tra ideologia e utopia c'è una *antitetica simmetria*; ed anche le loro risoluzioni patologiche sono inversamente complementari: l'enfaticizzazione del reale nell'ideologia, e dell'immaginario nell'utopia, possono entrambe costituire una prigione di "schemi angusti per il pensiero perché totalmente astratti".

⁷⁰ Lasswell e Kaplan, *Potere e società*, 170. Sul rapporto tra ideologia e mito politico, v. Bonvecchio, *Mito politico*, 5-15.

⁷¹ Ricoeur, "Dal testo all'azione", 376-377. Nell'ottica di Ricoeur, l'ideologia come "immagine rovesciata della realtà" è una metafora che esprime il suo valore di distorsione-deformazione, ma anche il suo potenziale rivoluzionario.

Ma, in ultima analisi, tale potere ideologico si attua proprio nelle forme di un linguaggio dell'ideologia, cioè attraverso strutture simboliche che costruiscono quel mondo che poi vogliono legittimare.⁷²

Pertanto, l'ideologia, in quanto interpretazione della vita reale, che può facilmente diventare un filtro di lettura artificiale e autoritaria proprio in forza del suo costituire e legittimare *una* visione della realtà, diventa codice universale per interpretare gli avvenimenti del mondo. In questo modo l'intero sistema di pensiero si vede trasformato in credenza collettiva, e sottratto ad ogni possibilità di rafforzare le sue credenze senza perdere la funzione di controllo critico su di esse:

Il punto di torsione, e poi anche di rottura, tra assoggettamento a forme di potere che definiamo ideologiche e libertà di pensiero e di auto-consapevolezza, preme e distorce il rapporto tra realtà, verità e immaginario. Questa distorsione del paradigma veritativo si può dischiudere anche alla menzogna come dispositivo di sovversione etica ed epistemologica del rapporto tra individui e tra soggetti e realtà. Nel proporsi della menzogna a verità, e nella liquidazione della possibilità di reperire un criterio oggettivo e distintivo tra esse, si rovescia anche il rapporto tra verità come disvelamento e verità come occultamento. La menzogna tende così a nascondere e a legittimare il potere.⁷³

Come si è cercato di argomentare e di mostrare, i due paradigmi mitico-simbolici esaminati consentono di entrare negli snodi strutturali della lotta per il potere, che si permea di significato politico proprio nella dinamica di affermazione e legittimazione dell'autorità e nel ricorso alla violenza e alla morte come categorie politiche che si connettono strettamente all'esercizio di un controllo assoggettante e dominativo.

In particolare, nel mito di Zeus e Prometeo sono presenti le dimensioni strutturali che consentono di comprendere e interpretare il rapporto potere-sapere riconducibile anche al problema contemporaneo di quale libertà davvero disponiamo nella conoscenza, nella interpretazione e nel controllo della realtà e di noi stessi, a seguito della imponente e capillare rete di interconnessioni digitali che da strumenti possono diventare armi di un potere strumentalizzante in cui siamo immersi e di cui pare non poter più fare a meno.

In questo orizzonte è ancora possibile attingere l'essenza del reale, il suo "in sé"? O la realtà è l'incrociarsi, il ritagliarsi, il contaminarsi di molteplici spicchi di mondo, di cui si accavallano e si fondono le ricodificazioni, le interpretazioni e le ricostruzioni che i *media* proiettano sugli

⁷² "Là dove esiste potere, c'è rivendicazione di legittimità. Là dove esiste rivendicazione di legittimità, c'è ricorso alla retorica del discorso pubblico allo scopo di persuadere" (*ibid.*, 370).

⁷³ Più estesamente, v. Chiodi, *Menzogna del potere*.

schermi sensoriali e mentali delle nostre visioni del mondo? *Lanamorfosi* del mondo è solo decentrazione delle prospettive, o è anche perdita di un punto di raccordo al loro moltiplicarsi?⁷⁴

Bisogna anche chiedersi “fino a che punto la crisi della politica richiede tuttora il ricorso ad energie e risorse simboliche straordinarie, di tipo carismatico, per sopprimere alla mancanza di legittimazione e per garantire l’esercizio del comando e l’efficacia vincolante delle decisioni politiche?”⁷⁵ E quali dispositivi dominativi/persuasivi regolano ai nostri giorni la circolazione sociale di emozioni e bisogni come il senso di incertezza, di insicurezza, o il riconoscimento collettivo attraverso i social e le comunità virtuali?

