



Università degli Studi Salerno

Dipartimento di Diritto Pubblico e Teoria e Storia delle Istituzioni

Corso di Dottorato in Etica e Filosofia politico-giuridica Ciclo X

Tesi di Dottorato

Filosofie della biopolitica Figure e problemi

Il Tutor:

Chiar.ma Prof.ssa Laura Bazzicalupo

Candidato:

Davide D'Alessandro

Il Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Roberto Racinaro

Anno Accademico 2010-2011

Premessa

Facendomi guidare da alcuni testi ritenuti imprescindibili (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, *Bíos. Biopolitica e filosofia, e Impero*), ho tentato di operare una ricognizione, per me necessaria, sul *bíos* e sulla politica, sull'inestricabile intreccio, sul controllo dei corpi, sui dispositivi del potere che, come il denaro di Wall Street, non dorme mai, sul potere che c'è, che straborda, invade, cattura. Ho tentato di risalire la corrente della biopolitica attraverso le intuizioni di Michel Foucault, l'analisi puntuale delle 'prime tracce del discorso biopolitico' e le ambivalenze presenti nella prospettiva del filosofo francese. Ma la ricerca, ovviamente, non poteva non giungere fino a noi, dando conto delle riflessioni di Giorgio Agamben, di Antonio Negri e Michael Hardt e di Roberto Esposito, autore al quale ho già dedicato una monografia (*L'impolitico e l'impersonale. Lettura di Roberto Esposito*, Morlacchi 2010) e che appare il più convincente nel disvelare i lati oscuri di un fenomeno enigmatico, la biopolitica, che "minaccia continuamente di rovesciarsi in tanatopolitica". Ho utilizzato soprattutto le mappe concettuali di Laura Bazzicalupo per illuminare il fondo buio di un percorso impervio, altrimenti inaccessibile.

Fuori, ma dentro e intorno ai tre volumi fondanti, ho posto in risalto il rapporto complesso tra biopolitica, biologia ed economia, tra sapere, potere e biopolitica, tra biopolitica ed eugenetica. Ho analizzato la biopolitica come governo attraverso biopolitica e governamentalità, i paradossi della sovranità, la sovranità della legge, la forma della legge, il governo della legge che assicura la vita, la nuda vita. Ho inoltre scandagliato, tra impero moderno e postmoderno, mettendo a confronto i modelli di sovranità.

Dopo aver esaminato le tematiche citate, ho ritenuto importante affrontare l'evoluzione della comunità, tra società e persona, mitopoiesi e società, l'uomo borghese (e il suo denaro), la crisi del simbolico, l'alienazione e il mondo fatto cosa, approdando nella società evanescente e nella globalizzazione politica, per mostrare il male come sacrificio della vita.

La modalità di toccare il problema del male viene assunta attraverso il ruolo della corporeità e della sua gestione nella società. In particolare, la società si occupa di gestire politicamente il male o attraverso la metafora del corpo o mediante la sua versione biologica. La lotta contro il male assume dunque la connotazione precipua della strenua difesa della vita, da cui il *paradigma immunitario* ben delineato da Esposito e di cui mi sono avvalso per evidenziare il suo rapporto con la soluzione comunitaria.

Ma anche il male come malattia. Il lato biologico del male, che va oltre quello metaforico dell'organismo e del corpo sociale. Indago come lo iato tra individuo e società, tra corpo biologico e corpo sociale, divenga sempre più critico e problematico. In particolare, seguendo la linea teorica tratteggiata da Giuliano Piazza, riferisco di come il sociale – nella sua forma più avanzata – assuma le forme e la lingua del Capitale e di come questo non sappia più che farsene di un corpo che sia solo vita. Lungo questo percorso sono giunto a incontrare la logica dell'astrazione e della generalizzazione (che si concretizza attraverso il potere pervasivo del denaro), che si scontrerà con l'unica forma di generalizzazione forte, realmente capace di scuotere il male attraverso la sua forza: la vita.

1. Biopolitica

Controllo dei corpi

Michel Foucault, per biopolitica, intende «il modo in cui si è cercato, a partire dal XVII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica di governo dai fenomeni propri di un insieme costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, razze...»¹. Il filosofo francese riteneva, infatti, che il liberalismo dovesse essere considerato e analizzato quale principio e metodo di razionalizzazione dell'esercizio di governo, una razionalizzazione che obbedisce alla regola dell'economia massimale, ovvero l'obiettivo di massimizzare i suoi effetti (di governo) minimizzandone il costo. Tipica del liberalismo, poi, è la critica che il governo fa su se stesso. Tale critica deve essere rivolta all'individuazione dei migliori mezzi utili a raggiungere gli effetti voluti, ma anche alla possibilità e legittimità stesse del progetto di raggiungere degli effetti.

La riflessione liberale, per Foucault, non muove dall'esistenza dello Stato, ma dalla società. È quest'ultima, infatti, che giustifica l'esistenza di un governo e che consente di svilupparne una tecnologia specifica. Le opere di Foucault ci consentono di riconoscere un passaggio storico decisivo nelle forme sociali: dalla società disciplinare alla società di controllo. La società disciplinare è quella in cui il controllo sociale viene costruito attraverso una rete sociale ramificata di dispositivi che producono e controllano costumi, abitudini e pratiche produttive. L'obbedienza al suo potere e ai suoi meccanismi

¹ M. Foucault, *Biopolitica e territorio*, tr. it., Mimesis, Milano 1996, p. 23.

d'integrazione e/o di esclusione si realizza tramite *istituzioni disciplinari* - la prigione, la fabbrica, il manicomio, l'ospedale, l'università, la scuola, etc. - che strutturano il terreno sociale e offrono una logica propria alla 'ragione' della disciplina.

Il potere disciplinare governa strutturando i parametri e i limiti di pensiero e di pratica, sanzionando e/o prescrivendo i comportamenti devianti e/o normali; Foucault si riferisce abitualmente all'*Ancien Regime* e al periodo classico della civilizzazione francese per illustrare l'apparizione della disciplinarietà, ma potremmo dire, più in generale, che è nella prima fase di accumulazione capitalista che questo modello di potere prende forma in maniera stringente: «Nel XVII-XVIII secolo si è prodotto un fenomeno importante: l'apparizione – si dovrebbe dire l'invenzione – di una nuova meccanica di potere che ha delle procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi; una meccanica di potere che credo sia assolutamente incompatibile con i rapporti di sovranità»². E che si caratterizza innanzitutto per il controllo dei corpi e di ciò che essi fanno, anziché sull'appropriazione della terra e dei suoi prodotti.

Che cos'è la biopolitica? Ipotesi ed enigmi

Secondo Laura Bazzicalupo esistono attualmente fenomeni geopolitici, si pensi alla radicalizzazione dei conflitti internazionali, al ricorso alla guerra come soluzione/semplificazione dei problemi, al terrorismo e alle sue vittime umane, alla gestione poliziesca delle popolazioni in stato di eccezione, nel nome della sicurezza e della sopravvivenza, alla assolutizzazione dei caratteri biologici che fa da perno alla deriva identitaria razzista e con cui si fronteggiano i flussi migratori, al ricorso a misure di polizia con cui vengono gestite le vite di questi flussi umani, privi di tutela giuridica, al movimento sentimental-economico degli aiuti umanitari. Esistono, dall'altra parte, fenomeni privati (che subiscono però l'attenzione mediatica), come la scelta alla pratica

² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 38.

dell'eutanasia, la scelta sessuale dei singoli, oltre che la medicalizzazione del corpo attraverso le biotecniche, la profilassi, lo *screening*.

Tutti questi fenomeni hanno un aspetto che li lega: sono fenomeni politici nei quali ne va direttamente della vita biologica degli uomini, in quanto esseri viventi. Come se la politica avesse preso in carico la gestione della vita biologica. *Biopolitica*, termine sempre più in uso, ha ancora un'aurea di genericità che rischia di comprometterne il vero significato, ha in sé un'implicazione vitale, il *bios*, la vita, che a sua volta, però, è un termine altrettanto sfuggente e generico. I discorsi intorno alla biopolitica sono volti «alla dimostrazione degli esiti di questa deriva verso la necessità, che chiude gli spiragli della mediazione e a mostrare un radicale cambiamento del potere che fa presa diretta sulla vita modificandola e una trasformazione della vita che solleva pretese sul potere modificandone la logica, i fini, la legittimazione»³. La biopolitica è pensiero/sguardo che, negli eventi, focalizza l'attuale tonalità e ne segue la trama, mentre l'orientamento dello sguardo costituisce l'oggetto.⁴

Privato e pubblico: la "nuda vita" in Esposito, Agamben e Foucault

Oggi assistiamo alla separazione tra privato e pubblico. Le norme giuridiche moderne sono inadeguate a gestire tutto questo. L'analisi biopolitica illumina l'esercizio di potere che troviamo nei dispositivi morali e giuridici, che legittimano e organizzano l'azione normativa sulla vita, discorsi biogiuridici e bioetici rivolti alla natura del vivente per strutturare l'intervento politico su di esso. L'aver preso a oggetto la vita, ha modificato quella che chiamiamo 'politica', cambiandone forma, linguaggio e logica. Si fa appello diretto al consenso popolare, la costituzione materiale diventa più importante di quella giuridica e le sentenze giurisprudenziali si rivolgono al senso comune etico, all'*ethos* condiviso. Il modello giuridico-repressivo appare sempre più inadeguato ad affrontare la svolta che chiamiamo biopolitica. Stato, legge, cittadinanza, diritti, è un lessico

³ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 4.

⁴ *Ibid.*

continuamente scavalcato da appelli diretti al popolo, le scelte e le decisioni politiche vengono giustificate attraverso appelli diretti al sentire pubblico⁵.

Giorgio Agamben ci fornisce un quadro piuttosto dettagliato del concetto di biopolitica, a partire dallo studio lessicale del termine. Secondo Agamben, ciò che noi indichiamo comunemente come vita, era per i Greci distinto attraverso due diversi termini: *zoé* indicava la vita comune di tutti gli esseri viventi; *bios* era invece la forma o maniera di vivere propria di ciascun singolo, unico e irriducibile individuo. Alcuni fra i più illustri filosofi dell'epoca ellenica, come Platone e Aristotele, nel momento in cui descrivono i vari tipi di vita (contemplativa, di piacere, politica), parlano di un particolare tipo di vita, che è appunto il *bios*. Intendiamoci: Agamben ci ricorda che la *zoé*, la semplice vita naturale, può in ogni caso essere considerata un bene per la civiltà greca, ma non è una vita pubblica, rimanendo confinata nell'*oikos*⁶. Il passaggio successivo, vale a dire l'inclusione della "nuda vita" all'interno dei meccanismi del potere statale è stato felicemente analizzato da Foucault. Questi, ne *La volontà di sapere*, introduce per la prima volta il termine *biopolitica*. Scrive Foucault: «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele, un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁷.

C'è una soglia, pertanto, coincidente grosso modo con l'inizio dell'età moderna, in cui l'individuo, in quanto semplice corpo vivente, diventa oggetto di attenzione da parte delle strategie politiche. Foucault definisce tale soglia la 'modernità biologica', segnante il passaggio dallo "stato territoriale" allo "stato di popolazione"⁸. Nella nuova forma di stato, tecniche politiche sempre più sofisticate mettono in moto il processo di 'animalizzazione' dell'uomo. Di più: Foucault giunge ad affermare che il *biopotere* a partire da quel momento si insedia nel mondo occidentale e diventerà l'elemento determinante per la futura nascita del capitalismo. Il potere, per il filosofo francese, è basato sui modelli giuridico-istituzionali, penetra nel corpo stesso dei soggetti e nelle loro forme di vita. Il

⁵ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010, pp. 22-23.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 4.

⁷ M. Foucault, *Storia della sessualità. Volume I, La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2001, p. 127.

⁸ Ivi, p. 719.

potere ha cambiato la sua forma: se un tempo lo Stato aveva il diritto di far morire e di lasciar vivere (caratterizzandosi per una tensione verso la morte), ora lo stesso potere si trasforma in potere di far vivere e di lasciar morire. Così, «un potere che abbia come fine quello di potenziare la vita, potrà *esigere la morte* - potrà convincere i cittadini a morire e a uccidere - solo frammentando e spezzando il “*continuum biologico*”»⁹. L'eliminazione del pericolo, allora, non sarà più avvertita come un'offesa alla vita, quanto come un rafforzamento dei suoi significati. Lo stato occidentale moderno, in particolare, ha «integrato in una misura senza precedenti tecniche di individualizzazione soggettive e procedure di totalizzazione oggettive», al fine di creare «un doppio legame politico, costituito dalla individuazione e dalla simultanea totalizzazione delle strutture del potere moderno». Il rapporto tra vita, storia e politica è pensato quindi da Foucault nella spaziatura dispiegata da questa distinzione tra *zoé* e *bios*. Egli rivendica la storicità della nozione di vita: essa è «un indicatore epistemologico» caratterizzante l'epoca moderna nella quale solo la vita della specie umana ha fatto il suo ingresso nella storia, del sapere e del potere; occorre risituare quelle che sono considerate le regolarità che definiscono la natura umana, «all'interno delle altre pratiche umane, economiche, tecniche, politiche, sociologiche che servono loro da condizione di formazione, comparsa e da modello»¹⁰.

Sulla stessa falsariga, Hannah Arendt descrive il processo che porta l'*homo laborans* e la vita biologica che ne consegue a insediarsi al centro della scena politica. Foucault e Arendt sono dunque i precursori della biopolitica.

Spiega meglio Antonio Tursi: «La biopolitica è parte del biopotere che, legato a doppio filo al capitalismo e al suo pensiero, si articola appunto in bio-politica e anatomo-politica. Nel primo caso, si presenta come dispiegamento di pratiche governamentali, di controlli regolatori sulla popolazione, sul corpo-specie: lo Stato di 'polizia', nell'accezione che ne diede Johann H.G. von Justi, si occupa della nascita e della morte, del sesso, della salute e della malattia, dell'alimentazione e delle condizioni igieniche della 'popolazione' –

⁹ R. Escobar, *Il campanile di Marcellinara. Ipotesi sull'obbedienza*, in D. Corradini Broussard (a cura di), *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, ETS, Pisa 1992, p. 468.

¹⁰ N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, DeriveApprodi, Roma 2005, p. 37.

problema economico e politico, questo, apparso nel XVIII secolo, e non prima. Nel secondo caso, si disciplinano i corpi-macchina dei singoli, le loro attitudini, le loro forze, producendo effetti individualizzati attraverso istituzioni quali le prigioni, le scuole, i collegi, le caserme»¹¹.

Nel recente *Lessico di biopolitica*¹², viene descritta la prassi viva del nostro mondo e il modo in cui essa mostra come la vita diventi posta in gioco delle dinamiche di potere. Se partiamo dal presupposto che la vita sia sempre stata questione di potere, argomenta Tursi, è nel corso degli ultimi decenni che gli esempi di un diretto, irriducibile gioco della vita e sulla vita si sono moltiplicati. E continua: «Abbiamo assistito al riemergere di un elemento vitale, il sangue, quale movente di guerre (etiche); alle migrazioni di corpi nudi e perciò indifesi e perciò vittime; ad una febbre dei media per la nostra salute alimentare, la salute dei nostri corpi minacciati da corpi estranei; all'apertura di orizzonti post-umani legati allo sviluppo delle biotecnologie; a guerre cosiddette umanitarie e a paure securitarie connesse alle bombe umane del terrorismo fondamentalista. In qualsiasi punto volgiamo lo sguardo, sia esso sito nel nostro più immediato quotidiano, sia esso dislocato in regioni estreme del mondo non occidentale, vediamo emergere prepotentemente vite che ci paiono nude, che subiscono le prepotenze dei poteri e che cercano di resistervi»¹³.

Se Foucault, per sopravvenuta morte, non è riuscito ad approfondire il concetto di biopolitico nell'ambito dei più inquietanti "enigmi" della ragione storica che il Novecento ha posto in essere e che continuano ad essere attuali – scrive Agamben – è comunque proprio all'interno del termine che si potrà decidere se le categorie, sulla cui opposizione si è fondata la politica moderna (destra/sinistra; privato/pubblico; assolutismo/democrazia), potranno essere abbandonate o potranno invece ritrovare l'originario senso smarrito.

Agamben va oltre, avanzando l'ipotesi che l'implicazione della nuda vita costituisca il nucleo originario del potere sovrano: «Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa altro che riportare alla luce il vincolo

¹¹ A. Tursi, *Filosofia politica*, in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 382 sg.

¹² *Ibid.*

¹³ Id, in *Re.F, Recensioni filosofiche*, n. 18, maggio 2007.

segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così col più immemorabile degli *arcana imperii*»¹⁴.

L'originalità di *Homo sacer* consiste nell'affermazione della sua tesi di fondo: oggi la politica è diventata biopolitica. La nuda vita di cui parla Agamben è la vita uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*, sulla cui immagine si discuterà a breve. Ampliando l'analisi di Foucault, Agamben afferma che la *zoé* non è stata inclusa nel concetto di *polis* nell'epoca moderna, ma la vita come tale è un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale: «Decisivo è il fatto che, di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bios* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione»¹⁵.

Agamben, peraltro, modifica completamente il concetto di potere secondo Foucault. Per il filosofo italiano, infatti, il biopotere ricalca l'unicità monologica della sovranità: nei soggetti dominati non c'è più nessun potere, il quale si definisce in una linearità unidirezionale (perdendo la complessità relazionale e generativa che era implicita nella sua produttività)¹⁶. Per Agamben la biopolitica svela il segreto di ogni potere: la indistinzione fra vita e politica.

La riflessione compiuta da Roberto Esposito in *Bíos* non è meno incisiva. Nella contemporaneità, numerosi episodi di cronaca portano alla ribalta il concetto di biopolitica. Foucault è stato uno dei primi autori ad avere affrontato l'argomento, ma non è riuscito a spiegare l'enigma per cui, una politica della vita (come fu a esempio quella perpetrata dal nazismo) sfocia sempre in un'opera di morte. Esposito cerca di risolvere l'enigma facendo afferire la biopolitica nel più ampio concetto di immunizzazione, il nesso che lega la biopolitica alla modernità. La riflessione di Esposito è vasta ed esauriente e si conclude con un'ipotesi, quella di ribaltare l'asse della questione, ossia non pensare più la vita in funzione della politica, ma la politica nella forma stessa della vita. Da Foucault in

¹⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9.

¹⁵ Ivi, p. 12.

¹⁶ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 89.

avanti, è scemato l'interesse per i concetti classici della politica, come quelli di diritto e sovranità, e si è affermato invece un interesse del tutto nuovo nei confronti della biopolitica.

Il concetto di biopolitico è percorso da una tensione estenuante, a partire dalla sua stessa definizione. La biopolitica, più che al *bios* (vita qualificata) si richiama, infatti, alla *zoé* (vita semplicemente organica, ossia naturale, spogliata di ogni suo contenuto formale). Caduti col tempo tutti i grandi universali, al centro di ogni procedura politica vi è semplicemente la vita. Ma cos'è esattamente la biopolitica? Politica *della* vita o *sulla* vita? La risposta è complessa. Nella sua trattazione della biopolitica, Foucault si è implicitamente rifatto ad altri autori che hanno ragionato attraverso un approccio rispettivamente *organicistico*, *antropologico* e *naturalistico*. Rientrano nel primo filone gli studi di Rudolph Kjellen, Jacob von Uexküll e Morley Roberts. Secondo lo svedese Kjellen lo stato stesso è una forma di vita che prescinde da ogni teoria costituzionale o contrattualistica, trattandosi di un principio sostanziale, che sfugge a qualsiasi carattere istituzionale. Uexküll, invece, paragona lo stato (nella fattispecie quello tedesco) a un corpo sano, minacciato però da una serie di agenti patogeni che possono indebolirlo, contro i quali occorre formare un ceto di medici di stato che si avoca il diritto di ripristinare lo stato di salute espellendo i germi portatori di malattia. Parimenti Roberts, sulla falsariga di Uexküll, ritiene l'organismo statale come un corpo che deve essere salvaguardato da malattie attuali o potenziali. In tal senso, la biopolitica ha il compito di riconoscere i rischi organici che insidiano il corpo politico, individuandone i meccanismi di difesa. Con Roberts si fa strada quindi il concetto di immunità. Scrive Esposito: «Il modo più semplice di considerare l'immunità è guardare al corpo umano come a un complesso organismo sociale e all'organismo nazionale come a un individuo funzionale più semplice, o come a una 'persona', entrambi esposti a rischi di diversa specie nei confronti dei quali è necessario intervenire. Tale intervento è l'immunità in azione»¹⁷. Si

¹⁷ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 9.

fonda così un parallelo tra stato e corpo umano, la cui intossicazione è salvaguardata da meccanismi di espulsione immunitaria di tipo razziale.

Il secondo filone è invece caratterizzato dal pensiero di Jean Starobinski e Edgar Morin. Il primo sostiene la possibilità che la politica incorpori elementi spirituali capaci di governarla in funzione di valori metapolitici. Il secondo, descrivendo una vita 'multidimensionale' dell'uomo, fa esplicito riferimento alla biopolitica quale scienza delle condotte degli stati e delle comunità umane, senza però approfondirne i dettagli.

