

L'antropologia moderna tra passione del conflitto e conflitto delle passioni

Francesco Paolo Adorno

Università degli Studi di Salerno
fadorno@unisa.it

Abstract At the root of morality and politics there are very often psychological considerations that indicate the focal points that the government of men must take into account to be effective. The purpose of this contribution is to show how the conflict between reason and the passions has identified a passion, the interest, that was functional for this purpose. The promotion of the interest has played the function of not sterilizing human life by reducing it to a series of rational calculations and at the same time of furnishing a useful tool for acting on conduct by heading it in directions favorable to power.

Keywords: passions, anthropologie, interest, ethics, rationality

Received 28 02 2024; accepted 11 04 2024.

0. Qualsiasi teoria etica o politica che produce uno sforzo normativo o qualunque analisi di una teoria politica o morale tesa ad evidenziarne la normatività non può non contemplare riflessioni antropologiche e psicologiche. Alla base di una teoria morale c'è sempre un'antropologia, che si può declinare o meno in una psicologia che, partendo da una definizione dell'umano, ne indica i punti nevralgici da prendere in considerazione per non produrre regole e norme inadatte o impossibili da rispettare per gli individui a cui si devono applicare o che le vogliono utilizzare per comportarsi in un certo modo. La duplice finalità, una esplicita e un'altra più o meno implicita, dell'antropologia è quindi fondamentale per la morale e la politica. E in effetti come sarebbe possibile governare gli uomini o concepire un autogoverno degli individui se non se ne conoscessero motivazioni e inclinazioni, intenzioni e scopi? Che la psicologia sia funzionale a questa doppia necessità è chiaro fin dalle sue origini contemporanee. Brentano, per esempio, non si priva di scriverlo a chiare lettere nella sua *Psicologia* dal punto di vista empirico:

Quanti mali potrebbero trovare rimedio sul piano sociale come sul piano individuale sia grazie a una diagnosi psicologica sia grazie alla conoscenza delle leggi che permettono di modificare uno stato psichico. Quale aumento delle forze spirituali ne potrebbe derivare per l'umanità dalla definizione certa e completa, grazie all'analisi psicologica delle condizioni psichiche fondamentali che determinano la qualità del poeta e dello scienziato o i doni pratici di un uomo di buon senso. Non è solo dai suoi frutti che si conoscerebbe l'albero, ma dalle sue

prime foglie appena nate, e lo si potrebbe mettere così immediatamente nelle condizioni conformi alla sua natura (Brentano 1874, trad. it 1997: 42).

La necessità di una corretta psicologia dell'essere umano a fini normativi, per quanto riguarda le teorie etiche, è stata indicata con forza alla metà del secolo scorso da Elizabeth Anscombe che in un celebre saggio, usava una serie di metafore giudiziarie per spiegare quanto fosse necessario ai fini della definizione di una corretta teoria normativa avere conoscenza della psicologia umana (Anscombe 1958, trad. it 2008: 47-67). La sua tesi, almeno per quanto ci riguarda, consiste nel mettere in evidenza una discrasia tra il lessico giudiziario della morale contemporanea, eredità del cattolicesimo, e la mancanza a partire dalla riforma protestante di un'istanza punitiva tesa a sancire le infrazioni al codice morale normativo. Quindi, a differenza di quanto fatto finora, come i supposti fallimenti delle morali deontologiche dimostravano, Anscombe sostiene che la fondazione di una teoria morale normativa non poteva esimersi dal fare i conti con la psicologia umana. Da allora gli studi di filosofia morale che si concentrano sulla psicologia morale si sono moltiplicati esponenzialmente in direzioni fra l'altro piuttosto eterogenee, ma sempre con la consapevolezza, piuttosto implicita ma mai eccessivamente nascosta, che la psicologia è uno strumento necessario per capire come si governano gli uomini. D'altra parte, questa ambiguità costitutiva della psicologia è stata ampiamente sfruttata sia dalle teorie politiche sia dalle teorie economiche. È superfluo ricordare quanto l'economia politica contemporanea si fondi su una specifica concezione psicologica e antropologica che riduce l'essere umano a un individuo perfettamente razionale, motivato da certi scopi e capace di stabilire un rapporto fondamentalmente corretto tra mezzi e fini. Quanto poi questa concezione sia andata soggetta a correzioni e critiche, che l'hanno integrata considerando che gli individui sono anche agitati da passioni, affetti, emozioni e sentimenti che alterano o interagiscono con la loro razionalità, non fa altro che dimostrare l'importanza di una psicologia adeguata per una teoria normativa da qualunque disciplina sia prodotta. Ma possiamo anche banalmente ricordare che nella sua teoria della giustizia, Rawls, solo per citare il capostipite del liberalismo politico contemporaneo, ha dedicato alcune importanti riflessioni alla psicologia morale, tese a dimostrare che gli individui che siamo non possono non avere una preferenza decisa per la sua teoria della giustizia (Rawls 1971, trad. it 2008: 428-480).