Domande che lasciano aperti molti itinerari di discussione, ma che premono sul fulcro tematico dell’analisi simbolica dei sistemi e dei dispositivi attraverso cui si costruisce una società soggetta alle teorie computazionali di controllo e di previsione del comportamento, attraverso il potere dei signori delle banche dati e delle applicazioni informatiche, creando sistemi di monopolio della conoscenza e del sapere allo scopo di operare quel passaggio da società a sciame, da individui a meccanismi di risposta a stimoli e rinforzi, come teorizzò B. F. Skinner. Il quale scrisse anche che ciò che sta per essere abolito è l’uomo autonomo di cui deve prendere il posto la rete sociale, e la pressione sociale guidata finalizzata a conseguire, in via indiretta e subliminale, adeguazione e conformismo.⁷⁶

Avviandomi alla conclusione, il quadro descritto richiama alcune implicazioni del mito della caverna platonica, in cui il percorso simbolico gnoseo-epistemologico descritto da Glaucone mostra non solo lo stretto intreccio tra forme ingannevoli della conoscenza e il problema politico della costruzione della *polis* e della giustizia, ma anche il nesso problematico tra il processo di liberazione/illuminazione della conoscenza e le forme di prigionia/impedimento e finzione ingannevole della realtà, da parte di chi governa su chi è governato.⁷⁷

⁷⁴ Cf. Ricci, *Linguaggi del potere*.

⁷⁵ Marletti, *Media e politica*, 207.

⁷⁶ Cf. Skinner, *Oltre libertà e dignità*. Non deve sorprendere, come scrive S. Zuboff, che il “capitalismo della sorveglianza” strutturi le relazioni sociali e ci proponga come nuovo modello di società la macchina-alveare, nella quale rinunciamo alla libertà in cambio di una conoscenza perfettamente e algoritmicamente programmata che qualcun altro amministra per il proprio profitto. V. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*, 459.

⁷⁷ Platone, *La Repubblica*, VII Libro, vv. 514 A-521 C. Ci si può chiedere se tali forme ingannevoli trovino analogie con quelle forme del potere vincolante e costrittivo che oggi possiamo ricondurre alla funzione dei simulacri del potere. Senza operare forzature e improprie analogie, va osservato che nella simulazione tecnologica il simbolo rimane svuotato poiché è solo rappresentato, come accade anche alla nostra esistenza, in cui non siamo nemmeno più la copia di noi stessi ma delle nostre rappresentazioni, da cui veniamo sostituiti. L’esito è una

L'inesausta e acuta attualità di questo mito, tra le tante letture che se ne possono dare, spinge a chiederci chi siano oggi i prigionieri nella caverna. Chi li ha incatenati? Da quali ombre sono ingannati? E come si possono liberare, ammesso che lo vogliono?

Inoltre, seguendo la narrazione platonica, colui il quale riuscisse a liberarsi, se tornasse indietro nella caverna a rivelare la verità a coloro che sono ancora nelle ombre, a cosa andrebbe incontro?

Socrate replica a Glaucone che non verrebbe creduto dagli altri ancora incatenati, e che se provasse a liberarli e a portarli fuori, sarebbe stato ucciso per impedirglielo.⁷⁸ Il prigioniero del mito platonico, infatti, tornato nella caverna, deve convincere coloro che sono ancora incatenati a correre il rischio della verità, sapendo di esporre così se stesso a derisione e a pericolo. Ma, bisogna morire per lasciar vivere la verità? Bisogna uccidere per fondare la giustizia politica? E la visione della luce che il prigioniero liberato ha potuto contemplare uscito dalla caverna, può rimanere conquista di uno solo?

In altri termini, può esistere emancipazione ed elevazione della conoscenza senza l'impegno di liberazione di ciascuno per tutti, di ognuno per il destino di molti? Un impegno che comporta il rischio della libertà e che, tornando al nostro paradigma mito-simbolico, è anche libertà di rischiare, di disobbedire, di sfidare il potere ed il controllo autoritario e punitivo, come fa Prometeo nei confronti dell'ordine di Zeus.