Il terzo filone, più recente, fa riferimento invece alla natura come parametro privilegiato e di determinazione politica. Sicché, mentre la filosofia moderna aveva considerato la natura come un problema da risolvere con la costituzione dell'ordine politico, la biopolitica attuale (postmoderna), rifacendosi sia all'evoluzionismo darwiniano, sia alla ricerca etologica, vede in essa la sua medesima condizione di esistenza. La politica è così ricondotta al suo ambito naturale, cioè «il terreno vitale da cui essa di volta in volta emerge e a cui inevitabilmente ritorna»¹⁸.

La biopolitica, allora, alla luce di tale considerazione, viene a configurarsi come «il termine comunemente usato per descrivere l'approccio di quegli scienziati politici che usano i concetti biologici e le tecniche di ricerca biologica per studiare, spiegare, predire e talvolta anche prescrivere il *comportamento politico*»¹⁹.

Esaminiano la prospettiva di Foucault. Egli, nel percorso di ricostruzione del termine biopolitica, segna un punto di svolta, poiché individua una modalità di relazione di potere, nella quale l'oggetto 'vita', condiziona ed è condizionato dal sapere finalizzato a governarla. La vita stessa diventa criterio e fine in base ai quali si esercita il potere; ciò comporta che la vita sia al centro di un giudizio politico di valore volto a selezionarla e a migliorarla. Foucault offre così uno strumento concettuale al fine di interpretare le nuove forme di vita e di potere. Durante i due corsi presso il *Collège de France* del 1977-78 e 1978-79 (entrambi dedicati alla biopolitica), esprime l'essenza del suo discorso sulla biopolitica:

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Ivi, p. 15.

il *modus* della governamentalità, la forma economica e strategica di gestione del vivente²⁰. Il metodo adottato nelle categorie foucaultiane è la genealogia: le verità sono indagate nella persistenza e discontinuità delle pratiche storiche e nei loro effetti. Foucault individua l'asse storico e contingente nel quale un discorso evidenzia saperi e pratiche che hanno pretesa di verità ed effetti di potere. Il discorso possiede quindi materialità e positività e possiamo fare un'analisi concreta delle formazioni discorsivo-pratiche, all'interno delle quali ci sono sistemi di verità in competizione o collusione. Nei sistemi di collusione, il potere regola, normalizza, sorveglia e opera differenziazione e resistenza.

Il discorso si articola in dispositivi, «un insieme irriducibilmente eterogeneo che comporta dei discorsi, delle istituzioni, delle strutture architettoniche, delle decisioni regolamentari, delle leggi, delle misure amministrative, degli enunciati scientifici, delle proposizioni filosofiche, in breve del dicibile e del non dicibile»²¹. L'analisi di Foucault si unisce all'attenzione estrema ad alcuni dettagli, la genealogia su dettagli di superficie, il cui accumularsi e presentare discrasie, differenze, evidenzia la relazione significativa. Le formule generali (come: nella modernità il potere si fa biopolitica), sono vuote, mentre la pervasività, la disseminazione, la complessità, la contingenza, le dinamiche di inversione delle dinamiche sociali sono concrete. Il *déchiffrement*, di cui Foucault parla, significa che le pratiche sociali si possono interpretare diversamente rispetto a come sono interpretate dagli attori stessi²².

Il discorso, in particolare quello veridico, ha un potere generativo, agisce affermando, producendo, costituendo dei campi di oggetti sui quali si dispongono affermazioni vere o false; «costituisce universi morali e veritativi che danno forma alle soggettivazioni, a come i soggetti si vedono, si valutano e desiderano diventare»²³. A quella che è la tradizionale e moderna antitesi tra verità (critica) e potere, Foucault contrappone il reciproco coinvolgimento della verità e del potere. La verità con effetti di potere è affermativa, positiva, produttiva: la genealogia è la pratica di indagine che aspira a decifrare il modo

²⁰ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 34.

²¹ M. Foucault, *Il giuoco*, in *Millepiani*, 2, Mimesis, Milano 1994, pp. 25-51.

²² L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit. p. 35.

²³ *Ibid.*

con cui verità-oggettività scientifica e soggettività si co-implicano nello spazio sociale. Questo mutamento di prospettiva ha come effetto la caduta dell'illusoria indipendenza del sapere dal potere²⁴.

Il ripensamento del concetto di potere mira a cogliere un'intrinseca produttività di 'vita': la capacità dei discorsi di verità di produrre vite concrete, soggettivazioni. Foucault è interessato al potere come *dynamis*, alle potenze dinamiche che si esercitano nel momento in cui contrastano o si intrecciano, collaborano e divergono da altri poteri o forze che li investono. Dobbiamo guardare la fitta trama di poteri che si piegano, si convertono, si alleano o si isolano: è una dinamica vivente, la cui logica è immanente (viva), e in cui le periferie non contano meno del centro. È questo il tratto generativo del potere: potere di vita sulla vita²⁵.

Biopolitica, biologia ed economia: un rapporto complesso

Che ruolo ha oggi l'economia? È innestata direttamente sulla vita e se la vita si percepisce incarnata singolarmente, è perché si sente la fame, la sete, la paura, la stanchezza. Dietro a ogni economia, c'è una teoria dei bisogni. Ogni biopolitica è un'economia. Per Foucault, quando il potere prende per oggetto la vita, assume un'economia della salvezza. Con l'espressione egli voleva indicare che la prospettiva di un potere, che ha uno scopo esterno che lo legittima, uno scopo che è necessariamente quello della salvezza (salute, benessere, vita), implica l'assunzione della *logica* o *economia* che lo rende efficace e consono alla modalità immanente alla vita stessa che lo prende in carico.

L'economia rappresenta, nell'analisi di Bazzicalupo, il progetto di salvezza e la sua messa in pratica nella forma di un sapere/potere che gestisce la vita e la produttività con i fini esterni al potere e immanenti alla cosa stessa, che così viene gestita. Il dominio attuale dell'economia non rivela soltanto il trionfo del dispositivo economico (che ha una gestione

²⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 31.

²⁵ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., pp. 37-38.

spoliticizzata e pragmatica)²⁶ rispetto al carattere ontologico della politica, ma metabolizza anche le spinte identitarie, comunitarie, politiche, restituendole nella forma omogenea della relazione economica fortemente legate al fine intrinseco che ha in comune con il demone della tecnica: *l'eudaimonia*²⁷.

La tecnoscienza presiede tanto alla produttività capitalistica (con conseguenti fenomeni di astrazione e deterritorializzazione), quanto alla politica, anch'essa tecnicizzata, indirizzata a quel fine che è *l'eudaimonia*, il vivere bene, il ben-essere. Qui le figure del tecnoscenziato (che incontra quella dell'imprenditore) e quella dell'imprenditore (che si mostra decisionale e direttivo come un politico) si dissolvono in un'evanescenza mediatica, che rimane confusa e contraddittoria²⁸. Una forma di contraddizione, quest'ultima, che si manifesta nella doppiezza (concreta e astratta allo stesso tempo) dell'economia. L'elemento costitutivo della prospettiva biopolitica è l'economia, la quale ne disvela la logica e la modalità di esercizio²⁹, e ne rappresenta anche l'oggetto privilegiato, in quanto attività produttiva e di consumo che coinvolge e governa i corpi viventi. La logica economica è intrecciata alla gestione biopolitica della vita; nel concetto-limite della vita, margine non-dicibile di ogni forma, percepito ed evocato nell'immediatezza, si apre una distanza (instabile) tra la fatticità e la possibilità implicita nel fatto stesso. Tra l'essere e il poter essere si inserisce *l'operari*, economico e politico e che parte dall'interno stesso di quel vivente, secondo una logica immanente a esso.

Oggi la globalizzazione evidenzia i fenomeni che coinvolgono direttamente la vita biologica degli uomini. Possono essere fenomeni di natura politico-identitaria (come la radicalizzazione dei conflitti internazionali, il ricorso alla guerra come soluzione dei problemi, una gestione poliziesca della popolazione, l'indebolimento delle garanzie giuridiche in nome di sicurezza e sopravvivenza....)³⁰ oppure fenomeni meno plateali, che ruotano intorno all'economia (e ai nuovi schiavi della produttività, i cui diritti umani sono dimenticati).

²⁶ Ivi, p. 11

²⁷ M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 24.

²⁸ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 12.

²⁹ Ivi, p. 16

³⁰ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 21.

La bioeconomia rappresenta anche il movimento degli aiuti umanitari che proprio intorno alla povertà, schiavitù e immigrazione trova la sua ragione d'essere. Così come lo trova anche nell'orientamento alla medicalizzazione del corpo «attraverso le biotecnologie e le grandi politiche della salute, sostenute e boicottate in base ai criteri economici di costi e profitti»³¹.

La biopolitica ha aspetti contraddittori: «Le interpretazioni interne alla sua stessa logica che si proiettano sulla politica sociale e che evidenziano la capacità delle politiche sanitarie o di incentivazione economica di rispondere ad un'esigenza dal basso»³² da una parte e «i discorsi di chi denuncia il sistema di poteri sottesi a questo tipo di dominio biopolitico, ma che affermativamente fanno leva sulla vita al fine di contrapporla al sistema di dominio»³³ dall'altra.

La biologia è politica così come l'economia, poiché quest'ultima deve rispondere ad esigenze biologiche, che sono a loro volta sottoposte a una logica economica³⁴. La scienza biogenetica «individua la normalità nell'egoismo economico, la logica economica dell'ottimizzazione egoista assume l'oggettività di un dato biologico, naturale. La cooperazione e la solidarietà sono anomalie da ricondurre alla logica unitaria, di carattere economico, che governa la vita»³⁵.

In realtà, l'argomento economia (moderna) non nasce in condizioni di sopravvivenza e non ha un carattere di urgenza; lo stesso Foucault non lo analizzò mai fino in fondo. Eppure l'economia, essendo il luogo per la lotta alla sopravvivenza, rappresenta il potere vero di decisione sull'esistente; non possiamo non considerare come intorno al benessere di una parte, ci sia la sofferenza e la fame di un'altra. Il governo delle popolazioni passa all'autorità pubblica, che tutela la sua sicurezza e il suo potenziamento: questo passaggio è fondamentale perché evidenzia l'economia politica come «tecnica di gestione delle

³¹ *Ibid.*

³² Ivi, p. 23

³³ A. Negri, M. Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

³⁴ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 29.

³⁵ Ivi, p. 30.

popolazioni e scienza che ne oggettivizza ruoli ed esigenze: l'essenza stessa del governo è l'economia, l'arte di esercitare il potere nella forma dell'economia»³⁶.

Inserire l'economia nella biopolitica è una sfida importante, perché l'economia è un «nodo di legittimazione a oltranza in nome della vita. Luoghi di sapere, regimi di verità su cui poggia il consenso attivo»³⁷ (perno dell'obbligo politico e della coesione sociale); questa legittimazione ha condotto la biopolitica verso la democratizzazione. La governamentalità (economica) si rivela come la capacità di costruire «la genericità nei corpi singoli, la capacità di individuare e stabilizzare la omologazione dei bisogni»³⁸.

Il legame tra vita e potere è la *bioeconomia* e la logica del governo delle vite è economica. L'economia è un'attività gestionale e governamentale, ma conserva comunque i tratti della logica biopolitica (flessibilità della norma, pretesa scientifica dei suoi statuti e finalità esterna benevolente). Oggi il nesso vita-potere appare sempre più indeterminato, mentre i soggetti sembrano sempre meno rappresentabili e sintetizzabili. Il politico diventa mero tutore dell'autonomia della società economica (che prima era oggetto del suo governo) e si manifestano un maggior numero di soggetti non rappresentabili e non sussumibili nel suo ambito globale. Questi soggetti hanno i loro linguaggi e finalità anarchiche, attraverso le quali governano aree di influenza sulla vita³⁹. Un'eventuale crisi della politica comporta anche una crisi del governo dell'economico; l'ordine economico infatti è destabilizzato da spinte eterogenee e non prevedibili, l'anarchia delle differenze crea vuoti all'interno del suo potere, indebolendo la sua capacità di previsione⁴⁰.

La mediazione è la teoria del valore, il valore è il medio che consente l'ordine e fa sì che le tensioni disordinate (atte a soddisfare i bisogni, la pulsione dei desideri, la passione del possesso) siano misurabili. Il valore è relazione e mediazione. Nulla ha valore in sé: l'acqua, il cibo, un letto, sono senza valore se non c'è qualcuno disposto a scambiarli o a cederli, persino quello che è superfluo vale se qualcuno lo chiede⁴¹. Il valore diventa

³⁶ Ivi, p. 42.

³⁷ Ivi, p. 47.

³⁸ Ivi, p. 50.

³⁹ Ivi, p. 59.

⁴⁰ Ivi, p. 60.

⁴¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it., Bompiani, Milano 1994, pp. 117-118.

centrale e implica la natura tecnica della produttività e si fa riferimento all'oggettività e intersoggettività delle produzioni e del lavoro (più prevedibile e governabile)⁴².

Ma il concetto centrale dell'economia moderna, la dimensione in cui si inserisce la sua governamentalità è il *di più*, il sovrappiù; ai normali rapporti di scambio, grazie all'aumento di produttività, subentra l'eccedenza, il sovrappiù produttivo che diventa reddito e capitale. Pertanto il lavoro, organizzato al fine di aumentare la produttività, è sempre più il perno del sistema⁴³.

Non dimentichiamo che il lavoro è ancorato ai bisogni, che con la loro corporeità e pesantezza, condizionano il lavoro e ne sono il limite e l'obiettivo⁴⁴. Il lavoro viene rappresentato attraverso la sua *riduzione a tempo*, in ore di fatica che producono cose; il lavoro è tempo e prodotto⁴⁵. Marx stesso si rivolgerà alla biopolitica come al destino dell'Occidente. Il lavoro che nasce dall'esigenza di vita, dalla necessità di produrre i propri mezzi di sussistenza, finisce, per Marx, per condizionare la vita e diventarne la sua specifica *forma di vita*⁴⁶. Il *bios* è il piano ontologico della natura umana: su come sono fatti gli uomini e come realmente si muovono (o meglio, come sono mossi), nella vita e sulla vita, si innesca il movimento che è *motivo* dell'agire⁴⁷. La prospettiva del *bios* è singolare e generica allo stesso tempo, si ripete e non viene mai trascesa.

Il piano della vita (sia nel *Sein* sia nel *bios* della teoria marginalista) è quel meccanismo delle pulsioni che muove alla ricerca di soddisfazione. Nello sfondo c'è la finitezza (antropologica e ontologica) e come motivazione l'*eudaimonia* (intesa come benessere). Nella teoria marginalista, i corpi (singoli) e le loro sensazioni sono al centro, aprendo così la strada verso una teoria della scelta. Sarà proprio sull'umana attività di scelta, lo studio dell'economia; il ripristino della soggettività, infatti, si ripercuote sulle merci, sugli oggetti (considerati in quanto appagano i bisogni).

⁴² L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 70

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1973, p. 77.

⁴⁵ Come esempio di critica biopolitica dell'economia, si consideri il pensiero di Marx sull'alienazione.

⁴⁶ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1969, p. 9.

⁴⁷ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 78.

La posizione del capitalista è dominante ed è testimonianza di una Volontà che padroneggia il desiderio e pertanto ha soddisfazione e potere. Sul piano del *bios* si manifesta un gioco di poteri interno all'economia e che dà luogo a gerarchie e organizzazione sociale, senza bisogno di trascendere nel politico⁴⁸.

Nella teoria marginalista, la soddisfazione dei bisogni è un imperativo ma, al tempo stesso, il bisogno subisce una deviazione, allentando il suo legame con la necessità e avvicinandosi al Desiderio. Il concetto di Valore subisce una trasformazione, ha valore ciò che più viene desiderato; il Valore è il prezzo che, partendo da un desiderio, siamo disposti a pagare.⁴⁹ La teoria marginalista rivoluziona l'assetto socio-economico, dove i bisogni cercano di organizzare delle traiettorie motivazionali e di potere che siano proprie, che rispettino le loro esigenze e priorità.

L'esplosione del *bios* (inteso come desiderio) è uno dei fulcri di questa teoria. I bisogni si trasformano in gerarchia dei desideri, delle preferenze: è il desiderio l'oggetto che sfugge al regime di discorso⁵⁰. La teoria metafisica ci mostra l'esplosione indisciplinata della potenza dei desideri e delle scelte differenti (così come lo sono i soggetti viventi).⁵¹ Secondo Ludwig von Mises, l'economia assume per oggetto la modalità razionale, strategica, ovvero economica, della scelta e dell'azione. La vita, libera dai costrutti idealistici, torna sotto il *nomos*; può essere controllata, razionalizzata, indirizzata, dai flussi di potere, che a loro volta si riferiscono alla logica interna dell'azione stessa. Il *bios* torna al concetto di volontà e lo scarto fa sì che l'azione sia più prevedibile (attraverso la sua logica) e sottrae il desiderio al regime ambiguo e disordinante della libertà.⁵² Il desiderio è divenuto passione della *volontà* e quest'ultima è facoltà del potere e dell'affermazione della vita in se stessa e contro se stessa; «l'azione è volontà messa in atto e trasformata in

⁴⁸ Ivi, p. 83.

⁴⁹ Ivi, p. 86.

⁵⁰ L. von Mises, *L'azione umana*, selezione antologica a cura di G. Vestuti, in *Il realismo politico di L. von Mises e F. von Hayek*, Giuffrè, Milano 1989, p. 116.

⁵¹ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 88.

⁵² Ivi, p. 89.

azione»⁵³, la volontà, che è autoreferenziale (vuole ciò che vuole), è la facoltà dell'uomo a scegliere tra differenti stati di cose, preferendo e scartando.⁵⁴

L'economia esercita sulle vite un governo che passa attraverso la logica strategica razionale, che sta alla base della scelta dei mezzi utili all'ottimizzazione degli scopi che ogni individuo avrà scelto. È una forma di biopolitica economica, in cui la norma interna del comportamento lo conduce seguendo la sua efficacia ed effettualità e ne ottimizza il perseguimento del fine⁵⁵.

La teoria marginalista è una visione anarchica, dove i fini dei singoli individui assoluti sono divergenti; troviamo «l'anarchia delle direzionalità comportamentali e una ferrea armonia della gestione egoistica, interessata delle azioni, che garantisce previsionalità ed equilibrio del mercato»⁵⁶.

La teoria marginalista mette sul tavolo desideri, preferenze, azione, iniziativa, centralità della domanda e del consumo e contemporaneamente le dinamiche di potere. L'innovazione, il *novum*, concetto fondamentale nei regimi di sapere economico, è tale se è indeducibile dalle condizioni che ne permettono l'emergenza⁵⁷, *oltrepassamento del dato* (Hume), il *novum* è un evento contingente e impreveduto, salto, inizio. In economia, la crisi, che è disordine, fa entrare l'equilibrio del mercato in sfida. Per affrontarla è necessario fare un salto di qualità, prendere decisioni, rischiare e cambiare, tutto questo è appunto l'innovazione (ne consegue l'importanza del ruolo attivo di banchieri e imprenditori).

L'economia si regge introducendo sul mercato cose nuove e processi produttivi più efficienti, che rimandano, ma non risolvono però la crisi. Il *novum* è l'elemento critico, quello che si pone all'altezza del disequilibrio della crisi, elemento di potere, che grazie alla sua creatività rappresenta anche l'elemento umano.

Parlando di innovazione emerge un'ulteriore figura (oltre a quella del politico e dell'imprenditore), il tecnoscienziato, che fornisce la norma del *bios*. I discorsi tecnoscientifici nascondono il *bios*, impedendogli di essere; sono forza produttiva. La tecnica e

⁵³ L. von Mises, *L'azione umana*, cit., p. 33.

⁵⁴ Ivi, p. 36.

⁵⁵ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 90.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 95

l'economia riposano sul discorso di veridicità, che trasforma la vita in valore, e il valore in valutato dalla volontà di potenza e il vivere diventa, per l'uomo, «il risultato di una scelta, un giudizio di valore»⁵⁸. La bioeconomia è questa, è «l'incarnazione del potere sui fenomeni del mondo, potere degli uni sugli altri, nella forma dell'economia».⁵⁹

I concetti sull'immanenza della vita, ipotizzati dalla teoria marginalista, hanno perso di valore, la loro natura bioeconomica li porta piuttosto nella direzione a loro opposta e ne conseguono dei veri e propri ossimori che rendono il quadro complessivo più nebuloso.⁶⁰ Oggi la presenza forte del potere politico (antagonista e deuteragonista di quello economico) è indebolito; il potere economico aumenta la sua portata pubblica e pertanto il suo potere condizionante; ciò porta a un indebolimento del linguaggio della politica, come se fosse in balia della potenza della logica economica. Il mercato diventa il vero criterio di democraticità, di legittimazione di uno Stato e gli strumenti del governo politico dell'economia appaiono non efficaci, «le basi territoriali dello Stato sono meno rilevanti per la formazione, distribuzione e distruzione della ricchezza»⁶¹.