1. L'elemento che accomuna le riflessioni sulla psicologia umana che fanno da sfondo alla morale, all'economia e alla politica è ovviamente rappresentato dal conflitto tra ragione e passioni che nutre una concezione globalmente negativa della natura umana. Gli uomini sono fondamentalmente cattivi perché seguono le loro passioni invece della loro ragione e per questo devono essere governati con la forza e la violenza se necessario. Dal pensiero di Agostino fino alla sociologia di Durkheim, si afferma con forza che la società non può prescindere da una visione globalmente negativa dell'uomo di cui è come l'antidoto: la forza e la coercizione sono necessarie per limitare le spinte centrifughe e minacciose dell'egoismo, della sete di potere, dell'avidità, che la ragione è parzialmente impotente a controllare. Uno dei problemi principali che vengono così posti è capire come si possa non solo risolvere il conflitto tra ragioni e passioni, ma addirittura depotenziarlo prima che si manifesti tutta la tossicità delle passioni sull'opera della ragione, necessaria e augurabile per la sua capacità di standardizzare e di rendere prevedibili i comportamenti e le scelte umane. Gli esempi non mancano e sono talmente conosciuti da rendere inutile una loro discussione. Basta sfogliare rapidamente ancora una volta la teoria della giustizia di Rawls per notare l'insistenza con la quale cerca di

immunizzare la razionalità delle parti contraenti da qualunque sentimento o passione: «Dall'invidia alla benevolenza, tutte vengono escluse più o meno facilmente dal novero delle motivazioni che sono alla base della scelta dei principi di giustizia» (Rawls 1971, trad. it 2008: 497-506). Per quanto riguarda l'economia politica, l'opposizione tra teorie della scelta razionale e la presa in considerazione dell'esistenza di moventi e intenzioni che hanno ben poco di razionale e che guidano le scelte economiche è diventata un leitmotiv. In etica, lo scontro o meglio il conflitto tra razionalità e passione è assolutamente centrale e coinvolge in realtà una serie di momenti piuttosto diversi che, limitandosi solamente alla metaetica, vanno da questioni epistemologiche – l'opposizione tra etiche razionali come l'utilitarismo e il liberalismo e etiche "passionali", come le etiche della cura e in genere femministe –, a problemi più direttamente psicologici riguardanti la motivazione ad agire moralmente per capire se sia prodotta da sentimenti e passioni o da ragioni. Ovviamente la finalità di queste riflessioni è la costituzione di un soggetto razionale e prevedibile, di cui si deve in primo luogo capire come tenere sotto controllo le passioni, imprevedibili e dispersive. È importante sottolineare come, ancora una volta, in questo conflitto tra ragione e passioni ne va di un aspetto politico e sociale. Ma le passioni subiscono un trattamento (o anche una cura) bivalente e ambiguo. Il furore guerriero, l'ira di Achille preoccupa sia Platone che Aristotele, ma non tanto da pensare che sia necessario eliminarlo completamente, in fondo non sono altro che elementi da limitare ma non da sopprimere. Alcuni secoli dopo, anche Cartesio ribadisce la stessa posizione: in uno degli ultimi articoli del suo trattato sulle passioni, osserva che, dopo averne conosciuto la vera natura, le passioni ci impauriscono di meno poiché se ne è capita la naturale bontà, per cui da evitare sono solo i loro «usi distorti o gli eccessi» (Descartes 1986: 119-120) contro cui ci sono dei rimedi riassumibili in una più attenta analisi dei propri pensieri e movimenti. Benché Cicerone consideri che i turbamenti dell'anima rendano la vita difficile, non si spinge fino a considerarli come vere e proprie malattie, poiché ciò significherebbe patologizzare eccessivamente l'interiorità del soggetto, sterilizzarlo e indebolirlo, prosciugare le sue fonti energetiche. L'impressione è che la posizione dei greci e dei romani, pur problematiche, sono sicuramente più equilibrate di quelle di alcuni sedicenti filosofi contemporanei che dedicano tempo e energia a spiegare come noi tutti saremmo più felici se solo prendessimo in considerazione la possibilità di una medicalizzazione dell'amore, che diventerebbe in questo contesto una vera e propria malattia da cui poter eventualmente guarire grazie all'ennesima protesi farmacologica. È ovvio che Earp, Sandberg e Savulescu non hanno inventato niente: la malattia d'amore era conosciuta fin dall'antichità, i suoi sintomi descritti efficacemente e alcune terapie consigliate. L'amore è stato sempre considerato come una passione con una patologia ben precisa e bisognosa di una terapia che la maggior parte delle volte era farmacologica. Basti pensare a Giacheto che nel Decamerone (II, 8, 44-47) si ammala per amore di Giannetta. Nondimeno questa messa in parallelo tra le più antiche riflessioni sulla irrazionalità delle passioni e quelle più attuali ci fornisce anche qualche indizio sulle ragioni per cui ci si dedichi ancora e sempre, da una parte, a rivalutare le passioni e, dall'altra, a patologizzarle. In effetti, ritornando ancora una volta al passaggio dal mondo di Omero a quello dell'Atene del V secolo, è stato autorevolmente osservato che:

Il materiale emozionale dell'uomo e della donna arcaici si veniva rivelando come un aggregato complesso di pulsioni la cui violenza non appariva inferiore a quella dell'ira: il desiderio di amore, la cupidigia di ricchezza e potere, la paura paralizzante, l'esaltazione sfrenata... Ma come vedeva Platone quello tragico era un soggetto disgregato fra una pluralità di spinte passionali che non trovavano alcun punto di controllo e di equilibrio; e disgregante perché la sua rappresentazione

poetica aveva lo stesso effetto sull'uditorio di qualunque tipo fosse (Vegetti 1995: 44).

Di qui l'ovvia necessità di trovare un centro di controllo puro e unificato, che non poteva non essere un'anima separata dal corpo. Necessità certo religiosa, ma anche, ed è questo l'aspetto che interessa, politica e militare, due settori che non sono mai troppo disgiunti nella prospettiva antica.

Dal punto di vista delle nascenti forme di governo cittadino parzialmente egualitario, l'eccesso emotivo risultava pericoloso e destabilizzante per gli equilibri e le mediazioni faticosamente raggiunti. Basti pensare alla tecnica di combattimento propria delle comunità cittadine, la falange oplitica: la salvezza di tutti è direttamente proporzionale alla capacità di controllarsi e di mantenere la formazione compatta senza cedere né alla paura né al furore guerriero. Analogamente nelle deliberazioni assembleari in cui si decide della guerra e della pace, della prosperità o della rovina della polis. È necessario che ognuno si comporti secondo criteri di equilibrio e di oggettività, tenendo a bada gli slanci passionali (Vegetti 1995: 46).