E qui affiora un'altra domanda, se fondare la *polis*, e dunque la politica, sia possibile a condizione di essere liberati dalla finzione, dalla falsa coscienza, dalla subordinazione del sapere al potere, dalle ombre della mistificazione.⁷⁹

Ma, come mostra questo paradigma simbolico, tra potere e sapere c'è una contrapposizione che dice della loro inconciliabilità di fondo, salvo che nell'ideologia in cui il loro congiungersi configura un potere che vuole impossessarsi del sapere per strumentalizzarlo in funzione di suoi fini, e un sapere che mira al potere per imporre le proprie idee e le proprie visioni della realtà.⁸⁰

“allegoria sociale”, simile ad un “cumulo di macerie di simboli e di significati dislocati e distorti in un accavallarsi indistinto, che rende i soggetti privi di effettive capacità di discernimento” (Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, 374-375).

⁷⁸ *Ibid.*, vv. 516-517. Sono molte le chiavi ermeneutiche di questo passo del mito della caverna. Ma, nel contesto della mia riflessione, mi limito a raccogliere il tema del coraggio di passare dalle ombre alla luce, come viaggio di liberazione dalle catene delle illusioni e delle credenze fittizie, che sono catene dell'ignoranza; un transito che è anche ontologico dal regno delle parvenze materiale alle essenze immateriali.

⁷⁹ Va ricordato che, sebbene Platone affermi che della verità bisogna avere la massima considerazione, tuttavia aggiunge che spetta ai governanti “se mai qualcuno ne ha il diritto, mentire per ingannare i nemici o i concittadini nell'interesse della città” (Platone, *La Repubblica*, 389 B).

⁸⁰ In entrambi i casi, come si è già detto, siamo in presenza di un potere considerato come disponibilità e utilizzo di strumenti direttivi e di costrizione, e di un sapere come interpreta-

Pertanto, se l'automatismo dominativo che articola la coincidenza tra *sapere* e *potere* diventa dispositivo di un controllo sociale strumentalizzante ed omologante, in cui non è chiaro chi sia a dettare le leggi,⁸¹ possiamo sottrarci alle sue spinte antidemocratiche?

Forse, non rinunciando al rischio della libertà e della verità, e non accettando di essere massa, ma una società riumanizzata dalla responsabilità di un destino comune.

Bibliografia

- Alfieri, Luigi. "Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria." In *L'immaginario e il potere*. A cura di G.M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1992.
- Alfieri, Luigi. "Il terzo che deve morire." In *Simbolica politica del terzo*. A cura di G.M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1996.
- Barberi, Maria Stella. "Caino e Abele: legalità e legittimità." In *Mysterium e Ministerium. Figure della sovranità*, Torino: Giappichelli, 2002.
- Barberi, Maria Stella. "L'ordine simbolico della morte." In *Simbolica politica del terzo*. A cura di G. M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1996.
- Baudrillard, Jean. *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*. Trad. di A. Serra, Milano: Cortina, 2006.
- Baudrillard, Jean. "La precessione dei simulacri." In *Simulacri e impostura. Bestie, Beabourg, apparenze e altri oggetti*, Trad. di M.G. Brega, Bologna: Cappelli, 1976.
- Bellini, Paolo, Sciacca, Fabrizio, e Erasmo S. Storace, eds. *Simboli, Politica e potere*. Milano: AlboVersorio, 2018.
- Bentham, Jeremy. *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*. A cura di Michel Foucault e Michelle Perro. Venezia: Marsilio, 1983.
- Bonvecchio, Claudio. *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*. Milano: Franco Angeli, 2002.
- Bonvecchio, Claudio. "Il segno di Caino come archetipo del potere." In *La contesa tra fratelli*. A cura di Giulio M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1992.
- Bonvecchio, Claudio, ed. *L'irrazionale e la politica. Profili di simbolica giuridico-politica*. Trieste: Università di Trieste, 2001.
- Bonvecchio, Claudio. "Il mito politico. Riflessioni e puntualizzazioni." In *Immagine del politico*. Padova: Cedam, 1995.

zione della realtà e come ricerca dei mezzi per conoscerla. In questa configurazione ideologica, "il potere politico, che agisce concretamente sul mondo sociale, mira a completarsi col sapere che di per sé stesso non possiede, e il sapere, che agisce nel mondo del conoscere, mira a completarsi col potere che di per sé stesso non possiede" (Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, 139-143).