È certo vera l'affermazione che l'economia tralascia la politica nella sua fase di espansione, salvo poi ricorrervi nelle fasi critiche. Ed è proprio qui che si afferma (negli anni '90) il termine *governance*, nel tentativo di contrastare il potere economico assolutizzato, lasciando fuori termini come governo e Stato. Sembra che l'economia, con il suo linguaggio e la sua logica, prevalga, inducendo la società a una depoliticizzazione. Ne consegue la paralisi dell'iniziativa politica, che insegue le emergenze dell'economia o vira verso la dimensione simbolica e identitaria (che pare avere un'indipendenza dal regno della strategia economica ed essere meno impegnativa e incisiva sulla realtà)⁶². Si indebolisce la politica e si rafforza la tecnica; la tecnoscienza è già economia: dispone della natura, ante-pone le cose utili, post-pone quelle non vantaggiose, si op-pone a quelle che la ostacolano e es-pone quelle che vuole proporre al consumo. Prende come oggetto il corpo vivente e gli dà le cose utili, la protezione, il potenziamento, analizzando i rischi attraverso

⁵⁸ L. Mises, *L'azione umana*, cit. p. 44.

⁵⁹ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 103.

⁶⁰ Ivi, p. 106.

⁶¹ Ivi, p. 107.

⁶² Ivi, p. 108.

la ricerca di mercato e il calcolo economico⁶³. La miscela di economia e tecnica (che ha in sé la logica del proprio funzionamento e nei corpi viventi il luogo di applicazione del potere) è appunto la bioeconomia⁶⁴. La scienza economica sposta l'oggetto dell'economia dalle persone e cose, a quella logica calcolante che regola anche la tecnica: *l'homo oeconomicus* si esprime in ogni forma di comportamento.

La socializzazione della biopolitica, quando giunge a privarsi totalmente della violenza, mette in atto la bioeconomia. L'economia fa presa sui corpi, sulle vite, sulle condotte nella forma della loro gestione mercantile, commerciale, e induce una domanda di potenziamento, trasformazione e cura, la cui soddisfazione avviene pagando⁶⁵.

La bioeconomia, nella quale «non ci sono mediazioni diverse dal *nomos* economico, immanente alla vita»,⁶⁶ è il corpo stesso. Il corpo vivente è soggetto e oggetto del mercato, aperto alla trasformazione, al potenziamento, al miglioramento, è la frontiera materiale del nostro tempo.⁶⁷ Tecnologia e medicina possono far sì che la vita sia più lunga, il corpo più giovane e più sano, ampliando in questo modo il settore dei consumi, delle influenze e delle esigenze da soddisfare, tutto quello che il corpo (ma non solo) può essere, si può comprare. La bioeconomia non è altro che il compimento della biopolitica, la sua socializzazione, è condivisione e partecipazione dei corpi viventi. La medicina è l'area di socializzazione della bioeconomia, alla base della quale c'è una crescente domanda di vita, del suo prolungamento, desiderio di benessere per sé e per i propri cari⁶⁸. Tutto questo è ovviamente stimolato dal potere economico, la scienza è finanziata da chi può trarne profitto ed è un settore in continua crescita. La biopolitica selezionerà gli individui per cui vale la pena investire e quelli per cui le cure sarebbero troppo dispendiose e che quindi verranno lasciati morire. È compito della politica calcolare ciò che è conveniente e definire le norme della salute e della vita. Possiamo paragonare il mercato a un flusso d'acqua in

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 112.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ivi*, p. 113.

⁶⁸ *Ivi*, p. 115.

cui la liquidità del capitale scorre senza avere una forma definita⁶⁹. Così come era concepito dalla teoria marginalista, il consumo pare essere la chiave della trasformazione e della confusione delle categorie economiche: è l'aspetto trainante dell'economia.⁷⁰

Le strutture produttive inseguono il consumo (e quindi la vita con le sue leggi interne), modificando il concetto di lavoro e la sua organizzazione⁷¹. Il modo di produrre e il prodotto stesso cambiano, si potenzia il settore terziario (offerta di servizi e beni immateriali), si va in direzione di una tecnologia avanzata e si valorizzano le attività comunicative e creative. Emerge la figura del lavoratore autonomo che rompe la contrapposizione tra dipendente e collaboratore e tempo libero/tempo di lavoro⁷².

La figura del lavoratore diventa maggiormente flessibile, seguendo i movimenti del mercato, i saperi e le tecniche (correlative) fanno perno sulla modularità degli schemi, sui flussi informativi, sulle funzioni comunicative e i compensi sono flessibili e individualizzati⁷³. Un panorama in cui il lavoro si chiama *capitale umano*; l'uomo stesso diventa capitale umano perché siamo il posto che occupiamo all'interno del sistema economico, perché la nostre vite sono economiche, abbiamo il potere di essere attivi e redditivi e contribuiamo a portare sul mercato innovazione e creazione che contrastano la crisi⁷⁴.

La nuova organizzazione del lavoro è degiuridicizzata e bioeconomica, lo status di lavoratore che lo identifica in un ruolo preciso è scomparso, non c'è più la separazione tra vita e lavoro. Nel lavoro *professionalizzato* vige un rapporto di identificazione con il proprio corpo-*vivo*-che-lavora, e non può essere altrimenti in quanto l'organizzazione della produzione è rivolta al consumatore e alle sue mutevoli richieste e desideri, il coinvolgimento attivo, responsabile, creativo diventa pertanto necessario. L'innovazione e la creatività possono salvare il sistema dalla stagnazione e al lavoratore viene chiesto di cooperare e di integrarsi attraverso azioni creative con le tecniche, le macchine (sistemi

⁶⁹ Ivi, p. 118.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ A. Touraine, *La società post-industriale*, tr. it., il Mulino, Bologna 1970.

⁷² L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 126

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

biotecnici), al fine di essere rapidi nelle risposte e razionali nei costi. Mai come oggi il ruolo adattivo, innovativo e flessibile dell'uomo è così fondamentale⁷⁵.

La bioeconomia è la socializzazione estrema dei poteri che governano la vita, tale che si accede al condizionamento (reciproco e universale) e alle relazioni asimmetriche di potere attraverso lo scambio economico, che scoglie il legame di gratitudine e lo squilibrio della dipendenza e del debito (salda il debito), grazie ad un *do ut des* privo di coinvolgimenti. Non è esclusa da tutto ciò neppure la povertà; il Welfare, andato progressivamente in crisi, ci mostra dei veri e propri «circoli viziosi di povertà e dequalificazione sociale»⁷⁶ che escono dal controllo biopolitico. Il capitalismo è esplosivo ed è includente/escludente secondo la logica connessione di vita e morte. Sui corpi degli emarginati manifesta tutta la sua vulnerabilità economica.⁷⁷ La povertà diventa ingovernabile, non è più gestita dal governo delle popolazioni e scivola fuori da quello politico ed economico, la vita dei poveri è «scarto, residuo, rifiuto di un processo produttivo»⁷⁸, se alla vita si dà un prezzo, rimangono fuori (dallo scambio che salda il debito) quelle vite non richieste da nessuno, che non interessano. La povertà/marginalità è caratterizzata dal suo appartenere di diritto a una categoria protetta giuridicamente e contemporaneamente dal suo essere esclusi dalle decisioni e dal godimento delle risorse, dalle garanzie riservate alla maggioranza delle persone ed esclusi dai processi del sistema sociale. Nel mondo degli esclusi e dei poveri c'è chi agisce volontariamente, ma senza guadagno o utile futuro, attraverso un lavoro disutile, fatto per altri, ed è questo un lavoro non di saldo, ma di eccedenza, eccedenza di senso, di affetti, di tempo, di soggettività coinvolta⁷⁹.

È la biopolitica a far fronte a questo assistenzialismo (che crea dipendenza e passività) economicamente svantaggioso. La biopolitica «non vede la in-azione, l'in-operosità, ma vede un soggetto vivente, desiderante che non regge la mancanza-essere, il desiderio dell'Altro e lo satura con il gesto, con l'atto caritativo e l'esaltazione della gratitudine, un

⁷⁵ C. Hickman, M.Silva, *L'organizzazione eccellente. Come creare il successo organizzativo attraverso la gestione di strategia cultura e leadership*, tr. it., Sperling & Kupfer, Milano 1986.

⁷⁶ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 141.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ A. Tucci, *Individualità e politica. Le contraddizioni della teoria politica identitaria in epoca tardo moderna*, Esi, Napoli 2002.

⁷⁹ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 143

soggetto che vuole e opera»⁸⁰. Aiutare i poveri è in-economico; si includono escludendoli, vengono declassati, inclusi, ma ai margini; secondo Foucault, poveri si diventa quando si viene classificati tali e soccorsi⁸¹. Bisogni, desideri, appagamento, mancanza, pienezza, inizio, fine, tutto appartiene a quella che chiamiamo vita, un orizzonte che nasce e muore⁸²; l'economia lo conosce, vi sta all'interno e vi si muove attraverso regole, forme e *nomoi* che lo strutturano. L'economia e il mercato sono dopo la vita, risultato dei legami di potere assunti da queste modalità di organizzazione⁸³. Il regime di sapere/potere sembra volerci dimostrare che i flussi di potere si compenseranno (senza o con un minimo di politica), tutti i desideri saranno soddisfatti e a un costo adeguato, in un gioco che si chiude sempre in pari (se qualcuno perde, un altro guadagna).

Per fare politica è necessario riconoscere la socializzazione e la diffusione dei poteri e quindi essere in grado di individuare nuovi attori politici, gruppi, associazioni, individui, che rivendicano la propria influenza sulle razionalità biopolitiche (che a loro volta governano le scelte riguardanti le vite degli stessi).

Sapere, potere, biopolitica

Il sapere medico, attraverso cui vengono fatte diagnosi e cure in una dimensione istituzionale, procede per classificazioni e oggettivazioni del malato fisico e psichico. Ed è in questo ambito che emerge la base normativa/normalizzante della relazione di potere, ed è qui che Foucault sonda la potenza produttiva, positivizzante del potere sulla vita. Medicina, clinica, psichiatria hanno una funzione di organizzazione sociale, fornendo, oltre che tecniche di controllo della popolazione di fronte ad emergenze e piaghe sociali, anche strumenti di classificazione statistica di gruppi e popolazioni a rischio. La natura tecnica e indiscussa dei saperi consente che tali discorsi abbiano il potere di modificare le condotte quotidiane, le abitudini rischiose, rendendo accettabili intromissioni in ambiti

⁸⁰ L. Alici (a cura di) *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004.

⁸¹ G. Simmel, *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, Ed. Comunità, Milano 1989, p. 413.

⁸² L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 149.

⁸³ *Ibid.*

privati come il corpo, la vita sessuale e riproduttiva. Le lotte politiche del XIX secolo si annodano intorno alla questione sociale, sotto il segno della vita: «Quel che si rivendica e serve da obiettivo è la vita, intesa come bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo»⁸⁴. I discorsi sulla vita sono funzionali alle forze che se ne appropriano per lottare, per metabolizzare e giustificare, non avendo una natura né vera né falsa⁸⁵. I discorsi non sono sottomessi al potere, possono essere infatti strumento ed effetto di potere e al tempo stesso un suo ostacolo e intoppo, ciò che lo rafforza e lo mina. Il discorso trasmette e produce potere. Il potere è onnipresente perché si produce continuamente e ovunque, gli individui sono nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo⁸⁶; sono l'effetto del potere e sono gli elementi di raccordo, attraverso i quali il potere transita. È un rapporto instabile, che cresce e si modifica.

Foucault esplicita il cambiamento del criterio che definisce, normativamente, la politicità dell'uomo. «La politica diventa la lotta per la definizione della natura – biologica, vivente – dell'uomo, che assume una funzione normativa, selettiva per includere ed escludere ciò che è degno o meno di vita»⁸⁷. Foucault ripercorre la storia del XIX sec. nell'ottica della statalizzazione del biologico che radicalizza la trasformazione del diritto e della politica sovrana «nel potere di lasciar vivere e morire»⁸⁸. Lo snodo che rovescia i diritti biopolitici di assicurazione e di incremento è il razzismo, che: «permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro, una relazione di tipo biologico»⁸⁹, la morte dell'altro (di razza, inferiore, anormale o degenerato) renderà la vita degli altri più sana e più pura⁹⁰. L'economia si candida a essere il punto di congiunzione tra l'aspetto tanatologico e quello protettivo (nella logica biopolitica), in una logica strategica di ottimizzazione di costi e profitti, «la morte degli altri equivale al rafforzamento biologico di se stessi»⁹¹.

⁸⁴ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 82.

⁸⁵ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 41.

⁸⁶ M. Foucault, *Volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 82-83.

⁸⁷ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit. p. 43.

⁸⁸ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 207.

⁸⁹ Ivi, p. 221.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Ivi, p. 223.

Bazzicalupo cita due saggi di Sloterdijk (*La domesticazione dell'essere* e *Regole per il parco umano*), che nel discorso biopotere-biopolitica risultano molto interessanti. Il filosofo tedesco percorre il processo di de-animalizzazione dell'animale, che ha condotto alla comparsa dell'uomo. Mentre l'animale si muove e vive nel suo ambiente, l'uomo se ne distanzia e «irrompe nella sua dimensione ontologica priva di gabbia» (il mondo)⁹². Sloterdijk considera l'uomo un prodotto di meccanismi antropogenici e pre-umani e non-umani⁹³. La domesticazione dell'essere umano è per Sloterdijk il grande impensato della storia, ciò che decostruisce il dispositivo dell'umanesimo come dispositivo immunitario di separazione dell'uomo dalla natura. Se si pensasse la genesi della natura in modo rovesciato, cioè a partire dalla tecnica, il concetto di natura umana si dissolverebbe. E qui nasce il dibattito con Jürgen Habermas⁹⁴, nel pensiero del quale esiste la necessità etica di sottoporre le biotecnologie al giudizio dell'autonomia della ragione umana⁹⁵. La bioetica, per Habermas, è un insieme di iscrizioni e interdizioni che tutela la differenza del soggetto 'umano'; è una concezione, questa, che ha alla base la dignità dell'uomo, innata e definitiva e che intacca la prospettiva (antropogenetica) di produzione dell'umano, ossia di un uomo prodotto tecnicamente⁹⁶. Ai margini dell'ultima riflessione, non possiamo non tornare, ancora una volta, a Esposito, il quale ha una sua interrogazione sulla questione e la fa su due livelli; il primo è quello del «meccanismo della politica moderna che porta a implicare la vita umana in quanto tale»⁹⁷ e, al quesito, egli risponde sottolineando l'intreccio di comunità e immunità, intreccio che dà ragione dell'ambivalenza persistente⁹⁸, ovvero la protezione della vita che si rovescia in dispositivi mortali e tanatopolitici⁹⁹. Il secondo livello è l'analisi di *bios*. Per Esposito è necessario fare un'analisi de-costruttiva

⁹² P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, tr. it., Bompiani, Milano 2004, p. 128.

⁹³ Ivi, p. 122.

⁹⁴ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.

⁹⁵ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p.107.

⁹⁶ Ivi, p.108.

⁹⁷ Ivi, p. 111.

⁹⁸ Ivi, p. 112.

⁹⁹ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

della vita soggiogata, al fine di comprendere se la risposta deve venire «dall'accesso ontologico alla via stessa o dal movimento interno ai dispositivi che la definiscono»¹⁰⁰.

L'immunizzazione biopolitica: sovranità, proprietà, libertà

Riflessioni contemporanee hanno individuato, nell'immunità, una chiave per entrare dentro la società moderna. Esposito fa dell'immunità un paradigma per penetrare nella logica politica del moderno.¹⁰¹ L'immunizzazione viene a salvaguardia della vita, sterilizzando la vita di ognuno dalla comunità. Fanno parte della 'immunità' i dispositivi della rappresentazione, della costruzione politica, della soggettivazione giuridica; l'immunità è l'esonero, la dispensa dalla legge della donazione reciproca¹⁰². Esposito pone attenzione sui tratti immunitari che sono in crescita nella sovranità moderna e le crisi immunitarie che ne conseguono. La questione è comprendere il motivo per cui la biopolitica rischia sempre il rovesciamento in tanatopolitica (vedi nazismo); per il filosofo italiano, la chiave è nel legame tra sovranità e biopolitica e nel loro intreccio segreto.

Nel lessico biopolitico il 'corpo' acquisisce, con Friedrich Nietzsche, un ruolo primario; il corpo è pensato come effetto instabile del conflitto delle forze che lo costituiscono¹⁰³. Tale prospettiva ha avuto influenza anche su Foucault. Esposito ne trarrà spunto per elaborare l'idea, secondo la quale è stato il nazismo il paradigma della biopolitica. L'attitudine terapeutica del regime verso la salute del popolo (tedesco) ha indotto la decisione mortifera a spese di quelli considerati agenti patogeni nella nazione. Il regime nazista e il suo essere biomedico stimolavano l'asportazione 'chirurgica'¹⁰⁴ dell'infezione giudea, palesando il suo parossismo, «la protezione della vita e la sua negazione»¹⁰⁵. Esposito suggerisce il 'rovesciamento dall'interno' delle pratiche sulla vita, al fine di indagare se

¹⁰⁰ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p.112.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ivi*, p. 113.

¹⁰³ *Ivi*, p. 115.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 116.

¹⁰⁵ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 122.

esse stesse nascondano una potenza della vita di autorigenerarsi.¹⁰⁶ Dobbiamo ripercorrere la logica immunitaria della vita, corpo e nascita, e riattivarne l'apertura comunitaria (e bloccandone l'autonegazione, l'uso che ne fa il potere)¹⁰⁷. La premessa del discorso concettuale della biopolitica è la definizione della vita e della natura umana come perno dei dispositivi di protezione e governo della biopolitica. L'innovazione della biopolitica contemporanea è la valorizzazione e valutazione accordata alla vita¹⁰⁸. Esposito trova proprio nel paradigma di immunizzazione la chiave interpretativa che sembra sfuggire a Foucault. Quella di immunità è una categoria che designa «una condizione di refrattarietà, naturale o indotta, nei confronti di una data malattia da parte di un organismo vivente». Nel linguaggio giuridico, il suo significato attiene invece a «un'esenzione, temporanea o definitiva, di un soggetto rispetto a determinati obblighi»¹⁰⁹. Con l'immunità, vita e potere entrano in relazione e il potere diventa potere di conservazione della vita.

Utilizzando il concetto di immunità nel discorso biopolitico, potere e vita, anziché porsi in opposizione (o il potere nega la vita, o la incrementa) trovano una loro articolazione interna: il potere non agisce più all'esterno sulla vita, assoggettandola a sé, ma è la vita che si conserva attraverso il potere. Intesa così, l'immunizzazione è «una protezione negativa della vita»¹¹⁰.

Chiarisce Esposito: «Come la pratica medica della vaccinazione nei confronti del corpo individuale, anche l'immunizzazione del corpo politico funziona immettendo al suo interno un frammento della stessa sostanza patogena dalla quale vuole proteggerlo e che, dunque, ne blocca e contraddice lo sviluppo naturale»¹¹¹. Abbiamo a che fare, allora, con dispositivi del sapere e del potere che svolgono un ruolo di contenimento protettivo nei confronti di una potenza vitale portata a espandersi in modo illimitato. Il negativo (la negazione di ordine, norma, valore) diviene pertanto l'impulso produttivo della storia umana. Senza l'irrompere del negativo, la vita dell'individuo e della specie si

¹⁰⁶ Ivi, p. 171.

¹⁰⁷ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 116.

¹⁰⁸ Ivi, p. 118.

¹⁰⁹ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 41.

¹¹⁰ Ivi, p. 42.

¹¹¹ *Ibid.*

atrofizzerebbe, non trovando energie e condizioni necessarie al suo sviluppo. Esposito fa notare che lo stesso Émile Durkheim aveva esplicitato il concetto, parlando di 'funzionalità' di alcuni fenomeni negativi – come il crimine – all'interno della società. Similmente, Norbert Elias aveva teorizzato un negativo (il conflitto) neutralizzato e internalizzato nei singoli individui e Sigmund Freud, nell'antinomia tra Io ed Es, aveva di fatto ipotizzato una dialettica immunitaria. Parimenti, lo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons e il neo-funzionalismo di Niklas Luhmann, pur muovendosi su prospettive diverse, concordano sul fatto che l'ordine è sempre il risultato di un conflitto conservato e dominato. Di più: Luhmann scrive espressamente che, a partire dal XVIII secolo, i sistemi sociali hanno variamente impiegato tecniche atte a realizzare l'immunologia sociale.

L'immunità è antitetica alla comunità. La seconda, infatti, è una relazione tra membri di uno stesso sistema che istituisce una forma di solidarietà basata sul vincolo dell'obbligo reciproco, mentre la prima è la condizione di dispensa da tale obbligo e di difesa nei confronti dei suoi effetti espropriativi. Per dirla con Esposito, «l'*immunitas*, proteggendo colui che ne è portatore dal contatto rischio con coloro che ne sono privi, ripristina i confini del 'proprio' messi a repentaglio nel 'comune'»¹¹². L'*immunitas* è quindi il rovescio della *communitas* e si traduce nel non avere nulla in comune, ma questa implicazione negativa col suo contrario indica che il concetto di immunizzazione presuppone ciò che nega, essendo 'internamente abitato' dal proprio opposto. Se la *communitas* è il contrario dell'*immunitas*, potremmo dire – con Esposito – che essa ne costituisce pur sempre l'oggetto e il motore. La connessione strutturale tra modernità e immunizzazione permette, allo stesso, di operare un'altra riflessione che, come la precedente, va per così dire a integrare la filosofia biopolitica foucaultiana. La genesi della biopolitica, infatti, per Esposito non è né moderna né postmoderna, ma antica. Nell'antichità classica, il potere è penetrato a fondo nella vita biologica, essendo il corpo degli schiavi totalmente disponibile

¹¹² Ivi, p. 47.

ai padroni, così come quello dei figli totalmente in balia a quello dei padri (in merito a ciò osserveremo più avanti la riflessione di Agamben).