Il modo in cui Platone ha ricomposto il conflitto tra passioni e ragioni è stato ampiamente discusso e si fonda sulla volontà non tanto di eliminarle, ma di smussarne le punte estreme e anarchiche, di tenerle a bada, di censurarle ed eventualmente di opporle ad altre passioni socialmente e politicamente spendibili. Da un lato, passioni socialmente nefaste e passioni che soddisfano i propri appetiti fisici, dall'altro, le passioni della ragione che acquista una doppia funzione: è sicuramente "un'istanza di guida della condotta destinata a scopi socialmente e moralmente desiderabili, quindi in primo luogo un dispositivo di censura verso le pulsioni che minacciano l'armonia sociale, come l'eccesso di vendicatività collerica, e l'equilibrio morale, come i desideri sessuali ed alimentari". Ma il principio della razionalità possiede «i suoi desideri e i suoi piaceri socialmente utilizzabili, desiderio di conoscere e di ben governare, i piaceri puri della mente e dei sensi che le sono più vicini come la vista e l'udito» (Vegetti 1995: 58). Insomma governare le passioni senza spegnerle, utilizzarle senza combatterle, curarle per addomesticarle, sembra la strategia più diffusa, per finalità eminentemente sociali.

A monte c'era naturalmente un insieme di dispositivi sociali, capillari e diffusi di regolazione e di contenimento delle deviazioni comportamentali ad eziologia passionale. Per costruire degli uomini che convenivano alla loro città era necessario che la comunità sociale nei suoi diversi assetti storici si impegnasse in un'opera assidua di formazione e di conformazione del suo materiale umano. Si trattava di politiche della soggettività intese a costruire un tipo d'uomo capace di interiorizzare i valori della convivenza e dell'equilibrio sociale, e di censurare quindi le spinte emotive che premevano in senso opposto (Vegetti 1995: 59).

2. Lasciando da parte il modo e gli strumenti essenzialmente pedagogici, medici o anche in parte costrittivi, con i quali Platone, Aristotele o i filosofi della tarda antichità hanno poi cercato di contenere le passioni, rimane un'analoga necessità, a fini sociali, che si riproporrà nel momento di passaggio dal mondo feudale e rinascimentale a quello moderno e contemporaneo attraverso la formazione dei grandi stati nazione. Così come l'eroe e il guerriero greco esemplificato dal passionale e irascibile Achille lascia il passo al riflessivo Ulisse – non meno iracondo, ma capace di gestire la sua ira e di rinviarne il soddisfacimento – nel XVII secolo il nobile feudatario, la figura dell'eroe rinascimentale

subirà un processo di demolizione e sarà sostituito per così dire da un altro ideale antropologico la cui psicologia è compatibile con il contesto storico e sociale in cui deve vivere.

Paul Bénichou in un testo ormai vecchio, ma ancora sfruttabile per la massa di informazioni che contiene, mette in sequenza tutta una trafila di scrittori e di filosofi che operano in questo senso (Bénichou 1948). Da Hobbes che considera che le virtù eroiche sono solo forme dell'istinto di conservazione a Cervantes che fa dell'eroe rinascimentale un personaggio ridicolo, passando per i moralisti francesi del XVII secolo, scrittori, moralisti e filosofi considereranno queste virtù, e quindi le passioni che le animano, come segni di un amor proprio deleterio tanto per sé stessi quanto per la società in cui si vive. Anche in questo periodo il dispositivo psicologico viene analizzato a fini normativi, del tutto espliciti. La comprensione della psicologia umana è al servizio dell'arte di governare. Machiavelli, per esempio, parte dal presupposto che il principe deve capire come ragionano sudditi e nemici, per poter agire in modo tale da confermare il suo dominio e il suo potere. Questa semplice indicazione è stata poi articolata e sviluppata da tutta una serie di scrittori e teorici che si concentrano in particolare sulla teorizzazione della ragion di Stato, offrendo anche consigli su come comportarsi con i propri sudditi, avversari, nemici, collaboratori, segretari, sottoposti o superiori di cui si deve capire prima di tutto la psicologia (Borrelli 1993). Basti pensare a Mazzarino che apre il suo Breviario dei politici con un capitolo intitolato Conosci te stesso, seguito da un altro dedicato alla conoscenza degli altri (Mazzarino 1684, trad.it 1981).