⁸¹ Cfr. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*, 520.

- Canetti, Elias. *Massa e potere*. Trad. di F. Jesi. Milano: Adelphi, 1981
- Cassirer, Ernst. *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*. Trad. di C. D'Altavilla. Roma: Armando, 2004.
- Cesaro, Antimo. *Lo sguardo di Ulisse. Due esercizi di ermeneutica simbolico-politica*. Napoli: Scriptaweb, 2010.
- Chiodi, Giulio M. *La menzogna del potere*, Milano: Giuffrè, 1979.
- Chiodi, Giulio M. "La paura e il simbolo. Spunti di psicoteoretica politica." In *La paura e la città*. Roma: Astra, 1984.
- Chiodi, Giulio M., ed. *La contesa tra fratelli*. Torino: Giappichelli, 1992.
- Chiodi, Giulio M. *Propedeutica alla simbolica politica I*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- Chiodi, Giulio M. *Propedeutica alla simbolica politica II*. Milano: FrancoAngeli, 2010.
- Chiodi, Giulio M. *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Milano: FrancoAngeli, 2011.
- Chiodi, Giulio M. "Utopia: il luogo ectopico del pensiero e del potere." In *Tommaso Campanella. La città del sole*. A cura di A. Cesaro. Capua: Artetetra, 2018.
- Chiodi, Giulio M. *Teoria dell'ideologia*. Milano: FrancoAngeli, 2019.
- Corbin, Henry. *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Crespi, Franco. *Esistenza e simbolico*. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Creuzer, Friedrich. *Simbolica e mitologia*. Trad. di G. Moretti. Milano: Mimesis, 2020.
- De Jouvenel, Bertrand. *Il potere*. Trad. di P. Serini. Milano-Roma: Rizzoli, 1947.
- Durand, Gilbert. *L'immaginazione simbolica*. Trad. di A.C. Peduzzi. Milano: IPOC, 2012.
- Edelmann, Murray. *Gli usi simbolici della politica*. Trad. di R. Foglia Manzillo e A. Piazza. Napoli: Guida, 1987.
- Eraclito. "Frammenti." In *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.
- Eschilo. *Prometeo liberato*. In *La trilogia di Prometeo*. A cura di M. Valgimigli, Bologna: Zanichelli 1984.
- Fedel, Giorgio. *Simboli e politica*. Napoli: Morano, 1991.
- Ferrero, Guglielmo. *Potere*. Milano: SugarCo, 1981.
- Freud, Sigmund. *Il disagio della civiltà*. Trad. di E. Ganni. Torino: Einaudi, 2010.
- Galbraith, John Kenneth. *Anatomia del potere*. Trad. di A. Giobbio. Milano: Mondadori, 1984.

- Girard, René. *La violenza e il sacro*. Trad. di O. Fatica, E. Czerkl. Milano: Adelphi, 1992.
- Grossi, Giorgio. *Metamorfosi del politico*. Torino: Rosenberg&Sellier, 2020.
- Guenon, René. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi - 21. Caino e Abele*. Trad. di T. Masera e P. Nutrizio. Milano: Adelphi, 1982.
- Han, Byung-Chul. *Nello sciame. Visioni del digitale*. Trad. di F. Buongiorno. Milano: Nottetempo, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolitica*. Trad. di F. Buongiorno. Milano: Nottetempo, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviatano*. A cura di G. Micheli. Firenze: La Nuova Italia, 1976.
- Jung, Carl Gustav. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*. Trad. di E. Schanzer e A. Vitolo. Torino: Bollati Boringhieri, 1977.
- Jung, Carl Gustav e John Freeman, eds. *L'uomo e i suoi simboli*. Trad. di R. Tettucci., Milano: TEA, 2015.
- Kaiser, Brittany. *La dittatura dei dati*. Trad. di C. Chiappa. Milano: Harper-Collins, 2019.
- Kertzer, David. *Riti e simboli del potere*. Trad. di V. Giacomini. Roma Bari: Laterza, 1989.
- Lasswell, Harold Dwight e Abraham Kaplan. Trad. di M. Stoppino. *Potere e società*. Bologna: il Mulino 1997.
- Limone, Giuseppe. "Il simbolo come stato allotropico del terzo." In *Simbolica politica del terzo*. A cura di Giulio M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1996.
- Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. di A. Santucci. Bologna: il Mulino, 1957.
- Marletti, Carlo. *Media e politica. Saggi sull'uso simbolico della politica e della violenza nella comunicazione*. Milano: FrancoAngeli, 1984.
- Marramao, Giacomo. *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino: Bollati Boringhieri, 2021.
- Mazzù, Domenica. "Violenza, colpa e riparazione. Il circuito della responsabilità e la lotta tra Fratelli." In *La contesa tra fratelli*. A cura di G. M. Chiodi. Torino: Giappichelli, 1992.
- Mazzù, Domenica. *Il complesso dell'usurpatore*, Milano: Giuffrè, 1999.
- Mazzù, Domenica. *Ragione e ragioni della simbolica politica*, in *Colonne Ofitiche. Percorsi di ermeneutica simbolica*. A cura di C. Bianco e A. Cesaro. Napoli: Luciano, 2013.
- Mazzù, Domenica. *Tebe e Corinto. Sul figlicidio*. Torino: Giappichelli 2003.
- Messa, Paolo. *L'era dello sharp power. La guerra (cyber) al potere*. Milano: EGEA, 2018.
- Parotto, Giuliana. *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società secolare*. Genova: il Nuovo Melangolo, 2016.