Il filosofo che più degli altri ha messo a fuoco questa originaria biopolitica classica è stato Platone, nella descrizione delle pratiche eugenetiche nei confronti dei bambini fragili o in quella dell'imposizione, da parte dello stato, a congiungersi carnalmente solo con individui 'sani'. Fin dalla notte dei tempi, pertanto, la politica si è preoccupata di difendere la vita, ma solo nell'epoca della modernità tale preoccupazione si è fatta più stretta. Forse è opportuno affermare, con Esposito, che non è stata la modernità a porre la questione dell'autoconservazione della vita, ma la vita a 'inventare' la modernità come apparato storico-categoriale in grado di risolverla e ciò considerando che «perché la vita possa conservarsi, e anche svilupparsi, deve venire ordinata da procedure artificiali in grado di sottrarla ai suoi rischi naturali»¹¹³. Se la modernità è l'epoca della rappresentazione del soggetto, che si autopone all'oggetto, la categoria dell'immunizzazione è ciò che rende comprensibile tale assunto.

La sovranità è l'espressione più acuta della modernità. Il rapporto tra sovranità e biopolitica è stato espresso da Thomas Hobbes. Il filosofo britannico, nella sua filosofia sociale, descrive l'uomo essenzialmente come corpo (dunque dominato da affetti e pulsioni). In Hobbes, contrariamente alla tradizione aristotelica, la semantica del *bios* è estranea alla descrizione dell'individuo, la cui vita ci sembra irrimediabilmente *zoé*. Hobbes ci parla di una vita destinata ad autodistruggersi nella guerra di tutti contro tutti, se non imbrigliata da un ordine che la fa uscire da sé. Solo negandosi, la vita può quindi affermare se stessa come volontà, per cui lo stato politico non è la prosecuzione di quello naturale, ma il suo rovescio negativo. Quando la vita afferma la propria centralità, la politica ha il compito di salvarla. Il dispositivo immunitario che protegge la vita è la sovranità. L'immunizzazione sovrana è una *trascendenza immanente* situata fuori dal controllo di coloro che l'hanno istituita, è il *non* essere in comune degli individui o, che è lo stesso, la forma politica della loro desocializzazione.

¹¹³ Ivi, p. 53.

Ribadiamo: Hobbes teme la deflagrazione della guerra di tutti contro tutti e, preventivamente, la neutralizza. Il conflitto neutralizzato non è del tutto eliminato, ma incorporato nell'organismo immunizzato a mo' di antigene necessario alla formazione continua di anticorpi. Con l'ingresso nella società civile, i sudditi depongono i loro diritti naturali. Il sovrano è l'unico che li conserva. Egli è depositario del diritto di vita e di morte, questa è la sua prerogativa che non si può discutere, essendo stata concessa da quegli stessi soggetti che la subiscono. Si tratta dell'eccezione (anche su questo concetto analizzeremo in seguito le acute riflessioni di Agamben), su cui si regge la macchina della mediazione immunitaria.

Pure l'idea della proprietà è associata alla logica dell'immunità. Secondo John Locke, il diritto di proprietà è la preconditione fattuale della permanenza in vita, anche se la vita risulta essere, nei confronti della proprietà, contemporaneamente interna ed esterna, essendo sia parte, sia tutto del soggetto. Vita e proprietà sono quindi in reciproca relazione: ognuno detiene la proprietà della sua persona e il corpo è il luogo primo della proprietà. Se il mondo ci è dato da Dio in comune, il corpo appartiene solamente all'individuo che ne è costituito e lo possiede in forma originaria, prima di ogni altra appropriazione¹¹⁴. Un mondo dato in comune può condurre all'indifferenziazione illimitata: l'identità personale di ciascuno, frutto del rapporto di ognuno con il proprio corpo, neutralizza tale evenienza. Locke ci offre la seguente affermazione: «Se la cosa appropriata dipende dal soggetto che la possiede al punto di fare tutt'uno con il suo stesso corpo, a sua volta il proprietario è reso tale solo dalla cosa che gli appartiene – e dunque egli stesso è dipendente da essa (...) Senza soggetto appropriante, niente cosa appropriata»¹¹⁵. E, più oltre, afferma: «Allorché la proprietà privata s'incorpora nell'uomo stesso e questi è riconosciuto come la sua essenza ciò è, piuttosto, soltanto la conseguente effettuazione del rinnegamento dell'uomo, dacché l'uomo non sta più in una tensione

¹¹⁴ Ivi, p. 64.

¹¹⁵ Ivi, p. 66.

esterna verso l'esistenza esteriore della proprietà privata, bensì è diventato esso stesso questo essere teso della proprietà privata»¹¹⁶.

La categoria della libertà costituisce per Esposito il terzo involucro immunitario. Etimologicamente, libertà significa crescita, fioritura. Se inizialmente libero era solo colui che 'non era' schiavo, la connotazione positiva finiva pur sempre per prevalere su quella negativa nell'affermare il concetto di libertà. Nel mondo moderno, questo non vale più, se si pensa che il termine libertà, per acquisire significato, deve associarsi alla preposizione 'da' (libertà negativa) piuttosto che a quella 'di' (libertà positiva), chiara testimonianza di pensare affermativamente il concetto. Allora, nota Esposito, nel momento in cui la libertà cessa di essere un modo di essere e diventa un diritto ad avere qualcosa di proprio, l'eccezione privativa che la connota è conseguenza del presupposto immunitario: a essere determinate è ciò che protegge l'individuo. La nuova parola chiave associata alla libertà è sicurezza, non più privilegio. Mentre le libertà antiche erano discrezionalmente conferite a una serie di ceti particolari, quella moderna si estrinseca nel diritto del suddito a essere difeso dagli arbitri che ne insidiano la vita. Il passaggio fondamentale si attua con Machiavelli e Hobbes. Il primo ritiene che la più parte dei soggetti desidera la libertà solo per sentirsi sicuro; il secondo, ancor più radicalmente, fa propria l'idea che solo perdendosi, la libertà si conserva, essendo essa il risultato negativo delle forze che designano lo stato di necessità. La libertà, per Hobbes, consiste nell'«assenza di tutti gli impedimenti dell'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente»¹¹⁷. In Locke, il nodo immunitario è ancora più evidente: essendo indispensabile alla sicurezza fisica di chi la detiene, la libertà si configura come inalienabile e consiste nella difesa dall'ingerenza dalle pretese altrui. Jeremy Bentham è ancora più chiaro; la libertà è sicurezza nei confronti dei potenziali attacchi all'integrità dell'individuo portati da malfattori e governo. L'esigenza assicurativa, pertanto, lega la libertà da ciò che la nega al suo esterno, diventando presupposto dell'insieme di leggi che, pur non producendo la libertà, ne costituisce il rovescio necessario (la sicurezza).

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Ivi, p. 72.

Per riassumere: proprietà, sovranità, libertà, sono tutti dei dispositivi biopolitici moderni volti a immunizzare la comunità attraverso l'invenzione della figura a lei più antitetica: l'individuo. Ciò che infatti sta al cuore delle categorie politiche moderne, da Hobbes a Locke, è l'imperativo della sicurezza e della protezione della vita individuale. Anche Foucault, del resto, aveva denunciato la contraddizione insita nel liberalismo, nel suo delineare l'organizzazione delle condizioni che rendono possibile la libertà, piuttosto che enunciare semplicemente la stessa. Ne risulta che la libertà non si determina se non contraddicendola, aporia che Arendt tenta di ricondurre all'interno del discorso biopolitico e che Tocqueville, ne *La democrazia in America*, commenta implicitamente in termini di deriva immunitaria, caratterizzante la politica moderna. Se l'individuo democratico «finisce per mettersi nelle mani del primo padrone che capita»¹¹⁸, il gregge è ormai pronto a riconoscere il suo pastore. È la biopolitica che trapassa nella tanatopolica, ma questo è un pensiero che Tocqueville, in quei tempi, non poteva comunque elaborare in modo compiuto.

Biopotere e biopotenza

Nietzsche, per Esposito, è l'autore che, al crepuscolo della modernità, denuncia la crisi delle teorie politiche e schiude un nuovo orizzonte di senso. Egli porta il lessico immunitario verso la sua piena maturazione, evidenziandone altresì il potere negativo. È possibile interpretare il pensiero di Nietzsche nell'ottica biopolitica soprattutto perché, come afferma Karl Löwith, la prospettiva politica si pone al centro della sua riflessione. Denunciando la normatività razionale insita nel moderno, Nietzsche di fatto contesta il concetto di libertà, destituendola dell'originaria assolutezza e riconducendola all'aporia costituiva che la rovescia nel suo contrario. La forma del potere politico non è, per Nietzsche, il risultato della volontà combinata dei singoli soggetti, che si esercita nel

¹¹⁸ Ivi, p. 77.

momento del contratto. Lo stato, vale a dire il più elaborato costruito giuridico e politico dell'epoca moderna, è agli occhi di Nietzsche una sorta di belva che pianta gli artigli su una popolazione informe ed errabonda, ossia tutto ciò che c'è di più lontano dall'originaria ipotesi del patto fondante. Parlare di pace, in una società politica in cui le leggi servono esclusivamente a legittimare il dominio dei pochi sui molti, suona a Nietzsche falso e inefficace. L'elemento vitale è il riferimento primario della sua filosofia, ossia la vita come l'unica rappresentazione possibile dell'essere. Il carattere costitutivo della vita è la politica, se per politica si intende la modalità originaria in cui l'essere vive (e non una mediazione neutralizzante di carattere immunitario, come la intende la modernità). La dimensione politica del *bios* è dunque, per Nietzsche, la potenza che, fin dall'inizio, informa la vita in tutta la sua intensità, dal momento che la vita non conosce altra diversità che il suo infinito potenziamento. La vita è un immediato che si impone, a cui le istituzioni moderne (partiti, parlamenti, stati) non riescono a rapportarsi. La grande politica, allora, è quella che «afferma la fisiologia sopra tutti gli altri problemi e vuole allevare l'umanità come un tutto, misurando il rango delle razze, dei popoli, degli individui secondo la garanzia di vita che porta in sé. Essa mette fine inesorabilmente a tutto quanto è degenerato e parassitario»¹¹⁹.

Parlando di 'degenerazione', Nietzsche si inserisce all'interno di un discorso naturalistico, iniziato da Charles Darwin, che presuppone la specie umana non come una cosa data per sempre, ma come il risultato di una serie di forze, frutto di un processo di selezione, che la plasma e rimodella continuamente. Di qui l'interesse che Nietzsche attribuisce al corpo, non più il semplice ricettacolo della ragione, ma l'unica espressione importante dell'individuo. La relazione tra stato e corpo, che la tradizione accostava solo in modo analogico, diventa in Nietzsche una realtà effettuale. C'è stato finora – è sempre Nietzsche che parla – un colossale processo di *fraintendimento* del corpo, essendo lo stesso il risultato, sempre provvisorio, del conflitto delle forze di cui è costituito. Nietzsche è quindi il filosofo che anticipa ciò che successivamente metterà al centro Foucault: il corpo

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postum 1887-1888*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. III, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p. 408.

è l'elemento cruciale, è la genesi terminale delle dinamiche sociopolitiche, è il ruolo fondativo della lotta e la resistenza come contrappunto necessario al dispiegamento del potere. Le forze che attanagliano la realtà scatenano un conflitto che non raggiunge mai il suo esito definitivo, perché, da soccombenti, conservano pur sempre un potenziale energetico in grado di rovesciare quelle dominanti. Lo scontro tra queste due forze contrapposte determina lo stato di 'salute' del corpo, che è tanto più in equilibrio quanto più si protegge da quelle forze potenzialmente distruttive. L'immunizzazione assume così un ruolo salvifico, preservando la vita da ogni ingerenza parassitaria e distruttiva. Ma la vita non è solo vigilanza dall'azione patogena di elementi destabilizzanti, bensì volontà di espressione, potenza. Ciò che vive vuole continuamente sfogare la propria forza. L'istinto basilare della vita è dunque l'espansione di potenza. La vita è questa tendenza al superamento per essere sempre pienamente se stessa: «Io sono il continuo, necessario superamento di me stesso», così si esprime Zarathustra¹²⁰.

Ma se la vita consiste in questo continuo spingersi fuori di sé, vuol dire che deve alterarsi per realizzarsi, esteriorizzarsi, contrassegnarsi per il suo 'non'. E, si badi, tutto ciò non la preserva dal suo rischio di cadere nell'abisso. Il processo di immunizzazione, che dovrebbe impedire tale caduta, interessa tutta la civiltà occidentale. Rispetto ad altri autori, Nietzsche è quello che più chiaramente riconduce il paradigma immunitario alla sua originaria matrice biologica. Il sapere, così come il potere, si presenta in tal modo in un ruolo anestetico, profilattico. L'uomo, grazie al sapere, ha saputo nel corso dei secoli costruire grandi involucri immunitari destinati a proteggere la specie umana dal potenziale implosivo implicito nel suo istinto di affermazione incondizionata. Lo stesso stato è uno di questi involucri. Il problema è che esso, come ogni sistema di verità, se è necessario a proteggere gli individui dall'assalto di tutto ciò che è nocività e menzogna, è pur sempre un apparato coercitivo, in quanto crea nuovi e più opprimenti blocchi semantici destinati a ostruire il flusso energetico dell'esistenza. I processi immunitari, allora, garantiscono stabilità e durata all'organismo, ma ne inibiscono lo sviluppo

¹²⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. I, p. 139.

innovativo. Insomma, dice Nietzsche, per evitare un male potenziale, l'immunizzazione ne produce uno attuale, imbrigliando la vita che reagisce con un naturale 'risentimento', ove con questo termine dobbiamo intendere «tutte le forme di resistenza, o vendetta, contrapposte alle forze originariamente affermative della vita»¹²¹. Scrive Esposito, commentando il pensiero del filosofo tedesco: «Come ogni procedura di immunizzazione medica, essa [la forza del processo di civilizzazione] immette nel corpo sociale un nucleo antigenico destinato ad attivare gli anticorpi protettivi ma, così facendo, infetta preventivamente l'organismo indebolendo le sue forze primigenie»¹²². Forze e debolezze si avviluppano così a vicenda, tanto che uno stesso elemento può essere considerato forza per qualcuno e debolezza per qualcun altro. Nietzsche cita a tal proposito il cristianesimo, l'arte, la musica, tutti elementi che possono essere all'un tempo sia 'estetici' che 'anestetici'. Stesso discorso vale per tutte le organizzazioni giuridico- politiche, a partire dallo stato. Tutto il processo di civilizzazione è caratterizzato da insormontabili aporie, per cui ogni fenomeno può essere analizzato in modo ambivalente. La vita, limitandosi a sopravvivere, si indebolisce, degenera. I deboli, pertanto, tendono a ripararsi dalle insidie, vittime della paura, adottando un atteggiamento passivo nei confronti dell'esistenza, mentre i forti mettono la propria vita continuamente in gioco, come nel caso della guerra. La volontà di potenza si sostituisce così alla lotta per la sopravvivenza, quale nuovo orizzonte di riferimento ontogenetico e filogenetico.

I puri, tuttavia, possono essere sempre contagiati dagli impuri. Quando ciò accade, la civiltà marcia compatta verso la decadenza (degenerazione). La decadenza non si può combattere: «Essa è assolutamente necessaria e propria di ogni tempo e di ogni popolo, ma ciò che con tutte le forze si deve combattere è il contagio delle parti sane dell'organismo»¹²³. Un eccesso di protezione allontana il contagio. Per far ciò, scrive Nietzsche, la separazione tra le parti sane e quelle malate deve essere definita. L'immunizzazione celebra così il suo trionfo. E poco male se ciò richiede il sacrificio di esseri umani (né più e né meno che meri esseri parassitari). Quest'aspetto della filosofia

¹²¹ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 95.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ivi*, p. 100.

nicciana è strettamente biopolitico: per poter essere elevata nella sua sostanza biologica, la vita deve discriminare se stessa, nel senso che la vita degli uni si può affermare solo a scapito di quella degli altri. Se, quindi, da una parte Nietzsche sembra radicare l'anima (un costrutto metafisico) alle sue radici biologiche, dall'altra cerca di risolvere il processo di degenerazione del corpo attraverso una rigenerazione artificiale che lo riporti alla sua essenza originaria, facendosi in tal modo artefice del discorso immunitario. Il rischio biologico dell'infezione diventa un rischio politico, che esige una risposta biopolitica. Nietzsche non ha dubbi al riguardo quando afferma che «il malato è un parassita della società» e che il medico deve assumersi la responsabilità di sopprimere senza riguardi una vita in degenerazione.

Che cosa si deve fare, allora, di fronte al processo di decadenza biologica? Come si è detto, alla degenerazione non ci si può opporre. Di più: Nietzsche afferma che solo accelerando ciò che deve avvenire, si potrà lasciar spazio a nuove potenze affermative. A partire da questo momento, contraddicendo in parte ciò che aveva affermato fino a quel momento, il filosofo tedesco decostruisce la macchina immunitaria che aveva edificato, facendo sì che la degenerazione arrivi al culmine, perché solo in questo modo sarà possibile affermare l'arrivo dell'oltreuomo, quell'*Übermensch* caratterizzato da un'inesauribile potenza di trasformazione: la nobilitazione avviene attraverso la degenerazione.

La tanatopolitica, altra faccia della biopolitica

Il nazismo ha portato alle estreme conseguenze la teoria biopolitica, nella convinzione che la vita si difende e si sviluppa solo allargando progressivamente il cerchio della morte. Nel nazismo, a differenza di quel che si può riscontrare nella filosofia politica moderna, non è solo il capo che detiene il potere di uccidere, distribuito in parti uguali all'interno del corpo sociale. Rispetto al paradigma biopolitico della prima modernità, il nazismo rappresenta certo una deriva, ma non un fatto inconciliabile con tale tradizione. Questo perché in ogni politica della/sulla vita è insita l'ombra di una minaccia: quella del suo

capovolgimento in tanatopolitica. L'imperativo della sicurezza può infatti arrivare a giustificare di tutto, anche l'uccisione, in nome della protezione della vita. E appunto, l'apice di questa aporia è stato raggiunto dal nazismo. Per Foucault, il nazismo è l'ideologia che porta al parossismo il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del biopotere, condividendo quindi con gli altri regimi moderni la medesima opzione biopolitica. Esposito, tuttavia, ravvisa una differenza tra il nazismo e gli altri regimi totalitari, come, ad esempio, il comunismo. La biopolitica nazista, infatti, acquista un carattere specifico poiché non nasce dall'estremizzazione, ma dalla decomposizione della modernità. Il nazismo è già una biologia realizzata perché, a differenza di qualsiasi altra filosofia politica, è in accordo con la storia naturale e la biologia dell'uomo. Nel nazismo, politica e biologia formano un tutt'uno. La politica si fa biocrazia, dal momento che la ricerca biomedica si identifica direttamente con essa. È noto, del resto, il ruolo apportato dai medici nazisti nello sterminio. È vero che simili procedure di tanatopolitica furono riscontrate anche altrove, ma in Germania il controllo medico di ogni passaggio della produzione di morte assunse un aspetto capillare. Lo slogan 'pulizia e salute', scritto all'ingresso del lager di Mathausen, costituisce testimonianza probante di quanto affermato. I medici avevano un potere molto esteso di vita e di morte nei confronti delle vittime. Essi erano depositari di una 'missione divina', che il Reich seppe ben ricompensare. Sbaglia chi, superficialmente, ritiene che i medici nazisti siano stati semplicemente dei 'macellai in camice bianco'. In realtà, all'epoca, essi si adoperarono per una campagna salutista senza precedenti a vantaggio della comunità, solo che – paradossalmente – tale missione terapeutica poteva essere eseguita solo con l'eliminazione di tutti coloro che erano considerati nocivi nei confronti della salute pubblica. Da quanto detto, il genocidio ci appare il risultato della presenza di una forte etica medica. Gli elementi nocivi, i parassiti, erano considerati nemici della Vita. Il malato era il popolo tedesco nel suo complesso, che per esser ricondotto in stato di salute doveva espellere dal suo interno tutti gli elementi patogeni. A ragione, pertanto, si può affermare che il trascendentale del nazismo non sia stata la morte, ma la vita. La categoria dell'immunizzazione, anche in questo caso, ci spiega per quale motivo il nazismo ha finito

per salvaguardare la vita incrementando la morte. La lotta a morte contro gli ebrei era propagandata come quella che opponeva il corpo e il sangue originariamente sani della nazione tedesca ai germi invasori penetrati al suo interno. Gli ebrei furono considerati parassiti nel senso letterale del termine. Hitler, fin dal suo periodo viennese, li considerava una moltitudine degradata e babelica, infida e velenosa, rappresentante il virus, lo sporco, l'impuro¹²⁴.