Con l'eroe, o meglio, dell'eroe, devono essere demolite le passioni incompatibili con la vita in una società organizzata senonché da un lato la semplice repressione non sembra adeguata e, dall'altro, una terapia efficace, che consiste in una medicalizzazione delle passioni, è ancora di là da venire. La soluzione scelta globalmente da tutti non sarà molto lontana da quella proposta da Platone: far giocare le passioni le une contro le altre razionalizzando quelle che rafforzano i legami sociali e rendono gli individui governabili. Nell'arena mentale verranno selezionate delle passioni con le caratteristiche indicate che non saranno più considerate all'origine dei vizi, ma renderanno virtuoso l'uomo che le saprà coltivare con intelligenza, non prima però di aver definito come viziose tutte le passioni, incontrollabili e imprevedibili, che rendono gli individui inabili alla vita in società e virtuose tutte le passioni che invece rendono gli individui atti a vivere in società poiché si comportano in maniera adeguatamente controllabile e prevedibile. Anche questa storia è abbastanza nota e quindi non è necessario attardarsi troppo facendone un'analisi dettagliata. Basta ricordarne due aspetti: il primo è presentato da Pascal e poi anche da Vico. Per Pascal, il gioco delle passioni, o più precisamente la concupiscenza umana, il desiderio irrefrenabile delle cose terrene e materiali, porta alla creazione di un ordine sociale che si fonda addirittura su regole ammirevoli (Pascal 2022: 138). Per Vico invece sono la crudeltà, l'avarizia e l'ambizione, tre vizi profondi, a diventare fonte di felicità (Vico 1990: 534). Gli uomini spinti dalle loro passioni e dai loro interessi dovrebbero ritornare a vivere in uno stato di natura da solitari e da selvaggi; invece la provvidenza usa queste stesse passioni per costruire un ordine tale da permettere agli uomini di vivere in società. Ad essere largamente condiviso, in questi due lunghi secoli in cui si assorbe la fine del mondo medievale e rinascimentale regolato da leggi divine, è lo stupore di fronte allo scarto tra un uomo vizioso, passionale, inadatto psicologicamente a vivere in società e l'esistenza di una società che, composta da questi stessi uomini, in realtà funziona benissimo perché riesce a contenerli e a stabilire le basi di una cooperazione vantaggiosa per più o meno tutti. Che la chiamino eterogenesi dei fini, mano invisibile, provvidenza o altro, i nostri teorici individuano una capacità strutturale degli uomini di autolimitarsi e di creare le condizioni per una vita sociale che

non si capisce da dove possa derivare, data la loro natura irrimediabilmente cattiva. Perché il pessimismo quanto alla natura umana è un altro aspetto condiviso: la natura dell'uomo è generalmente considerata come cattiva, gli uomini sono degli egoisti, attaccati ai beni materiali, tesi al soddisfacimento del proprio interesse, dediti a ogni sorta di vizio, in preda alle passioni più violente e incontrollabili. Il dispositivo che sfrutta la psicologia umana per tirarne fuori una società vivibile è sicuramente uno dei punti più analizzati, a fini che non sono solo descrittivi, ma evidentemente anche normativi. Capire quali sono i meccanismi psicologici attraverso i quali gli uomini si controllano, controllano le loro passioni, o meglio, ne utilizzano alcune per favorirne altre, è uno degli sforzi maggiori di questo periodo. Anche perché la fede o la fiducia nella salvezza eterna si è notevolmente incrinata a causa della riforma protestante, e non c'è più una leva chiara su cui agire per guidare e governare gli individui. Se nel Rinascimento o nel Medioevo si poteva incutere timore, si potevano spingere le persone a una maggiore disciplina socialmente utile, indicando una finalità ultraterrena, agitata sia in funzione punitiva sia in funzione positiva, facendo paura o inducendo speranza (Bodei, 2003), ora la ricerca di un fine verso cui far convergere le volontà individuali, da offrire come ricompensa o come punizione, doveva essere condotta in un contesto interamente terreno e umano, doveva essere cercata e trovata nelle pieghe della psicologia umana. Che cosa vogliono gli uomini? Quali sono i loro desideri, le loro passioni, i loro vizi e le loro virtù? Possono essere utilizzati, e come, per mantenerli all'interno di un contesto sociale in cui possono essere governati?