- Platone. *Protagora. Opere complete 5*. Trad. di F. Adorno. Roma-Bari: Laterza, 1980.
- Platone. *Repubblica*. Trad. di R. Radice. Milano: Bompiani, 2009.
- Poster, Mark. "Database as discourse or Electronic Interpellation." In David Lyon e Elia Zureik, eds. *Computers, Surveillance and Privacy*. Minneapolis: University of Minnesota, 1996.
- Ricci, Fiammetta. *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*. Torino: Giappichelli, 2003.
- Ricci, Fiammetta, ed. *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*. Roma: Nuova Cultura, 2012.
- Ricci, Fiammetta. *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*. Roma: Nuova Cultura, 2013.
- Ricci, Fiammetta. "Iconocrazia del transpolitico. Metafisica del codice e patafisica del potere in Jean Baudrillard." In *Miti del potere. Potere senza miti*. A cura di Giuseppe Sorigi e Fiammetta Ricci. Milano: Mimesis, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Trad. di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 1989.
- Ricoeur, Paul. *Conferenze su ideologia e utopia*. Trad. di G. Parma e C. Ferrari. Milano: Jaca Book, 1994.
- Russell, Bertrand. *Il potere*. Trad. di L. Torossi. Milano: Feltrinelli, 1981.
- Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus. Esperienze 1945-47*. Trad. di C. Mainoldi. Milano: Adelphi, 1987.
- Schmitt, Carl. Il concetto di 'politico'. In *Le categorie del "politico"*. Trad. di P. Schiera. Bologna: il Mulino, 1984².
- Sciaccia, Fabrizio, ed. *Immaginario politico e simbolica del potere*. Milano: Mimesis, 2020.
- Serra, Teresa. *La democrazia redenta*. Torino: Giappichelli, 2001.
- Serra, Teresa. *Luomo programmato*. Torino: Giappichelli, 2003.
- Serra, Teresa e Fiammetta Ricci. *Le afasie della politica. Achille e la tartaruga*. Milano: FrancoAngeli, 2013.
- Skinner, Burrhus F. *Oltre la dignità e la libertà*. Milano: Mondadori, 1973.
- Sorigi, Giuseppe. *Potere tra paura e legittimità. Saggio su Guglielmo Ferrero*. Milano: Giuffrè, 1983.
- Sorigi, Giuseppe e Fiammetta Ricci, eds. *Miti del potere. Potere senza miti. Simbolica e critica della politica tra modernità e postmodernità*. Milano: Mimesis, 2013.
- Sorigi, Giuseppe. *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*. Roma: Nuova Cultura, 2014.
- Stiegler, Bernard. *Il chiaroscuro della rete*. Trad. di P. Vignola. Lecce: Kainos, 2014.
- Voegelin, Eric. *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*. Trad. di C. Amirante. Milano: Giuffrè, 1972.

Voegelin, Eric. *Ordine e storia* 1. A cura di G.F. Lami. Roma: Memoria, 1993.

Zuboff, Shoshana. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi Poteri*. Trad. di P. Bassotti. Roma: LUISS, 2019.