¹²⁴ La distinzione tra puro e impuro affonda le sue radici nella società greca. Vernant, nel suo *Mito e società nell'antica Grecia*, scrive che il precedente libro di Moulinier, sulla tematica del puro e dell'impuro nella cultura greca dalle origini al IV secolo a.C. (edito nel 1952), è interessante ma contiene alcune imprecisioni che un'analisi più attenta ha saputo mettere a fuoco. Moulinier parte dalla disamina dell'impurità in Omero e in Esiodo. Nel primo essa appare un semplice sudiciume materiale: si configura come sporcizia che abbruttisce l'uomo e che deve essere eliminata con l'acqua. Nel secondo non vi è una significativa differenza, anche se il lavaggio culturale sembra assumere un valore morale più pregnante, una prova di obbedienza alla volontà degli dei. A questo punto una prima obiezione è d'obbligo: in Omero in realtà la 'sporcizia' del sangue non si riduce a una semplice macchia materiale, ma vari frammenti chiariscono che dopo essere stato lavato e fatto scomparire con l'acqua, il corpo 'infetto' deve essere ulteriormente purificato con lo zolfo. In altri episodi omerici si parla addirittura di espulsione delle *lymata* (acque 'inquinata' con cui si è eseguito un lavaggio rituale), che vengono gettate in mare. Una seconda obiezione sorge di conseguenza: analizzando a fondo le *Opere* di Esiodo ci si accorge infatti che anche in questo caso l'impurità materiale non è definita in funzione di una preoccupazione igienica, ma in rapporto ad una concezione religiosa del mondo. Anche per i secoli successivi l'analisi di Moulinier, che pure prende in considerazione diversi tipi di impurità, non si discosta dall'interpretazione iniziale di fatto puramente materiale, scevro da qualsiasi altro valore etico o religioso. Se è evidente che nella religione ufficiale la ricerca della purezza è una costante, per Moulinier tale ricerca è un mezzo e non un fine del culto religioso stesso. Conducendo l'indagine ad altri livelli, questo saggio vuole invece dimostrare che l'impuro, nel suo rapporto con il sacro, può assumere aspetti molto diversi a seconda dei momenti, delle circostanze e dei livelli. Procediamo per gradi. Innanzi tutto, nel caso dell'impurità omicida, non sembra che la 'macchia' dell'impurità appartenga al solo colpevole, ma che al contrario attacchi tutto il luogo e scompaia con l'allontanamento dell'omicida. Secondariamente, ci sono alcuni casi di omicidio che non determinano alcuna impurità, quelli ad esempio commessi senza intenzioni malevoli, sfociati in delitto solo per *tyche*, e non per *adikia*. Ma in altri casi questi omicidi sono interpretati come impurità criminale ed esigono la piena riparazione. In realtà, sembra che anche il concetto di impurità, come gli altri fin qui esaminati, non sia sufficientemente chiaro e coerente, ma presupponga sempre diverse ambiguità. Macchia materiale ed essere invisibile, soggetto e oggetto, esterno ed interno, l'impurità esiste ogni qualvolta esprime un tormento, e rivela un'esistenza soprannaturale pur essendo inseparabile dalla realtà materiale. Nel pensiero greco quindi il puro designa il giusto e il sacro. Gli stessi dèi, sempre a seconda delle circostanze, si compiacciono della loro purezza, ma come abbiamo avuto modo di vedere anche nel capitolo precedente, essi non sono perfetti. Per quanto impossibilitati a macchiarsi di impurità, possono ugualmente rendersi colpevoli dei peccati degli uomini, inviando le impurità nel mondo umano. Gli elementi considerati ci inducono a ritenere che la teoria di Muolinier, per quanto affascinante, non possa essere accettata. Se si resta fermi alla sua definizione, non si riesce a capire che cosa significhi realmente per il greco il termine impurità: non è essa una nozione semplice che possa trovare una definizione univoca. Altri esempi: il sangue e la polvere dovrebbero essere sempre considerati sporchi, ma non è così. È sporco solo il sangue sparso sul suolo, o quello che macchia le mani dell'omicida. Non è impuro invece né il sangue che scorre dentro le vene del corpo umano, né quello che sgorga dal corpo inanimato della vittima sacrificata. Solo il sangue sparso in certe condizioni è quindi impuro, quelle particolari condizioni che designano l'omicidio e la morte, e appartengono a un dominio della realtà opposto alla vita. La lordura, il sudiciume, l'impurità, appaiono come un contatto contrario a un certo ordine del mondo, che stabilisce una comunicazione tra realtà che invece devono rimanere ben distinte: ecco perché, ad esempio, non ci si può tagliare le unghie durante i festini degli dèi, o non si possono mostrare davanti al focolare i genitali sporchi di sperma. Non è lo sperma a essere impuro in sé, ma il contatto tra esso e il focolare sacro,

Come l'ubriaco di cui riferisce Elias Canetti, ovunque Hitler vedeva mortifere masse di insetti fetidi, che dobbiamo necessariamente schiacciare, annientare uno a uno, senza peraltro sentirci in colpa, proprio perché colpiamo insetti, non persone. «Schiacciando l'insetto o qualcuno come un insetto, ci si distanzia da lui, ci si distingue e ci si differenzia dalla sua morte che ha lo stesso non-senso della sua vita: giudei o zingari o negri o extracomunitari o islamici che li si chiami di volta in volta. Noi che lo uccidiamo con disprezzo non possiamo essere uguali a lui, non possiamo aver qualcosa in comune con lui. Noi non siamo lui, che peraltro non-è, come la sua stessa morte negata ci conferma a prima vista. Dunque, noi siamo»¹²⁵.

Tutta la sfida naturale contro gli ebrei passa dunque attraverso la caratterizzazione biologico - immunitaria: perfino il gas passava attraverso le docce destinate alla disinfestazione. Nel parossismo autoimmunitario della concezione nazista, l'omicidio generalizzato è inteso come strumento di rigenerazione del popolo tedesco. La Germania si avoca così il diritto di salvare l'Occidente dalla 'malattia mortale' della degenerazione. Il degenerato, nell'ottica nazista, è colui che si trova a una certa distanza dalla norma. Citando Edwin R. Lankester, autore di un libro interamente dedicato alla degenerazione, Esposito scrive che «la degenerazione può essere definita come un graduale mutamento della struttura in cui l'organismo riesce ad adattarsi a meno variate e meno complesse condizioni di vita»¹²⁶. Il degenerato (alcolizzati, prostitute, omosessuali, obesi ecc.) assume quindi una condizione di esistenza né animale, né umana. Non stupisce che nella

simbolo della divinità verginale. Analogamente, anche la sorgente e la foce di un fiume sono realtà pericolose con cui l'uomo deve evitare il contatto: in esse non ci si bagna, e men che meno in esse si urina. Per l'uomo "il disgusto fisico di ciò che è percepito come sporco indica al tempo stesso il timore religioso di un contatto vietato". Incarnata in esseri concreti (i criminali, i cadaveri), l'impurità è tuttavia invisibile e testimonia la presenza di una potenza soprannaturale: è anch'essa una manifestazione del divino. Nella potenza di questo *daimon* (potere soprannaturale) «si trova dunque oggettivato il sistema, più o meno ampio, delle relazioni umane, sociali e cosmiche». L'impurità è inoltre in rapporto con il carattere temibile del sacro. Paradossalmente, quando è così totale da coinvolgere l'essere intero senza lasciare nulla dietro di sé, perde la caratteristica di impurità e assume i connotati del sacro. Ogni impurità può così nascondere l'altra faccia della medaglia, la sua virtù religiosa, a condizione che si trovino i mezzi per utilizzare questa potenza religiosa volgendola nel senso buono. Anche il sacro quindi non è un qualcosa di univoco, ma designa aspetti diversi: non a caso è *ieròs* il sacro utilizzabile e utilizzato, *agos* quello che domina l'uomo, *agnòs* quello puro in sé ma impuro, pericoloso, e pertanto interdetto in rapporto all'uomo. Cfr. J.P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Paletta, Einaudi, Torino 1981.

¹²⁵ R. Escobar, *Il silenzio dei persecutori*, il Mulino, Bologna 2001, p. 46.

¹²⁶ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 126.

Germania nazista fioccano provvedimenti tesi a tutelare la salute degli animali, che sanzionavano i loro maltrattamenti. La degenerazione è pericolosa perché, secondo il principio dell'ereditarietà, può riversarsi sull'intera specie. L'ereditarietà, per il nazismo, è un fatto: il processo degenerativo si diffonde attraverso la trasmissione dei caratteri ereditari. Propagandosi da un corpo all'altro, la degenerazione si diffonde per contagio, ecco perché si rendeva necessario un dispositivo immunitario atto a bloccarne la diffusione. Quest'idea, peraltro non completamente nuova (si pensi a quanto affermato da Lombroso ne *L'uomo delinquente*), non porta all'automatica conclusione che il processo di degenerazione sia totalmente negativo. Si fece strada l'idea che i processi degenerativi contenessero elementi evolutivi. Come già fu per Nietzsche, agli inizi del XX secolo alcune teorie (Esposito riporta quella di Gina Lombroso) postulavano una valorizzazione del differente, del difforme e dell'anormale in quanto 'potenze innovative e trasformative della realtà'.

Nonostante ciò, e in barba al valore narrativo di tre testi (*Lo strano caso del Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, *Il ritratto di Dorian Gray* e *Dracula*, tutti e tre richiamanti lo stato di degenerazione che attanaglia la società) l'idea di degenerazione si chiuse intorno al proprio oggetto vittimario, rigidamente separato dall'elemento 'sano'. A prevalere finì così l'eugenetica, che intendeva salvare i popoli civilizzati dal loro destino di progressiva degenerazione. L'eugenetica, attraverso un processo di selezione artificiale, si incarica di ricomporre la selezione naturale indebolita. Come sia possibile riportare in essere qualcosa di naturale attraverso un procedimento artificiale? Fedele al proposito secondo cui la salute dello stato è direttamente collegata alla salute biologica dei suoi membri, l'eugenetica si propone di favorire l'incremento dei più forti e prevenire quello dei più deboli, agendo direttamente sulla nascita. Si tratta del primo esempio su vasta scala del fenomeno noto come 'igiene razziale'. Attraverso l'eugenetica, la politica ricava il massimo di produttività dalla vita umana, riducendone al minimo i costi; essendo possibile quantificare il capitale biologico della nazione sulla qualità vitale dei suoi membri, ne deriverà la loro suddivisione in comparti di differente valore. Si passa quindi alla classificazione dei viventi in *superuomo* (l'ariano); *antiuomo* (l'ebreo); *uomo medio* (il mediterraneo); *subuomo* (lo slavo). Gli esseri

inferiori, a loro volta, appaiono anche nel catalogo botanico e zoologico, come a dire che essi non sono propriamente umani, ma umani e animali allo stesso tempo.

L'eugenetica, in ogni caso, non nacque in Germania. Agli inizi del XX secolo fu praticata per la prima volta negli Stati Uniti, ricorrendo alla sterilizzazione (la modalità più radicale di immunizzazione) nei confronti di soggetti 'diversi' (i criminali, i deboli di mente, i portatori di handicap ecc.) al fine di impedire loro di 'contagiare' la comunità. Se la sterilizzazione è la prima procedura immunitaria, l'eutanasia è quella culminante. Quando si cominciò a trattare il tema dell'eutanasia, si sostenne il diritto, da parte dello stato, di interrompere la vita in caso di malattia incurabile. Secondo Karl Binding e Alfred Hoche, i primi teorici del concetto in questione, l'eutanasia si poteva applicare a individui che erano già morti, ancorché esistenti. La semplice esistenza, di per sé, non è più indice della vita, che è tale, per i due autori, solo se coincidente con lo stato di coscienza. Nel 1939, in Germania, si cominciò ad applicare l'eutanasia nei confronti di bambini di età inferiore ai tre anni, sospettati di gravi malattie ereditarie. Nacquero centri appositamente specializzati nell'uccisione di bambini con iniezioni di veronal o dosi mortali di morfina. Qual è il momento preciso in cui la crisi sprofonda nel massacro? È difficile definire, persino tra i responsabili, il momento decisivo del passaggio all'atto. Anche l'analisi dei discorsi pubblici non si fa rivelatrice: per quanto importanti e inequivocabilmente chiari, questi discorsi non sono indicatori del fatto che la decisione sia stata presa. Potremmo dire che sono 'intenzioni' formulate pubblicamente, che però ancora non si traducono in fatti. Ci troviamo di fronte all'enigma fondamentale, che pone la strage di massa, ossia quello della sua concreta realizzazione. Ricorrere agli archivi non ci aiuta granché, dal momento che i documenti scritti in merito a precisi ordini di procedere al massacro sono molto rari, se non addirittura inesistenti. Di più: compiute le stragi, gli autori hanno cercato di occultarne tutte le prove. Continuiamo allora a non conoscere il momento preciso in cui si decise di dare il via alla 'soluzione finale'. Avvenne forse alla fine del 1942? Fu decisa perché si era sicuri della vittoria e dunque niente poteva più contrastare l'egemonia tedesca, come sostengono alcuni, oppure nell'imminenza della sconfitta, nella prospettiva di una possibile disfatta, come pensano invece altri? Gli storici Christopher Browning e

Pierre Burrin affermano che la sorte degli ebrei sovietici sia stata decisa nel 1941, ma in quale momento è stata presa l'altra decisione, quella di uccidere tutti gli ebrei d'Europa? L'analisi in merito all'istante preciso in cui sarebbe stata presa *la* decisione è molto influenzata dal valore attribuito a un *documento* (agenda di Himmler, discorso di Himmler ecc.), ma si tratta di un tipo di ricerca molto sterile e artificioso. Infatti, nota Jacques Semelin, «anziché di un'unica decisione, sarebbe meglio parlare di un *processo di decisione*, di una concatenazione di provvedimenti che, in circostanze sempre mutevoli, evolve verso una soluzione sempre più brutale»¹²⁷. Lo studio del *come* si attua un massacro può essere metodologicamente utile per arrivare a comprenderne il *perché*. Se l'esercito e la polizia sono le reti del processo di distruzione, non c'è dubbio che lo stesso, una volta iniziato, proceda poi autonomamente, servendosi della stessa popolazione, alla stessa stregua di un apparato burocratico che funziona indipendentemente dalle singole identità dei soggetti che lo compongono. Questo è vero, ma non può essere taciuta l'importanza dei 'guerriglieri ideologici', coloro che occupano i punti chiave dell'amministrazione, non limitandosi ad aspettare ordini dall'alto, ma agendo autonomamente, molto spesso proprio per ovviare alle lentezze dell'amministrazione.

In Germania, Heydrich, direttore dell'Ufficio centrale di sicurezza del Reich, reclutò alcuni di quelli che diventeranno gli organizzatori e gli esecutori dei primi genocidi, perpetrati in Urss, traducendo così in atto la specificità della concezione hitleriana della politica e della guerra. Questi uomini costituivano le *Einsatzgruppen* (gruppi di azione speciale), composte da volontari la cui missione era quella di eliminare i 'giudeo-bloscevichi'. Anche le unità dell'esercito regolare tedesco si trovarono coinvolte in questa dinamica del massacro, accanendosi sugli ebrei e sui prigionieri sovietici catturati. È lo storico Omer Bertov a descriverci come la Wehrmacht sia stata trascinata nella lotta mortale contro il nemico totale e come dei semplici soldati abbiano assimilato l'ideologia della violenza. Altri riferimenti storici ci derivano dall'analisi di Dominique Vidal. Con un decreto emesso il 18 agosto 1939, vi si legge, «Hitler richiede ai medici e alle ostetriche di

¹²⁷J. Semelin, *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi*, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2007, pp. 219-220.

effettuare un censimento 'scientifico' delle malattie genetiche ed ereditarie. In un primo momento il programma riguarda solo i bambini con meno di 3 anni. I piccoli selezionati dal censimento vengono eliminati attraverso iniezioni di morfina o di scopolamina, per somministrazione di luminal o facendoli semplicemente morire di fame. Ben presto la selezione viene estesa ai portatori di handicap adulti. Nel corso della invasione della Polonia, nel settembre del 1939, Hitler convoca nel suo quartier generale di Danzica il dottor Leonardo Conti, responsabile dei servizi sanitari civili e capo della Camera dei medici del Reich, e Hans Heinrich Lammers, ministro del Reich e capo della Cancelleria. Incarica i due uomini di approfondire la questione della selezione e dell'eliminazione dei portatori di handicap. Lammers auspica che il progetto sia accompagnato da tutte le garanzie legali e regolamentato dalla legge. Hitler affida allora la missione al capo della cancelleria del Führer Bouhler e al medico suo assistente: Karl Brandt. Ha così inizio il 'programma di eutanasia' battezzato Aktion T4. L'amministrazione è sotto il diretto controllo della Cancelleria del Führer. I principali responsabili sono: Philip Bouhler, capo della Cancelleria e generale di divisione delle SS, designato responsabile generale dell'azione T4; Karl Brandt, professore di medicina, medico personale di Hitler, generale di divisione delle SS, Alto commissario del Reich per la Sanità e membro del Consiglio di ricerca del Reich, designato responsabile in carica dell'azione T4; Werner Heyde, professore di medicina, responsabile della messa in opera dell'azione T4; Richard Vogt Hegener, responsabile della Gemeinnützige Krankentransporte GmbH (Gekrat), società addetta al trasporto dei malati verso i centri di eutanasia; August Becker, professore di medicina e tenente colonnello delle SS, responsabile dei gassaggi; Leonardo Conti, professore di medicina e segretario di Stato alla Sanità presso il ministero dell'Interno; Viktor Brack, ufficiale e responsabile amministrativo presso la cancelleria del NSDAP, responsabile dei servizi T4; Werner Blankenburg, generale delle SA. Con il passare del tempo Hitler confermerà per iscritto i poteri di messa a morte. Nell'ottobre del 1939, su carta intestata privata redige un documento privo di ogni valore ufficiale e retrodatato al 1° settembre 1939 - la data dell'entrata in guerra - con il quale conferisce a Bouhler e Brandt il mandato di estendere ai medici nominalmente designati il diritto di decidere se,

secondo loro, dopo severa diagnosi, debba essere inflitto il colpo di grazia a malati incurabili. Attraverso questa procedura - che rimane segreta - i nazisti pensano di dimostrare ai mondo che, eliminando tutti coloro che possono essere un peso per la nazione, il Reich diverrà economicamente, militarmente e scientificamente superiore. Agli occhi di Hitler però non basta sterminare le persone affette da malattie mentali per purificare la razza. Nella dottrina razziale nazista, le minoranze determinate secondo criteri razziali sono «esseri inferiori» e di conseguenza «non degni di vivere»; dal 1919 Hitler affermava che non si doveva considerare la comunità ebraica come una comunità religiosa, ma come una comunità razziale. La prima prova di gassaggio avviene nel gennaio del 1940 presso la ex-prigione di Brandeburgo. La prova ha successo e da quel momento il programma sarà esteso a tutto il territorio del Reich e della Polonia. Vengono istituiti sei centri di sterminio: Brandenburg-an-der-Ha-vel, Grafeneck, vicino a Münsingen, Sonnenstein a Pirna, Bern-burg-and-der-Saale, Hadamar e Hartheim, vicino a Linz. L'esecuzione di massa viene organizzata come una catena di montaggio; ciascuna delle persone che eseguono questo lavoro di sterminio considera il proprio compito come un atto giustificato economicamente e freddamente tecnico»¹²⁸.

Siamo di fronte, quindi, a un vero genocidio. Il termine è proprio, dal momento che soddisfa le tre principali condizioni che lo caratterizzano: l'intenzione dichiarata, da parte di uno stato sovrano, di sopprimere un gruppo omogeneo di persone; la soppressione integrale, che riguarda quindi tutti i suoi membri; l'attribuzione della semplice costituzione biologica quale causa della soppressione. Nonostante questo 'carnevale di morte', Esposito insiste sulla caratterizzazione biopolitica del nazismo, affermando che «quello che [i tedeschi] volevano uccidere nell'ebreo non era la vita, ma la presenza in essa della morte»¹²⁹, evitando così il contagio, da parte del popolo tedesco, di una vita abitata e sopraffatta dalla morte. La morte finiva così per essere oggetto e strumento della cura, male e rimedio, veleno e antidoto: «Alla presenza del morto nel vivo occorreva rispondere temprando la vita al fuoco sacro della morte. I morti divenivano così, insieme, i germi

¹²⁸ Cfr. *Il programma Aktion t4*, in www.lasecondaguerramondiale.com, 12 giugno 2011.

¹²⁹ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 148.

infettivi e gli agenti immunitari, i nemici da estinguere e la protezione da attivare»¹³⁰. Non stupisce pertanto la maniacalità che in certi casi assunse il culto della morte durante il Reich. I principali dispositivi immunitari del nazismo sono stati: la *normativizzazione assoluta della vita* (con la biologizzazione del diritto, il potere assoluto passò ai medici, rappresentanti dell'istituzione statale); la *doppia chiusura del corpo* (la chiusura della sua chiusura): un'azione di completa sovrapposizione dell'individuo sul suo corpo, in unione con la sua anima, secondo un concetto di coincidenza tra corpo fisico e spiritualità, che diventa essa stessa, in unione con i propri simili, il *corpo della nazione tedesca*. Ciò potrà essere possibile solo dopo aver purificato il grande *corpo etnico* dalla degenerazione: il patrimonio sano della nazione, il suo carattere razziale, dovevano essere preservati dalla corruzione mediante una doppia politica demografica, concretizzatasi in negativo con la selezione *contro* i geni indesiderabili, e in positivo con la selezione dei migliori, a *favore* dei geni giudicati desiderabili. Alla prima faccia della medaglia appartengono, come abbiamo visto, le politiche di sterilizzazione prima e di eutanasia o 'trattamento speciale' poi; mentre alla seconda, l'eugenetica, come ad esempio il progetto *Lebensborn*, voluto fortemente da Himmler, un reale tentativo di isolare i 'geni migliori' del popolo tedesco, attraverso la consegna di centinaia di bambini, nati da tedeschi 'puri', a strutture apposite, nelle quali, tra amorevoli cure di personale specializzato, sarebbero cresciuti sino a formare un serbatoio genetico d'eccellenza; la *soppressione anticipata della nascita* (legge sulla sterilizzazione e sull'aborto), vale a dire la subordinazione della nascita al diretto comando politico.