3. La risposta come si sa, è stata di analizzare le passioni, di sceglierne alcune che per le loro caratteristiche potevano essere utilizzate in questo modo, perché se ne potevano mostrare i vantaggi che derivavano per gli individui dalla loro promozione, ma che in realtà potevano essere utilizzate contro gli individui stessi come punto di ancoraggio delle tecniche governamentali, di dispositivi di governo degli uomini. E come è altrettanto noto, la passione scelta per contenere le altre è l'interesse, la passione acquisitiva, visto come un vizio, poiché analogo all'avarizia e alla cupidigia, in cui convergono l'egoismo, l'amor proprio, e il calcolo razionale che a sua volta implica prudenza e moderazione (Taranto, 1992). L'interesse appare come una passione capace in fondo di frenare l'irrequietezza e l'imprevedibilità delle passioni eroiche, ma appunto essendo considerata una passione garantisce, almeno nominalmente, una certa vitalità della vita interiore. Dal punto di vista dell'individuo, la promozione di queste qualità al rango di virtù principali avviene in funzione del proprio benessere, di una migliore qualità della vita, si direbbe oggi. Sottratto all'imprevedibilità e alla violenza del mondo eroico, governato dalle passioni calde e forti, l'uomo della modernità è attratto dall'idea che la vita si può dispiegare nel godimento edonistico garantito, certo dall'accumulazione dei beni di sussistenza, ma anche da una certa comprensione di sé che gli indica che le caratteristiche di una vita buona qui ed ora comprendono un certo grado di soddisfazione compatibile con la sua natura. Insomma è tutta l'antropologia che si riassume su quella che in fondo è un'esigenza politica. E in effetti, quanto poi l'interesse sia utile al governo degli uomini, lo ha sottolineato una lunga schiera di filosofi politici che riprendono o articolano in maniera più o meno lunga e analoga questo pensiero di James Stuart, che troviamo e non per caso nella sua Ricerca sui principi dell'economia politica: «Se un popolo diventasse totalmente disinteressato, sarebbe impossibile governarlo» (Stuart 1767, trad.it 1966: 243-244), che già Botero aveva formalizzato, spiegando che il possesso di beni materiali produceva un certo interesse a stabilizzare la vita politica e fungeva da leva su cui agire per governare gli uomini. Insomma l'interesse è un punto di ancoraggio perfetto di un'arte di governo

degli uomini nella misura in cui li spinge insensibilmente a fare un certo tipo di cose, li dissuade dal farne altre senza usare né persuasione né forza (Botero, 1589). In effetti, la passione del proprio interesse ha un insieme di caratteristiche positive dal punto di vista del principe o del governante: rende gli uomini prevedibili (gli basta rifare i loro calcoli per capire che cosa vorranno fare), intercambiabili (ognuno farà quello che un qualsiasi altro individuo potrebbe fare al suo posto), mansueti (nessuno si vorrà esporre al rischio di perdere i propri beni), costanti (le azioni saranno indirizzate sempre allo stesso fine). Tuttavia, sarà pur vero che la promozione dell'interesse permette di estinguere il fuoco antisociale delle altre passioni, ma in fondo si tratta di una passione acquisitiva intensa ed aggressiva che può anche essere all'origine di conflitti, innescare una competizione o addirittura uno stato di guerra. Insomma l'interesse agisce certamente come momento finale della dinamica emotiva, come dimensione normativa delle tendenze conflittuali dell'uomo e se non riesce ad estinguerle completamente spinge sicuramente gli individui a controllare gli impulsi distruttivi al fine di preservare sé stessi e migliorare la propria condizione. Solo che, ad un certo punto, la sua dinamica contenitiva non basterà più perché alla fin fine i beni che si possono acquisire sono limitati e finiti, ragion per cui l'interesse subirà una leggera torsione che ne allargherà l'applicazione alla totalità dell'esistenza. In fondo, si dirà, sarà pur vero che gli uomini perseguono il loro interesse, che non sarebbe capace di mentire sulle reali motivazioni delle azioni, ma appare estremamente difficile capire in che cosa consista, anche quando lo si riduce a quello economico.