Nel nazismo la biopolitica ha visto la sua realizzazione storica più tragica, ma non si può dire che essa sia scomparsa con la disfatta di tale ideologia. Oggi, spiega Esposito, «dal rilievo crescente dell'elemento etnico nelle relazioni tra popoli e stati, alla centralità della questione sanitaria come indice privilegiato di funzionamento del sistema economico-produttivo, alla priorità dell'ordine pubblico nei programmi di tutti i partiti, quello che si registra da ogni parte è un tendenziale schiacciamento della politica sul dato

¹³⁰ *Ibid.*

puramente biologico, se non sul corpo stesso di coloro che ne sono al contempo soggetti ed oggetti»¹³¹. Di più: quello che sembrava essere la politica della vita, che il nazismo tentò invano di esportare al di fuori dei confini nazionali, sembra essere oggi generalizzata al mondo intero. La ragione di tutto ciò è evincibile dall'idea e pratica di guerra preventiva, che sembra essere l'unica realtà effettuale della coesistenza globale. Si è pertanto erroneamente ritenuto che il crollo del nazismo avesse ricomposto le mediazioni originarie tra politica e vita, come sostenuto da Arendt, ma ciò non sembra essere avvenuto.

A tal proposito, scrive Eleonora de Conciliis, «Esposito ha dovuto prendere le distanze proprio da quel pensiero che aveva con maggior forza insistito sulla necessità di collegare positivamente politica e vita, ossia dalla filosofia di Hannah Arendt. Una filosofia ritenuta – giustamente – ancora prigioniera di una concezione 'irriflessa' della *polis* greca come modello o mito, e dunque non sufficientemente radicale nel cogliere l'irreversibile processo di spoliticizzazione e di biologizzazione dell'umano inaugurato dal totalitarismo e dalla tecnica, ma proseguito anche dopo di esso; un processo che, secondo Martin Heidegger, rende superflua proprio la forma moderna e umanistica (cioè formalmente etico-valoriale) assunta dalla filosofia e ne decreta impietosamente la 'fine'. Trovandosi così vicino – troppo vicino – al fuoco mortale della combustione fascista, Heidegger aveva capito che, se condotto fino in fondo, il crudele gioco della biopolitica non lascia spazio al pensiero filosofico. Per tale motivo, secondo Esposito (che si trova oggi vicino alla combustione scatenata dall'11 settembre, e pertanto nella stessa scomoda posizione di Heidegger rispetto alla 'fine della filosofia'), costui aveva cercato di resistere alla biopolitica nazista rovesciandone la distinzione immunitaria tra esistenza e vita, e portando il senso del *Dasein* nel cuore della prima, anziché lasciarlo nel corpo suicida della seconda. Fieramente sprezzante nei confronti del biologismo, Heidegger non ha potuto tuttavia sottrarsi alla sfumatura conservatrice del suo pensiero, alla chiusura della filosofia (e della vita) nello spazio dell'Essere»¹³². Occorre, allora, per Esposito, rovesciare i dispositivi bio-tanatologici precedentemente esaminati, vale a dire la normativizzazione

¹³¹ Ivi, p. 159.

¹³² E. De Conciliis, recensione a *Bíos. Biopolitica e filosofia*, in *Kainòs*, rivista *on line* di critica filosofica, n. 4/5 2004, 24 giugno 2011.

della vita, la doppia chiusura del corpo e la soppressione anticipata della nascita, assumendo le stesse categorie di 'vita', 'corpo' e 'nascita', convergendone la declinazione immunitaria (negativa) in una direzione aperta al senso originario della *communitas*.

Continua de Conciliis: «Esposito abbandona il territorio speculativo, per portarsi più decisamente a contatto con testi capaci di decostruire la forma stessa della biopolitica ed i suoi dispositivi di chiusura gerarchica: testi per così dire bio-filosofici (da Merleau-Ponty a Simondon), nei quali il *corpo* diventa *carne*, la *nazione* (con i suoi apporti fraterni e cruenti) *nascita*, e la *legge, norma*. Si tratta di figure concettuali che vengono sviluppate partendo da metafore di *apertura inclusiva*, e che dunque dovrebbero finalmente portare la biopolitica fuori del dominio claustrale del corpo e dell'esclusione: la figura della carne rinvierebbe, secondo Esposito, alla pluralità aperta del vivente (esemplificata dalla pittura da mattatoio di Bacon), quella della nascita all'estroflessione dell'interno, cioè a una doppiezza capace di sfuggire alla purezza monolitica dell'origine; infine, la figura della 'norma di vita' rinvierebbe all'eguaglianza strutturale e processuale delle diverse esistenze plurali. Siamo di fronte a un completo rovesciamento del paradigma immunitario, della metafora di cui pure l'autore aveva fatto il grimaldello del libro, in una pletora di contro-metafore che hanno il compito di far deflagrare dall'interno e portare la struttura biopolitica in cui siamo attualmente ingabbiati oltre la tanatopolitica: come i dipinti di Francis Bacon, esse debbono farci giudicare la morte "dal punto di vista della vita" (Deleuze)»¹³³.

La conclusione che Esposito ci offre nel corso delle sue ultime pagine di *Bíos* è che «il rarefatto linguaggio della filosofia si è completamente sostituito a quello 'impuro' della genealogia: non è più il 'saggio' congiunto all'animale, di cui aveva parlato Nietzsche, a fornire l'immagine di *una* vita forte che, accogliendo in sé la debolezza della malattia, sopporti il lato oscuro della volontà di potenza, ma la pluralità debolmente comunitaria della carne: la 'moltitudine' spinoziana che Esposito (non diversamente da Antonio Negri, col quale ha avviato ormai da alcuni anni un dialogo critico a distanza sulle pagine di

¹³³ *Ibid.*

Micromega) evoca sul proprio palcoscenico speculativo per delineare il rovescio etico, l'inappariscenza, ma risolutiva metamorfosi della biopolitica in "politica della vita"¹³⁴.

Se il nazismo inchiodava la vita alla sua nuda esistenza materiale, un pensatore come Georges Canguilhem la ritiene invece qualcosa di unico e di irripetibile. L'anormale, secondo l'autore in questione, diventa la condizione di conoscibilità e di esistenza della norma stessa, per cui la norma non può essere imposta alla vita, ma solo desunta da essa. Canguilhem decostruisce la norma giuridica a partire dal paradigma biologico: «Mentre questa, fissando un codice di comportamento anteriore alla sua attuazione, deve necessariamente prevedere la possibilità di deviazione della vita, e dunque di sanzione nei suoi confronti, la norma biologica coincide con la condizione vitale in cui si manifesta. La norma di vita di un organismo è data dall'organismo stesso»¹³⁵.

La vita arrischia la salute, e spesso la perde, nel confronto-scontro con la chiusura del corpo biologico, politico e normativo di *altre* vite. A soccombere, al di sotto del linguaggio filosofico che si limita a enunciare, cioè a metaforizzare la singolarità, è sempre la carne di un singolo, il senso della sua nascita e l'impotente immanenza della sua norma, di modo che si realizza, nella molteplicità della moltitudine, esattamente il contrario di ciò che scriveva Deleuze: «Una vita è immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: essa è potenza e beatitudine completa»¹³⁶.

Chiosa De Conciliis: «Se si considera la compiaciuta fissazione estetico - biologica sul corpo manifestata dalla minoranza privilegiata dell'Occidente a confronto con la moltitudine dei derelitti, non è il richiamo all'impersonale', ovvero alla carne chiusa dentro il vecchio soggetto-persona, a poter bloccare il meccanismo biopolitico dell'esclusione: il fatto che, oggi più che mai, un unico processo attraversi senza soluzione di continuità l'intera estensione del vivente, cioè l'intero pianeta, non significa che si possa smettere di distruggere una parte a favore dell'altra, ma che si produce anzi

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 209.

¹³⁶ Ivi, p. 211.

intensivamente il contrario: il mondo (soprav)vive morendo, grazie alla distruzione dei suoi pezzi di carne viva»¹³⁷.

Biopolitica ed eugenetica

Il Reich è stato dunque un regime fautore di una politica che ha espresso «il bilancio dei valori vivi di un popolo», assumendo «la cura del corpo biologico della nazione»¹³⁸. Era il medico, nel Reich, il primo responsabile dell'economia dei valori umani. Si fa strada, con questo concetto, l'idea di eugenetica, che del resto non era nuova in Europa, essendo già stata proposta nel XVIII secolo. Il nazismo è stato un regime che è riuscito a conciliare la politica con lo sviluppo delle scienze biologiche e sociali dell'epoca, assolutizzando la cura della vita e fondendola con preoccupazioni di ordine propriamente eugenetico. La cura della vita, volendo fortificare la salute dell'insieme del popolo ed eliminare tutte le nefaste influenze che possono ledere a essa, coincide con la lotta contro il nemico. La più rigorosa formulazione biopolitica si trova espressa proprio in un opuscolo scritto da Otmar von Verschuer e pregno di ideologia nazionalsocialista, in cui il dato biologico è immediatamente politico. Vi si legge che «il nuovo Stato non conosce altro compito che l'adempimento delle condizioni necessaria alla conservazione del popolo»¹³⁹. È evidente, pertanto, che «il totalitarismo del secolo scorso ha il suo fondamento in questa identità dinamica di vita e politica e, senza di questa, rimane incomprensibile»¹⁴⁰. Le leggi sull'eugenetica, che furono in Germania in breve tempo pensate e promulgate, sono comprensibili solo se si riscontra in esse il carattere eminentemente politico. I crimini dei nazisti emersero a Norimberga, soprattutto quando fu fatta luce sugli esperimenti compiuti dai 'medici dei lager' nei confronti delle VP (le cavie umane). Sbaglia chi pensa che questi esperimenti siano stati solo sadico-criminali e non scientifici. Coloro che li fecero erano illustri esponenti del mondo scientifico e non certo persone sprovvedute.

¹³⁷ E. De Conciliis, recensione a *Bíos*, in *Kainòs*, cit.

¹³⁸ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 161.

¹³⁹ *Ivi*, p. 164.

¹⁴⁰ *Ibid.*

Sbaglia anche chi pensa che procedure di questo tipo abbiano interessato solo regimi totalitari. Da quel che si sa, gli Stati Uniti (ma non certo solo loro) non sono affatto immuni dall'utilizzo di queste pratiche, che già cent'anni fa erano soliti compiere a danni di carcerati (l'attenuante del consenso dei detenuti è ipocrita, sapendo benissimo che la loro condizione non era certo quella di persone che potevano decidere liberamente). Dunque, le vittime dei lager, i detenuti nelle prigioni americane e chissà quanti altri soggetti sono stati i nuovi *homines sacri* (sul significato di questo termine torneremo in seguito) del XX secolo, in un periodo cioè in cui, all'ombra del nuovo orizzonte biopolitico, il medico e lo scienziato si sono addentrati in un terreno che in passato era sola prerogativa del sovrano. Il discorso può essere analizzato anche sotto un altro punto di vista, ovvero la distinzione tra vite degne e vite indegne di essere vissute.

L'autorizzazione dell'annientamento della vita indegna di essere vissuta è un breve libro scritto nel 1920 da Binding, uno dei teorici precursori dell'ideologia della razza. Il titolo del libro è di per sé illuminante. In primo luogo, parlando del suicidio, l'autore ne sottolinea l'impunità nel nome della sovranità della persona che decide di disporre di se stessa. Poi, però, passando a trattare il tema dell'eutanasia, egli propone la necessità di autorizzare l'annientamento della vita indegna di essere vissuta. In tale affermazione è espressa la struttura biopolitica fondamentale della modernità, la possibilità cioè di decidere se la vita sia degna o indegna di essere vissuta.

Roberto Escobar, in un illuminante passo de *Il silenzio dei persecutori*, può essere chiamato a intervenire nel dibattito iniziato da Binding. In altri termini, secondo Escobar, portato alle sue estreme conseguenze, il ragionamento di Binding può arrivare a un punto culmine, quello in cui, come scrive Escobar, distribuire la vita e la morte, se anche non significa più attribuire materialmente la morte ad alcuni individui a scapito di altri, comunque è un fatto tutt'altro che trascurabile anche in epoca odierna, laddove le istituzioni continuano a stabilire chi merita di vivere e chi, di converso, debba morire (basti pensare a quegli ordinamenti giuridici che prevedono la pena di morte). Anche adesso, per Escobar, si continua a distribuire la vita e la morte valorizzando alcuni e devalorizzando altri: «Dai lager hitleriani ai gulag staliniani, dalle celle della morte

statunitensi ai plotoni d'esecuzione cinesi, dall'esposizione al rischio di morire dei lavoratori migranti agli attentati terroristici, dalle molteplici "pulizie" etniche alle guerre anch'esse "pulite", milioni d'uccisioni non sono avvertite come omicidi dalle diverse opinioni pubbliche, e spesso neppure dagli ordinamenti giuridici dei tribunali»¹⁴¹.

Sì, perché è lo stesso Binding a chiedersi se l'impunità dell'annientamento della vita possa essere limitata solo a se stessi o esteso a terzi. Il nazismo e, più in generale, ogni forma di totalitarismo, hanno purtroppo trovato la risposta a quella che sembra in effetti essere una domanda retorica. Il concetto di 'vita senza valore' si applica a quegli individui 'incurabilmente perduti'. Binding sostiene che a decidere in merito alla loro morte debbano essere medici, psichiatri e giuristi, chiaro riferimento a una vita che cessa di avere valore giuridico e che quindi può essere uccisa senza commettere reato. Ogni politicizzazione della vita implica così una soglia al di là della quale essa non è più politicamente rilevante, ma è solo 'nuda' o, che è lo stesso, sacra. Ogni società fissa tale limite e decide quali devono essere questi 'uomini sacri'.

Escobar chiama persecutori, coloro che avocano a sé il potere di decidere della vita o della morte di queste 'vittime sacre'. Per lui, i luoghi comuni attraverso cui si distribuiscono morte e vita sono quelli del fanatismo, del nazionalismo, del razzismo. L'ostinata e arcaica apologia della morte si ammanta ancora di eroi, di martiri, di sacrificio. Sono ancora tanti gli individui che avocano a sé il diritto di amministrare la vita e la morte. I persecutori ci seducono con le loro 'nobili' ragioni e, così facendo, banalizzano le vittime, riducendole a insensatezza, silenzio e invisibilità. Non sono persone, sono categorie. Sapendosi innocenti, i perseguitati sono svuotati di ogni capacità di reazione e ribellione, ridotti a 'completa passività', come furono le vittime dei nazisti e degli stalinisti che si incamminavano verso i campi di sterminio. Il loro ostinato silenzio, il loro auto-annullamento fino all'invisibilità, possono essere così letti come ultima, inutile, estrema strategia di difesa. Un'altra consiste nel rendersi massimamente visibili come insieme, acquisendo così la titanica forza della massa. I corpi che si stringono e si addensano nella

¹⁴¹ R. Escobar, *Il silenzio dei persecutori*, il Mulino, Bologna 2002, p. 17.

disperata difesa a oltranza sono l'unico (effimero) scudo possente contro le pallottole lanciate dai persecutori. Così facendo essi, confondendosi nell'insieme, non fanno altro che portare al parossismo l'invisibilità cui sono stati condannati dai persecutori¹⁴². I quali persecutori, si badi bene, agiscono in totale buona fede. Non era forse un burocrate modello quell'Adolf Eichmann, indiscusso portatore della 'banalità del male'? Così, analogamente, non si può dubitare neppure della 'buona fede' di Hitler. Questi, infatti, come testimonia sempre Escobar, odiava gli Ebrei, una moltitudine degradata e babelica, infida e velenosa. Nel *Mein Kampf* scriveva che gli Ebrei brulicano come insetti e formicolano ovunque: li si vede dappertutto. Essi non assomigliano al popolo tedesco, che contaminandosi con loro rischia di precipitare verso la degradazione più assoluta. Il singolo è così ridotto a stereotipo, a tipo. L'ebreo (con la minuscola) è il non-umano, il loro foriero di marciume che si oppone alla fierezza del *noi*. L'essenza dell'ebreo si costruisce sull'assenza. Egli (esso) non è, incarna la negatività. La brulicante presenza di questi negletti inquina la sacralità della *domus*. Dunque bisogna odiarli, affinché gli spiriti turbati da queste presenze ritrovino la certezza del proprio luogo comune. La questione è tuttavia un'altra, ed è Agamben a sollevarla: «Se al sovrano, in quanto decide sullo stato di eccezione, compete in ogni tempo il potere di decidere quale vita possa essere uccisa senza commettere omicidio, nell'età della biopolitica questo potere tende a emanciparsi dallo stato di eccezione per trasformarsi in potere di decidere sul punto in cui la vita cessa di essere politicamente rilevante. Non soltanto, come suggerisce Schmitt, quando la vita diventa il valore politico supremo, si pone allora anche il problema del suo disvalore. (...). Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale»¹⁴³. Poiché nel Reich a decidere erano i medici, ecco che la figura del sovrano e quella del medico tendono a diventare un ibrido e a scambiarsi le parti.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 158.

Biopolitica e politicizzazione della vita

Foucault, come si è detto, è stato l'autore che, tra i primi, ha varato il termine biopolitica, scrivendo ne *La volontà di sapere* che «per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica: l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»¹⁴⁴. Per il filosofo francese, la biopolitica è il terreno in cui agiscono le pratiche con le quali la rete di poteri gestisce le discipline del corpo e le regolazioni delle popolazioni. È un'area d'incontro tra potere e sfera della vita, che si realizza pienamente nell'epoca dell'esplosione del capitalismo. Löwith ha parlato per primo di 'politicizzazione della vita' quale carattere fondamentale della politica degli stati totalitari. Vi sarebbe analogia tra democrazia e totalitarismo, essendo entrambe orientate verso la politicizzazione di tutto, compresi gli ambiti vitali. Infatti, nelle democrazie borghesi, la rivendicazione della nuda vita conduce al primato del privato sul pubblico e sugli obblighi collettivi; mentre, nel totalitarismo, diventa il criterio politico decisivo delle decisioni sovrane. In entrambi i casi, la vita biologica diventa il fatto politicamente rilevante. Peraltro, la prima registrazione della nuda vita come un nuovo soggetto politico è già implicita alle origini della democrazia moderna, essendo rintracciabile addirittura nell'*Habeas corpus* del 1679. Vi si legge chiaramente, infatti, che il corpus (dunque non l'homo) è il nuovo soggetto della politica. In questo modo, nota Agamben, «la nascente democrazia europea poneva al centro della sua lotta con l'assolutismo non *bios*, la vita qualificata del cittadino, ma *zoé*, la nuda vita nel suo anonimato, presa, come tale, nel bando sovrano»¹⁴⁵. La democrazia moderna non abolisce la vita sacra, distribuendola in ogni singolo corpo. E, del resto, il corpo del Leviatano di Hobbes, il nuovo corpo politico dell'occidente, è formato da tutti i corpi dei singoli sudditi, assolutamente uccidibili.

Arendt, nel *Il declino dello stato-nazione e la fine dei diritti dell'uomo*, analizza la singolare figura del rifugiato come quella di un soggetto sprovvisto dei più elementari diritti di

¹⁴⁴ Ivi, p. 131.

¹⁴⁵ Ivi, p. 137.

cittadinanza. I diritti, lungi dall'essere proclamazioni gratuite di valori eterni metagiuridici, hanno una funzione storica reale all'interno del moderno stato-nazione, nel cui ambito la dichiarazione dei diritti rappresenta la figura originaria dell'iscrizione della vita naturale nell'ordine giuridico - politico. Il che equivale a dire che «quella nuda naturale che, nell'antico regime, era politicamente indifferente e apparteneva, come vita creaturale, a Dio e, nel mondo classico era chiaramente distinta come *zoé* dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella struttura dello stato e diventa anzi il fondamento terreno della sua legittimità e della sua sovranità»¹⁴⁶. Il passaggio dalla sovranità regale alla sovranità nazionale è sancito dalle dichiarazioni dei diritti. Con il passaggio dallo stato di sudditanza a quello di cittadinanza, la mera nascita (nuda vita) diventa elemento immediato della sovranità. La nascita si fa nazione. In tale scenario, nell'Europa del XX secolo, il fascismo e il nazismo sono stati due movimenti biopolitici, in grado di garantire nella vita naturale il luogo per eccellenza della decisione sovrana. Lo *ius sanguinis* equivale allo *ius solis*: la cittadinanza si fa origine e fondamento della sovranità, divenendo così la questione politica essenziale. Detto in altri termini, lo stato-nazione nega i diritti dell'uomo proprio nel momento in cui essi appaiono. Questo perché essi vengono assimilati ai diritti nazionali. Alla luce di queste considerazioni si comprende allora l'inquietudine che, per Arendt, rappresentano i rifugiati. Essi spezzano la continuità tra uomo e cittadino, tra *natività* e *nazionalità*, mettendo in crisi il principio della sovranità moderna.

Quando, nell'Europa del primo XX secolo, rifugiati e apolidi varcano costantemente la linea di confine, gli stati introducono al loro interno norme che denaturalizzano e denazionalizzano in massa i loro cittadini. Con ciò entra in crisi il meccanismo di identificazione nascita-nazione, uno dei baluardi della dichiarazione dei diritti del 1789. Non esistendo più i diritti del cittadino, perché non ci sono più cittadini, vengono meno anche i diritti dell'uomo che a questi sono connessi. Definire quale uomo è cittadino e quale no diventi un problema politico fondamentale. Con il nazismo, la risposta alla domanda 'chi e che cosa è tedesco e quindi chi e che cosa non lo è', coincide con il compito

¹⁴⁶ Ivi, p. 140.

politico supremo, con il compito di delimitazione del popolo tedesco. La necessità di definire e controllare la relazione uomo-cittadino, tra chi è dentro e chi è fuori dalla possibile iscrizione nel quadro dell'appartenenza alla nazione, è un problema che, con la fine della prima guerra mondiale, e con l'apparire di figure quali i rifugiati e gli apolidi che spezzano la continuità uomo cittadino, investe l'insieme degli stati europei. Se all'inizio i vari stati europei non avevano posto particolare interesse nel controllare le molte ondate di rifugiati che si susseguono, con la prima guerra mondiale essi assumono nuove modalità di controllo e gestione nei confronti dei movimenti di popolazioni. I rifugiati devono essere classificati e identificati in quanto tali. Il concetto di 'straniero' assume un significato del tutto nuovo, poiché il legame creatosi tra sovranità statale e nazionalismo trasforma lo straniero in *outsider*. Lo stato è legittimato a identificare come non appartenente alla comunità nazionale e a escludere dalla società civile i gruppi di rifugiati. Le migrazioni, quindi, cominciano a essere pensate nel quadro dello stato-nazione, cioè attraverso la linea di demarcazione che separa 'nazionali' e 'non nazionali'. Quel che resta dell'individuo è solo la sua nuda vita, espulsa ai margini degli stati-nazione. Commenta Agamben: «Ogni volta che i rifugiati non rappresentano più casi individuali, ma, come avviene sempre più spesso, un fenomeno di massa, tanto queste organizzazioni che i singoli stati, malgrado le solenni evocazioni dei diritti "sacri e inalienabili" dell'uomo, si sono dimostrate assolutamente incapaci non solo di risolvere il problema, ma anche semplicemente di affrontarlo in modo adeguato»¹⁴⁷. Iniziato circa un secolo fa, questo processo di separazione di umanitario e politico è in auge ancora oggi. In alcuni paesi, Ruanda e Bosnia stanno a dimostrarlo, la vita umana è considerata nuda vita, vita sacra, ossia uccidibile e insacrificabile.

¹⁴⁷ Ivi, p. 147.

2. Biopolitica come governo

Biopolitica e governamentalità

Foucault orientò il suo corso del 1978, *Sicurezza, territorio, popolazione*, verso un orizzonte ampio che implica la biopolitica: una storia della governamentalità. Nel secondo corso, *Nascita della biopolitica*, analizzò la governamentalità liberale. Il concetto di biopolitica si va ad intrecciare con quello antico di governo (inteso come *modus* di gestione del potere). Il potere, secondo Foucault, è una questione di governo, «governare significa strutturare il campo di azione possibile degli altri»¹⁴⁸. Foucault ebbe l'intuizione di ritenere che le vite umane fossero gestite da una serie di pratiche, corrispondenti a precisi regimi di verità e risalenti nella storia occidentale¹⁴⁹. Nel pensiero di Foucault, l'obiettivo è cogliere ciò che lega i regimi di verità con le pratiche di governo politico ed economico che gestiscono le vite. La biopolitica, attraverso i 'discorsi di veridizione' (quello della biologia e quello dell'economia), oggettivizza l'uomo sia come essere biologico-vivente sia come attore produttivo/consumante. La biopolitica elegge delle verità-potere (scientifiche) che sono indiscutibili e certe. Egli vuole analizzare proprio gli effetti politici dei discorsi con pretesa di verità¹⁵⁰. Il potere, quando prende in carico la vita, acquisisce come *modus* la governamentalità e finisce per oggettivarla (la vita), avendo come scopo finale quello di una sua soggettivazione¹⁵¹. La governamentalità non possiede un dominio completo, la sua è un'influenza temporanea e concepisce una forma di indipendenza al governato (che è il suo oggetto di cura). Il governato ha un potere deuteragonista¹⁵². La governamentalità è la «giusta disposizione delle cose che prende in carico per condurle al fine loro

¹⁴⁸ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Ponte delle Grazie, Firenze 1989, pp. 235-54.

¹⁴⁹ Ivi, p. 33.

¹⁵⁰ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p. 35.

¹⁵¹ Ivi, p. 36.

¹⁵² *Ibid*.

conveniente»¹⁵³. Foucault sovrappone biopolitica e governamentalità, perché proprio nell'indagine del *modus* governamentale troviamo la giusta relazione tra potere e *bios*, tra vita condotta e vita che conduce, vita governata e vita che governa. Il governo, che è «arte precisamente di esercitare il potere nella forma e secondo il modello dell'economia»¹⁵⁴, diventa paradigma di relazioni di potere; esclude lo status di dominio ed esprime temporaneità dell'influenza, reversibilità e una certa potenza e indipendenza dal governato. Quest'ultimo, nella relazione di potere, è l'oggetto di cura, di tutela e soggetto d'azione 'libero'¹⁵⁵. Per Foucault, l'economia è sia gestione finalizzata all'incremento, sia campo elettivo dell'azione di governo. La governamentalità è «l'insieme di istruzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e complessa di potere che ha, nella popolazione, il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale»¹⁵⁶.

La popolazione è «l'operatore della trasformazione che fa passare dalla storia naturale alla biologia, dall'analisi della ricchezza all'economia politica», la sua naturalità, la «rende continuamente accessibile ad agenti e tecniche di trasformazione, a condizione che questi siano illuminati, ragionati, guidati dall'analisi e dal calcolo»¹⁵⁷. Il motore d'azione della naturalità è il desiderio, in base al quale ogni uomo agisce. Foucault si avvicina a Darwin, il primo a trattare gli esseri viventi non sul piano dell'individualità, ma su quello delle popolazioni e aggiunge che la popolazione non è solo *bios*, ma si costruisce tra la determinazione biologica (la specie) e una emergente dimensione psico-politica (il pubblico). Governare, quindi, significa orientare la popolazione verso determinazioni demografiche, statistiche, psicologiche, rimanendo ancorati al livello biologico, inteso come spazio di regolazione e scambio con l'ambiente. Per Foucault, il governo biopolitico mira a un *fitness*, ovvero ad adattare i comportamenti di un numero statisticamente

¹⁵³ M.Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-78*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, p. 99.

¹⁵⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France 1978-1979, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005, p. 99.

¹⁵⁵ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit. p. 48.

¹⁵⁶ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 88.

¹⁵⁷ Ivi, p. 62.

significativo a nuove norme. La norma emerge dal comportamento globale di una popolazione; *inoculando* procedure e norme di vita (dietologiche, urbanistiche, territoriali), si controllano i comportamenti. La riconduzione della biopolitica alla governamentalità porta a un ripensamento del concetto di norma. La norma è immanente alla vita stessa. La norma è il *modus* in cui si organizza e diviene il vivente: *modus* di autogoverno delle forze vive sociali e *modus* del quale un efficace governo dei viventi tiene conto. La vita, essendo sempre *normata*, diventa sempre un *discorso sulla vita* con effetti di potere, un potere che è anche autonormante¹⁵⁸.

Il filosofo francese, nel suo ripensamento critico della biopolitica, ne ricava un'apertura su una logica immanentistica, ma anche normativa: la vita produce norme nel suo incessante adattarsi. Il senso della norma e dell'istituzione biopolitica è quello inclusivo: il legame che assimila individui disordinati e devianti riconducendoli al processo produttivo, formativo.

Paradossi della sovranità

La trattazione della biopolitica, in Foucault, parte dal tema della sovranità. Lo schema figurale di tale concetto presuppone due elementi inseparabili: l'insieme degli individui da un lato, il potere dall'altro, che producono tra loro un risultato a somma zero: tanto più c'è diritto, tanto meno c'è potere e viceversa. Egli, in ogni caso, non analizza il rapporto tra soggetti e potere, ma l'assoggettamento dei primi a un determinato assetto che è giuridico e politico al contempo. Così, per il filosofo francese, il diritto è lo strumento usato dal sovrano per imporre la propria dominazione e, all'un tempo, il sovrano sarà tale solo in base al diritto che ne legittima l'operato. Nel secolo scorso, per Foucault, il potere è cambiato. Se prima conferiva la morte, poi ha cominciato a prendersi in carico la vita: «Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico, o almeno di una tendenza che condurrà verso ciò che si

¹⁵⁸ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., pp. 52-56.

potrebbe chiamare la statalizzazione del biologico»¹⁵⁹. Per l'odierna società politica, l'interesse principale si situa nel biologico, nel somatico, nel corporale, diventando così il corpo stesso una realtà biopolitica. Ossia, prima della postmodernità, la relazione tra politica e vita era sempre stata mediata da una serie di categorie che l'avevano filtrata, mentre nell'era postmoderna il rapporto è diretto, senza più intermediari: la vita entra direttamente nei meccanismi e nei dispositivi del governo degli uomini. Il perché è evidente: tutte le pratiche politiche messe in atto dai rispettivi governi si rivolgono alla vita, mentre la vita stessa entra nel gioco del potere in tutta la sua estensione. Parliamo quindi di biopolitica perché, da un lato, la politica è determinata dalla vita e, dall'altro, la vita è afferrata e penetrata dalla politica. Storia e natura, vita e politica si intrecciano, fungendo a vicenda da matrice e da esito provvisorio. In ogni caso, la biopolitica produce soggettività o morte: «O rende il soggetto il proprio oggetto o lo oggettiva definitivamente. O è politica della vita o sulla vita»¹⁶⁰, non riuscendo così a sfuggire dall'enigma. E vi si resta, nell'enigma, fino a che si considerano la politica e la vita come due termini che, anziché comporsi, si pongono in un rapporto di appropriazione e dominio l'una con l'altra.

La biopolitica sembra così altra rispetto alla sovranità. Il nuovo regime di potere che emerge nella postmodernità è, tuttavia, attraversato dal codice biopolitico lungo tre aspetti fondamentali: il *potere pastorale*, le *arti di governo* e le *scienze di polizia*. Il primo allude a un rapporto stretto e biunivoco contenuto nella metafora del pastore e del gregge: le pecore obbediscono incondizionatamente al potere del pastore, che è tenuto a badare alla vita di ciascuna di esse. Così, secondo Foucault, fa lo stato moderno nei confronti dei cittadini. Il potere, allora, è quello che soggettiva gli individui, sottomettendoli da un lato al controllo e alla dipendenza, ma consentendo loro di acquisire coscienza e identità. Il secondo ha a che fare con una condotta di governo teorizzata nella forma della Ragion di Stato, che sposta il potere dall'esterno all'interno dei confini su cui si esercita. Il fine di tale forma di potere non è la mera coazione all'obbedienza, ma anche il benessere dei governati. Per far

¹⁵⁹ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 206.

¹⁶⁰ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 25.

ciò, esso raccoglie e soddisfa tutte le richieste che gli arrivano dal corpo della popolazione. Il terzo (scienza di polizia) si costituisce intorno all'istituzione polizia, ordinata a favorire la vita in tutto il suo spessore, sviluppando gli elementi costitutivi della vita degli individui in maniera tale da rafforzare la potenza dello stato¹⁶¹.

Tanto basta per affermare che, in Foucault, la biopolitica non limita la vita, come fa invece il potere sovrano (sovranità), ma la espande proporzionalmente al suo sviluppo. Nonostante ciò nel ragionamento di Foucault c'è qualcosa che non quadra, se lo stesso autore si premura di dire che un potere della vita, tale è quello della biopolitica, si esercita contro la vita stessa, come ha dimostrato il totalitarismo del Novecento. Esiste allora una relazione diretta (rapporto direttamente proporzionale) tra sviluppo del biopotere e incremento della capacità omicida. Come se l'aspirazione della vita presupponesse un ordine di morte e la biopolitica degenerasse in tanatopolitica. Foucault, in *Bisogna difendere la società*, scrive che il vecchio diritto di sovranità è stato, nel corso degli anni, *completato* con un altro diritto, che non si è per questo sostituito al primo. Nel caso della Germania, ad esempio, il vecchio potere sovrano è stato integrato con le nuove teorie razziste, ma si potrebbe anche dire che il nuovo potere biopolitico abbia fatto uso del diritto sovrano di morte per dar vita al razzismo di stato. Foucault, insomma, cerca di sfuggire alle pastoie dell'enigma affermando che, una volta venuto meno il bilanciamento costituito dall'ordine sovrano, la vita è diventata l'unico campo di esercizio di un potere altrettanto sconfinato, che in parte si richiama al vecchio diritto del potere sovrano, in parte completa tale diritto

¹⁶¹ Il termine "polizia" è stato utilizzato anche da Hegel, con il quale il filosofo tedesco intende l'organizzazione pubblica a carattere amministrativo, sorta all'interno dello stesso sistema economico su cui si fonda la stessa società civile. Per polizia, Hegel intende l'istituto che svolge, all'interno della società, una funzione difensivo-preventiva, d'intervento e di protezione. Usando una terminologia moderna, si tratta di quell'apparato pubblico destinato a svolgere funzioni di politica economica. La sua necessità nasce dalla complessità della società economica. La dialettica interna di essa distrae il singolo, immerso nelle sue attività particolari, dal perseguimento di fini che sono di interesse generale. Si rende allora necessario l'intervento di un potere pubblico che vigili su questi compiti generali e queste organizzazioni di comune utilità. Questo potere si blocca però nel momento in cui dovesse garantire la reale partecipazione del singolo alla ricchezza generale. Coerentemente al resto del sistema hegeliano, la polizia può solo garantire la possibilità di partecipazione e non la partecipazione effettiva. Comunque Hegel, a differenza degli economisti classici, riconosce che le leggi economiche debbano essere regolate perché altrimenti tendono a distruggere la stessa società che le ha rese possibili. Secondo una felice espressione di Pasquale Salvucci, Hegel «non è tanto ottimista da ritenere superflua l'amministrazione pubblica, ma non è neppure tanto pessimista da negare l'autonomia sostanziale della società civile», cfr. P. Venditti, *Morale e politica*, QuattroVenti, Urbino 1989, p. 53.

con un altro. C'è quindi questo rapporto vischioso, ambiguo, che intercorre tra la sovranità e la biopolitica. Ma allora, totalitarismo e modernità tendono a essere al contempo simili e distinti, così come lo sono sovranità, biopolitica e totalitarismo. In tal modo, per quanto pregevoli, le riflessioni di Foucault sul nesso tra politica e vita rimangono incompiute e indefinite. È per questo motivo che Esposito cerca un nuovo orizzonte di senso, che chiarisca in primo luogo il significato della vita nella sua essenza. Per Foucault la politica è la produzione dei soggetti che può dar conto della complessità del rapporto di governo. Le tecnologie disciplinari e normalizzanti sono modi di esercizio di una nuova forma di potere/governo delle vite, che il potere sovrano non può esercitare totalmente. Queste due forme che si contrappongono, si articolano reciprocamente, fino alla fine della sovranità, quando esplode la biopolitica¹⁶².

Per Agamben, il reale significato della biopolitica è l'implicazione della vita nel potere sovrano. Tema centrale del pensiero del filosofo italiano è il passaggio da *zoé* (vita dell'essere vivente, vita naturale) a *bios* (modo di vita politico, vita qualificata politicamente), il rapporto nuda vita-esistenza politica (*zoé-bios*), esclusione-inclusione è centrale all'interno della politica occidentale. L'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a se stesso la propria nuda vita e insieme si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva: ciò permette che vi sia politica¹⁶³. A fondamento della politica c'è la costituzione di una *vita nuda*, una vita che oltre a essere *naturale* è anche *presa fuori*, in un rapporto con il potere, sotto il quale si mantiene. Potere sovrano e nuda vita si trovano in questa relazione di eccezione (presa fuori), la nuda vita àncora il potere e ne rende possibile l'esercizio¹⁶⁴; l'eccezione è una cattura: «chiamiamo *relazione d'eccezione* questa forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione»¹⁶⁵. L'eccezione, come inclusione alla vita attraverso la sua esclusione, è l'atto che rivela la struttura della sovranità¹⁶⁶. Per Agamben, il biopotere si radica nella sovranità che è strutturata sull'eccezione della vita nuova; lo Stato moderno, con la vita biologica al

¹⁶² Ivi, p. 81.

¹⁶³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda*, cit., p. 11.

¹⁶⁴ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 83.

¹⁶⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 22.

¹⁶⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Stato di eccezione*, vol. 2/1, BollatiBoringhieri, Torino 2003.

centro, fa luce sul collegamento fra potere e vita, che diventa lo spazio politico stesso. Per il fatto di collocarsi contemporaneamente all'interno e all'esterno dell'ordinamento giuridico, il sovrano si trova in una situazione paradossale. In che cosa consiste il paradosso? Agamben spiega che il sovrano, avendo il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone legalmente al di fuori di essa. Si tratta di una paradossale 'esclusione inclusiva', come quella implicita nel potere di proclamare lo stato di eccezione. Secondo Carl Schmitt, il potere sovrano è 'monopolio della decisione ultima', ossia della decisione intorno alla sospensione dell'ordinamento giuridico normale attraverso la proclamazione dello stato di eccezione. Il sovrano segna il limite dell'ordinamento giuridico, essendo, come detto, contemporaneamente, fuori e dentro l'ordinamento giuridico (in altre parole, la legge è fuori di se stessa, in quanto l'ordinamento giuridico riconosce al sovrano il potere di sospendere l'ordinamento giuridico stesso). In questo senso l'eccezione (un caso singolo escluso dalla norma generale) è la forma originaria del diritto, il presupposto delle coordinate giuridiche fondamentali: ordinamento e localizzazione. L' 'ordinamento dello spazio', in cui per Schmitt consiste il Nomos sovrano, non è solo «presa della terra, fissazione di un ordine giuridico e territoriale, ma, innanzi tutto, "presa del fuori", eccezione»¹⁶⁷.

Dal momento che la norma si applica all'eccezione *disapplicandosi*, la relazione di eccezione è la forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione. Da ciò deriva che «la situazione, che viene creata nell'eccezione, ha pertanto questo di particolare, che non può essere definita né come una situazione di fatto, né come una situazione di diritto, ma istituisce fra queste una paradossale soglia di indifferenza»¹⁶⁸. La norma giuridica, essendo generale, deve valere indipendentemente dal caso singolo. Se il linguistico, per esistere, presuppone il non-linguistico, la legge acquista senso solo riferendosi a un non-giuridico, che è lo stato di eccezione. Scrive Agamben: «L'eccezione sovrana (come zona d'indifferenza fra natura e diritto) è la presupposizione

¹⁶⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 23.

¹⁶⁸ *Ibid.*

della referenza giuridica nella forma della sua sospensione»¹⁶⁹. In ogni norma è implicito il riferimento alla trasgressione (come stato d'eccezione). Tra eccezione ed esempio, continua Agamben, potrebbe anche ravvisarsi qualche affinità, ma mentre la norma è *esclusione inclusiva*; l'esempio, al contrario, funziona come *inclusione esclusiva*.

In Schmitt, la sovranità si presenta nella forma di una decisione sull'eccezione. Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite. Infatti concetto limite non significa un concetto confuso, come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più esterna. A ciò corrisponde il fatto che la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma a un caso limite. Risulterà dal seguito che qui con stato d'eccezione va inteso un concetto generale della dottrina dello Stato, e non qualsiasi ordinanza d'emergenza o stato d'assedio. Il fatto che lo stato d'eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti, la decisione intorno alla eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova di fronte a un vero e proprio caso d'eccezione¹⁷⁰.

In altri termini, in Schmitt la struttura 'sovrana' della legge ha forma di uno stato di eccezione in cui fatto e diritto sono indistinguibili e in cui la vita, implicata nella sfera del diritto, esiste solo presupponendo un'eccezione alla sua stessa natura. L'eccezione è così la struttura della sovranità, la quale è a sua volta la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. L'esclusione dalla comunità è il *bando* (nella definizione di Jean-Luc Nancy), sotto forma di potenza della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi. Colui che viene messo al bando non è solo fuori dalla legge, ma è abbandonato, cioè «esposto e

¹⁶⁹ Ivi, p. 25.

¹⁷⁰ K. Schmitt, *Teologia politica*, in G. Miglio – P. Schiera, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 33-35.

rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono»¹⁷¹. Il paradosso della sovranità sta tutto dunque in questo abbandono del rapporto originario della legge con la vita, tanto che «la potenza insuperabile del *nomos*, la sua originaria 'forza di legge', è che esso tiene la vita nel suo bando abbandonandola»¹⁷².