4. Lasciando da parte le ragioni che inquinano la percezione corretta del proprio interesse, è degna di nota l'idea che i propri interessi non siano trasparenti addirittura a chi li vuole perseguire, poiché apre alla possibilità di un ulteriore punto di ancoraggio di governo dei comportamenti rappresentato da forme diffuse di paternalismo. Se tu non sai dove sta e in che cosa consiste il tuo benessere, ci sarà un'istanza superiore che te lo potrà indicare. Focalizzare l'attenzione sull'interesse produce quindi almeno due conseguenze politiche che si rinforzano l'un l'altra. La prima, come detto, è la definizione di un punto di leva fondamentale per governare gli uomini: la soddisfazione dei propri interessi è in fondo il motore inesauribile di tutte le azioni. Quando i governanti, a qualunque livello si trovino, riescono a spingere gli individui a perseguirlo si saranno impadroniti di uno strumento capace di indirizzarli in una qualunque direzione. Tanto più, e questa è la seconda conseguenza, quando il contenuto degli interessi individuali rimane per lo più sconosciuto e indefinibile a coloro che cercano di realizzarlo, nella misura in cui la finalità ultima delle loro azioni si situa sempre altrove rispetto al mero perseguimento di uno scopo ben delineato e puntuale. Può così cominciare un gioco di rinvii per cui l'individuo viene sospinto a realizzare degli scopi parziali che gli vengono presentati come altrettante stazioni provvisorie di un percorso che ha una finalità ulteriore, ben chiara e accettata. Solo che ovviamente il rapporto tra il soddisfacimento di un interesse parziale e il raggiungimento del benessere individuale è molto elastico e soggetto a un tipo di causalità la cui pertinenza sfugge a chi si attiva in loro funzione. Per questo, agendo sul rapporto di causa ed effetto tra il provvisorio e il definitivo, gli individui possono essere governati a loro stessa insaputa. In fondo l'interesse, grazie a una serie di riaggiustamenti teorici di diverso spessore, è ancora uno strumento estremamente valido per governare gli individui che non è altro che la funzione che gli era stata assegnata all'alba della modernità.

Bibliografia (Garamond, 12 pt, Grassetto)

Anscombe, Elizabeth (1958), «Moral Modern Philosophy», in *Philosophy*, vol.33, n.124, pp. 1-19; (*La filosofia morale moderna*, trad. it. di, M. Falomi, in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 2008, pp. 47-67).

Bénichou, Paul (1948), *Morales du grand siècle*, Gallimard, Paris.

Bodei, Remo (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.

Borrelli, Gianfranco (1993), *Ragion di Stato e Leviatano*, Il Mulino, Bologna.

Botero, Giovanni (1589), *Della ragion di Stato libri dieci*, Venezia.

Brentano, Franz (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker & Humblot, Leipzig (*Psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997).

Descartes, René (1649), *Les passions de l'âme*, in Descartes, René, *Œuvres complètes*, édition Adam et Tannery, vol. XI, Vrin, Paris, 1996 (*Le passioni dell'anima*, in Cartesio, Renato, *Opere filosofiche, vol. IV*, Laterza, Roma-Bari 1986).

Earp B., Sandberg A., Savulescu J. (2015), *The medicalization of love*, *Camb Q Healthc Ethics*, vol.24, n.3, pp. 323-36.

Earp B., Savulescu J. (2020), *Love Drugs. The Chemical Future of Relationships*, Redwood Press, Stanford.

Mazzarino, Giuseppe (1684), a cura di G. Macchia, *Breviario dei politici secondo il Cardinale Mazzarino*, Rizzoli, Milano 1981.

Pascal, Blaise (1669), *Pensées*, in Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris (*Pensieri*, in Pascal, Blaise, *Opere Complete*, a cura di, M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2022).

Rawls, John (1971), *A theory of justice*, Harvard UP, Harvard (*Una teoria della giustizia*, trad. it. di, U. Santini, Feltrinelli, Milano 2008).

Steuart, James (1767), a cura di A. S. Skinner, *Inquiry into the Principles of Political Economy*, Chicago UP, Chicago 1966.

Taranto, Domenico (1992), *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynnes à Nicole (1524-1675)*, Liguori, Napoli.

Vegetti, Mario (1995), *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari, pp.39-73.

Vico, Giambattista (1744), *La scienza nuova, vol. I*, Mondadori, Milano 1990.