Agamben, del resto, aveva già dedicato ampio spazio alla trattazione dello stato d'eccezione. Nell'omonimo testo¹⁷³, egli l'aveva definito uno spazio vuoto di diritto, una zona in cui tutte le determinazioni giuridiche sono destituite. Per affermarlo e sciogliere così le aporie da cui la teoria moderna dello stato di eccezione non riesce a venir fuori, il filosofo italiano era ricorso a un architetto scovato tra gli istituti del diritto romano: il *iustitium*. Il termine, costruito come 'sol-stitium', significa letteralmente «arresto, sospensione del diritto». Proclamato dal Senato in caso di tumulto, questo provvedimento instaurava un paradossale istituto giuridico che aveva come unica funzione la produzione di vuoto giuridico. Il paradosso di una situazione, promuovente provvedimenti giuridici che non possono essere compresi sul piano del diritto, sembra costituire l'oggetto ibrido dello stato di eccezione. Una realtà che «ha continuato a funzionare quasi senza interruzione a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai nostri giorni», sostiene Agamben, dopo aver passato in rassegna le innumerevoli difficoltà incontrate dalla tradizione giuridica di fronte al tentativo di fornirne una definizione concettuale e terminologica certa. Lo stato di eccezione non è un ritorno al potere assoluto, né tantomeno un modello dittatoriale, non è pienezza bensì vuoto, vuoto del diritto come l'esempio del 'iustitium' insegna. Lo stato di eccezione, prosegue l'autore, «ha anzi assunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario. L'aspetto normativo del diritto può essere così impunemente obliterato e contraddetto da una violenza governamentale che, ignorando all'esterno il diritto internazionale e producendo all'interno uno stato di eccezione permanente, pretende tuttavia di stare ancora applicando il diritto». La conclusione è senza appello, «dallo stato di eccezione effettivo in cui viviamo non è possibile il ritorno allo stato di diritto, poiché in

¹⁷¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 34.

¹⁷² Ivi, p. 35.

¹⁷³ G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, BollatiBoringhieri, Milano 2003.

questione ora sono i concetti stessi di stato e di diritto». Lo stato di eccezione è presentato da Agamben come una soglia oltre la quale vengono meno le tradizionali differenze fra democrazia, assolutismo e dittatura. Dall'inizio del secolo, la creazione volontaria di uno stato di eccezione permanente è divenuta una delle pratiche essenziali degli stati contemporanei, anche quelli cosiddetti democratici. Nel corso di una breve ma efficace sintesi storica, di cui è corredato il volume, appare evidentemente come lo stato di eccezione moderno sia una creazione della tradizione democratico-rivoluzionaria. La definizione del concetto di stato di eccezione conduce Agamben alle stesse conclusioni cui pervengono autori di altre discipline che, studiando le modificazioni del politico e dei sistemi statuali, osservano un sostanziale svuotamento della partecipazione politica (modificazione delle regole e delle forme della rappresentanza) a vantaggio della verticalizzazione della decisione politica. Il ricorso sistematico della decretazione d'urgenza e al dispositivo delle deleghe legislative concesse all'esecutivo, tratto peculiare dello stato di eccezione come tecnica di governo, ha accompagnato la progressiva emergenza della nozione di 'governabilità' (decisione), a scapito della 'partecipazione' (deliberazione), per altro già sorpassata dal nuovo modello di *governance*, ovvero il sistema di governo globale prodotto dai luoghi sovranazionali della decisione, che esautora la vecchia governabilità frutto della decisione espresso dai singoli stati nazione¹⁷⁴.

Alessandro Simoncini, commentando le osservazioni agambeiane in merito allo stato di eccezione, sostiene che, «allo stato attuale, stato di eccezione significa sfregio del diritto internazionale ed esercizio arbitrario di una pura violenza che si vuole schmittianamente detentrica di un nuovo *nomos* della terra: un ordine mondiale da imporre globalmente a colpi di guerre umanitarie e/o preventive, attraverso le quali realizzare una costituzione imperiale capace di imporsi al termine della cosiddetta guerra civile mondiale, declinata secondo le retoriche manichee del conflitto di civiltà. Al tempo stesso, sul piano interno, lo stato di eccezione è restituito dalla progressiva trasformazione involutiva dei codici penali e di quelli di procedura penale nel cuore dell'occidente. Dal punto di vista teorico lo stato

¹⁷⁴ P. Persichetti, *Lo stato d'eccezione*, in «Liberazione», 27 maggio 2004.

di eccezione è dunque quella figura dell'ordine sospeso e continuamente infranto in cui "l'aspetto normativo è impunemente obliterato e contraddetto da una violenza governamentale" che ignora, all'esterno, il diritto internazionale e produce, all'interno, uno stato di emergenza permanente. E tuttavia, pur generando "uno spazio vuoto di diritto", lo stato di eccezione accampa con arroganza la pretesa di "stare ancora applicando il diritto". Al suo interno, l'esercizio della pura violenza sganciata dal diritto impone la *fictio juris* secondo cui a produrre ordine sarebbe pur sempre la legge. Lo stato di eccezione si presenta quindi come "la forma legale di ciò che non può avere forma legale", in cui l'eccezione sovrana agisce come dispositivo biopolitico mediante il quale il diritto include in sé il vivente attraverso la sua propria sospensione»¹⁷⁵. Secondo Simoncini, l'archetipo della versione moderna dello stato di eccezione è rinvenuto nel *iustitium*, una misura del diritto romano che, in caso di concreto pericolo per la Repubblica, poteva essere proclamata dal senato. Per l'essenziale - scrive Agamben - il *iustitium* aboliva il divieto, stabilito dalla *Lex Sempronia*, di mettere a morte un cittadino romano senza ricorso ad un giudizio popolare. Nel *iustitium*, come in ogni stato di eccezione, si verifica insomma una sospensione della legge che dà forma a un non-luogo in cui agisce la pura forza di 'legge senza legge' di chi governa.

Il moderno luogo di emergenza dello stato di eccezione è ravvisabile, per Agamben, nella Rivoluzione francese e, in particolare, nel decreto dell'8 luglio 1791, l'istituto dello stato di assedio inteso come momento di passaggio dei poteri delle autorità civili al comandante. Dopo la prima guerra mondiale, lo stato di eccezione è diventato permanente in molti paesi belligeranti. La Grande Guerra, per Agamben, non è solo il luogo di emergenza della guerra totale, ma anche l'evento a partire dal quale «la legislazione eccezionale per via di decreto governativo (che ci è oggi perfettamente familiare) diventa una pratica corrente nelle democrazie europee»¹⁷⁶.

Il paradosso della sovranità trova nel rapporto tra potere costituente e potere costituito la sua massima esplicazione. Mentre il secondo esiste solo nello Stato, il primo si situa

¹⁷⁵ A. Simoncini, *Giorgio Agamben: Stato di eccezione*, in *Jura gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, n. 1, 2005, www.juragentium.unifi.it/books/agamben, 11 giugno 2011.

¹⁷⁶ *Ibid.*

fuori dallo Stato. Per Benjamin, tale rapporto è analogo a quello che si registra fra la violenza che pone il diritto e la violenza che lo conserva. Abbiamo a che fare, pertanto, con due forme di violenza che non sono però sullo stesso piano: la violenza che deriva dal potere costituente è una violenza ‘nobile e giusta’ rispetto alla violenza che lo conserva, pur non possedendo in sé alcun titolo che possa legittimarne l’autorità. Abbiamo, dunque, un potere sovrano che si presuppone come stato di natura e con una costituzione che si presuppone come potere costituente. Tale rapporto ricorda quello, descritto da Aristotele, esistente tra la *dynamis* e l’*energheia* (potenza e atto). Da una parte, la potenza prevede l’atto e lo condiziona, dall’altra sembra rimanere subordinata all’atto stesso. Ecco perché la potenza che esiste è quella che non necessariamente può passare all’atto, mantenendosi in relazione con l’atto nella forma della sua sospensione: «Il potente può passare all’atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere»¹⁷⁷. Il passaggio all’atto, pertanto, si configura in Aristotele non come un’alterazione o una distruzione della potenza nell’atto, ma come un conservarsi della potenza. Con lo stesso linguaggio aristotelico, Agamben può così spiegare il paradigma della sovranità, «poiché alla struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l’atto precisamente attraverso il suo poter non essere, corrisponde quella del bando sovrano, che si applica all’eccezione disapplicandosi»¹⁷⁸. In base a quanto affermato, Agamben individua un’affinità tra democrazie e totalitarismo; entrambi sono emersi dalla crisi dell’ordine politico, nel momento in cui la struttura biopolitica nascosta del potere è divenuta spazio politico. La democrazia e il totalitarismo afferrano entrambi la vita, nel movimento di iscrizione della vita nell’ordine politico e in quello di crescente esposizione al potere¹⁷⁹. Per Agamben, il totalitarismo è un terreno di analisi della biopolitica. Se la democrazia e il totalitarismo hanno come sfondo comune la biopolitica, il paradigma dello spazio politico moderno è il *campo*, nel punto in cui la politica diventa biopolitica. Il campo mantiene la struttura aporetica dello stato d’eccezione; è un nuovo luogo, un nuovo regolatore della comunità: segno che il sistema

¹⁷⁷ G Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 53.

¹⁷⁸ Ivi, p. 54.

¹⁷⁹ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 85.

funziona se si trasforma in macchina letale, segno della crisi della politica e soluzione della crisi stessa¹⁸⁰.

La sovranità della legge

La sovranità appartiene alla legge. Questo è il principio basilare del termine, che porta all'estremo il suo paradosso. In un antico frammento, Pindaro colloca la sovranità della legge in una dimensione oscura e ambigua, definendo la sovranità del *nomos attraverso* una giustificazione della violenza. Unendo i due termini opposti di *bia* e *dike* (violenza e giustizia), il *nomos* agisce quale congiunzione di opposti. In Pindaro, pertanto, il *nomos* sovrano è il principio che «congiungendo diritto e violenza, li rischia nell'indistinzione», per cui il sovrano è «il punto di indifferenza tra violenza e diritto, la soglia in cui la violenza trapassa in diritto e il diritto in violenza»¹⁸¹. Si chiede Pindaro: come può la legge essere 'sovrana' (*nomos basileus*)? Mentre la riflessione greca sulla legge è affidata prevalentemente a testi poetici, letterari e filosofici, quella romana conosce una vera e propria letteratura giurisprudenziale. Mentre in Grecia le leggi furono opera individuale ed eccezionale di legislatori famosi e spesso anche mitizzati (Licurgo, Dracone, Solone), a Roma invece esse furono prevalentemente opera collettiva e permanente: si può affermare che il diritto a Roma occupa lo stesso posto che in Grecia aveva occupato la filosofia. Diverso, invece, è l'orizzonte del pensiero e del sistema normativo giudaico nei quali la legge di rivelazione divina è codificata in un apparato di norme e in una selva di precetti che regolano ogni comportamento, gesto e scadenza della vita quotidiana: una pratica così pervasiva e una osservanza così scrupolosa da configurare un vero e proprio 'impero della legge'. Il problema è se la legge sia un codice dettato dalla convenzione dell'uomo oppure iscritto nella natura. Furono i Sofisti a teorizzare che la legge positiva è *convenzione* (*nomos*) e a porla in contrasto con la *natura* (*physis*). Da quell'antitesi tra *nomos* e *physis* - e dalla

¹⁸⁰ Ivi, p. 87.

¹⁸¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 37-38.

superiorità di questa su quello - discendeva tanto la teoria della naturale uguaglianza fra gli uomini, quanto la teoria opposta della loro naturale ineguaglianza.

La prima è la tesi di Ippia esposta nel *Protagora* di Platone; la seconda è la tesi di Callicle, interlocutore di Socrate nel *Gorgia* platonico («nella maggior parte dei casi, la natura e la legge sono tra loro in contrasto [...]. Ma chi codifica le leggi - io credo - sono gli uomini deboli e la massa. È a propria misura e a proprio tornaconto che essi codificano le leggi e attribuiscono i meriti e i demeriti. Poiché temono gli uomini più forti e coloro che sono in grado di dominarli, affinché non ottengano un effettivo dominio su di loro, vanno dicendo che è vergognoso e ingiusto sopraffare, ed è in ciò che consiste il commettere ingiustizia: nel tentativo di dominare gli altri [...]. Ma è la natura stessa - io credo - a mostrarci che è giusto se il superiore domina l'inferiore, se chi è più forte domina chi migliori e i più forti dei nostri uomini: li prendiamo fin da piccoli, come leoni, e li streghiamo e li incantiamo, così da renderli schiavi dicendo loro che bisogna mirare all'uguaglianza e che in base a questo consistono il bene e la giustizia. Ma se vi fosse - io credo - un uomo dotato di natura abbastanza forte, egli si scuoterebbe di dosso e spezzerebbe e fuggirebbe tutte queste catene, e si metterebbe sotto i piedi i nostri scritti e i sortilegi e gli incantesimi e tutte le leggi contrarie alla natura: s'innalzerebbe davanti a tutti quale nostro padrone, lui che era il nostro schiavo, e di qui risplenderebbe la giustizia della natura»¹⁸².

Analogamente, in Hobbes il fondamento della concezione di sovranità è il potere assoluto di cui gode il sovrano, che si rende necessario alla luce dell'identità che intercorre tra stato di natura e violenza. È l'antinomia tra *physis* e *nomos* che costituisce, pertanto, il presupposto che legittima il potere assoluto del sovrano, il quale contiene in sé lo stato di natura, sopravvissutogli rispetto a quello che accade al resto della comunità, ed evincibile proprio in virtù del suo naturale *ius contra omnes*¹⁸³. Il *nomos* di cui parla Schmitt, a un'attenta analisi, è necessariamente connesso con lo stato di natura e con lo stato di eccezione, per cui stato di natura e stato di eccezione si configurano come «due facce di un

¹⁸² G. Vinciguerra, *Sulla sovranità della legge (nomos basileus). Riflessioni sulla legge*, in www.freevillage.it, 11 giugno 2011.

¹⁸³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 42.

unico processo topologico in cui ciò che era presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare ora all'interno (come stato di eccezione), e il potere sovrano è appunto questa impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *physis* e *nomos*. Lo stato di eccezione non è, cioè, tanto una sospensione spazio-temporale, quanto una figura topologica complessa, in cui non solo l'eccezione e la regola, ma anche lo stato di natura e il diritto, il fuori e il dentro transitano l'uno nell'altro»¹⁸⁴.

Ci sono situazioni che, pur essendo diverse, hanno come punto di collegamento l'indistinzione tra norma e vita. Agamben cerca tali situazioni nell'area della bioetica, considerando la medicina dei trapianti: qui ci sono i *neomorts*, appena morti, che testimoniano quella che è l'implicazione tra nuda vita e potere.¹⁸⁵ Corpi il cui status rende il concetto di vivo o morto non più scientifico, ma politico. Il confine che separa questi due concetti è mobile e la posta in gioco è la loro ridefinizione. Per Agamben è ormai impossibile distinguere tra il vivere dell'essere vivente e il suo esistere di soggetto politico, indistinzione tipica dello stato d'eccezione. Egli ritiene che sia il campo il *nomos* del moderno. Esso nasce con lo stato d'eccezione, non più però riferito a una situazione esterna e provvisoria di pericolo fattizio, ma capace di confondersi con la norma stessa: «il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola»¹⁸⁶.

Esiste quindi un nesso costitutivo tra stato di eccezione e campo di concentramento. Quest'ultimo è un pezzo di territorio al di fuori dell'ordinamento giuridico normale, ma non per questo esterno. Con il campo, il sovrano non decide solo sull'eccezione, ma produce una situazione di fatto come conseguenza della sua decisione sull'eccezione. Ecco perché «il campo è un ibrido di diritto e di fatto, in cui i due termini sono diventati indiscernibili»¹⁸⁷. L'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione, che crea uno spazio in cui norma e nuda vita si compenetrano fino a diventare non distinguibili. Non è automatico che il campo sia caratterizzato da episodi truculenti o

¹⁸⁴ Ivi, p. 44.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Ivi, p. 188.

¹⁸⁷ Ivi, p. 190.

malvagi. Ogni volta che si crea una tale struttura, si è in presenza di un campo (come fu il vecchio 'Stadio della Vittoria' di Bari, dove nel 1991 la polizia italiana concentrò una consistente massa di albanesi appena sbarcati, prima di rimpatriarli, o come fu il velodromo in cui il governo di Vichy ammassò gli ebrei prima di consegnarli ai tedeschi). In casi come questi, «un luogo apparentemente anodino delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana»¹⁸⁸. Così inteso, il campo è lo spazio politico della modernità, che nasce nel momento in cui entra in crisi il vecchio stato-nazione, quello che era determinato dai fondamentali tre fattori di *territorio*, *ordinamento* e *nascita*. Il *nomos* che lo caratterizza non è più il punto di intersezione di queste tre variabili, ma il punto in cui, al loro interno, va a iscriversi la nuda vita. Il campo è così lo scarto che si determina in seguito allo scollamento di nascita e stato-nazione. Il nuovo sistema politico che ne deriva «non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma possono virtualmente essere prese»¹⁸⁹.

Agamben individua così nella forma 'campo' il paradigma biopolitico dell'Occidente. Un Occidente che – a suo dire – non è mai uscito dalla modernità e dalle sue dinamiche escludenti divenute visibili a tutti nella prima metà del Novecento attraverso alcune forme della politica: la messa al bando del diverso che si manifesta attraverso la proclamazione dello 'Stato d'eccezione' e, quindi, attraverso un processo di legittimazione istituzionale della logica inclusione/esclusione; la nuda vita come soglia di articolazione tra *zoé* e *bios* che, però, resta imbrigliata nelle trame del potere sovrano al punto da essere decisa essa stessa dallo stesso potere sovrano; il campo come forma e spazio sociale della modernità¹⁹⁰.

I campi (che siano i *campos de concentraciones* istituiti a Cuba nel 1896 presso cui venivano rinchiusi le popolazioni in insurrezione contro i coloni, i campi di custodia protettiva '*Schutzhaft*' della Germania nazista divenuti successivamente lager e, quindi,

¹⁸⁸ Ivi, p. 195.

¹⁸⁹ Ivi, p. 197.

¹⁹⁰ Ivi, p. 203.

luoghi di sterminio per gli ebrei, gli omosessuali, gli zingari, i testimoni di Geova etc. e le *zones d'attente* internazionali del presente, istituite prevalentemente nei luoghi di frontiera ma anche negli aeroporti o nelle stazioni ferroviarie, presso cui vengono trattenuti gli immigrati senza documenti) realizzano una *conditio inhumana*, esponendo cioè la 'nuda vita' delle persone, connotate come pericolose. Ma se il campo è il paradigma biopolitico della modernità, la proclamazione dello stato d'eccezione né è l'origine governamentale¹⁹¹. I campi, allora, secondo Agamben, sono luoghi d'eccezione entro cui vengono chiuse figure sociali altrettanto eccezionali o eccedenti all'interno di uno stato di sospensione del diritto, così come accade durante la proclamazione dello stato d'eccezione. L'eccezione si manifesta sempre accompagnata da una legittimazione e cioè dalla 'necessità' di dover mettere ordine nel caos giuridico e sociale creato dalle situazioni di emergenza le quali, per definizione, perturbano l'ordine dato. Anche se lo stesso Agamben arriva a sostenere la tesi secondo cui lo stato d'eccezione può divenire la norma e cioè lo stato della legge¹⁹², restano aperte alcune questioni. La forma campo, per quanto la si voglia considerare una tipologia di contenimento dell'eccedenza umana divenuta ormai la regola e la norma¹⁹³, non può che assumere una connotazione di provvisorietà tale da restare legata inequivocabilmente a casi di emergenza e d'eccezione.

La forma della legge

La struttura del bando sovrano è ben rappresentata da Franz Kafka nella leggenda *Davanti alla legge*¹⁹⁴, che espone la forma pura della legge, quella in cui essa si manifesta con più forza. Ricordiamo che, per Kafka, la legge è muta, non parla, né risponde. L'uomo è libero nell'osservanza della legge di Dio, ma si tratta di una libertà tragica. Perché Dio è (attraverso la legge) muto? Il Libro di Giobbe ci fornisce una valida risposta: Dio è muto

¹⁹¹ G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit., 11.

¹⁹² Ivi, p. 37.

¹⁹³ Questa la tesi di F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona 2003, pp. 14-17.

¹⁹⁴ Le considerazioni che seguono sono tratte dall'analisi di F. Sciacca in *La legge nascosta. Il paradosso di Franz Kafka*, in D. Corradini Broussard (a cura di), *Miti e archetipi*, cit., pp. 495 sg.

perché il suo silenzio è un segno della punizione che ha inflitto per la colpa dell'uomo. E K. (il protagonista de *Il processo*) è un uomo e come tale ha la colpa in sé radicata. La sua colpevolezza è quindi esemplare, ineluttabile. Per quanto si agiti, non può professare alcuna innocenza. Il processo a K. è la *sfinge* della legge, ciò che non traspare. Entrare in essa è impossibile: guardata a vista da una lunga fila di guardiani, la legge è inavvicinabile (come sa bene il contadino protagonista della leggenda di cui sopra, che tenta invano di avvicinarsi alla sua porta), pertanto incomprensibile. Esiste ma non può essere compresa: nel cercare quanto meno di intuirne il mistero, l'uomo non può altro che logorarsi in una infinita solitudine. L'impossibilità di conoscere la legge equivale (ed è emblematico ancora una volta il caso di K. nell'ultimo capitolo del *Processo*) all'impossibilità di acquisire un'identità. K. perde la sua identità e diviene una cosa inanimata. Cerca di opporsi alla sua fine, ma inutilmente: constata l'impossibilità di uscire dalla situazione, finisce per accettare la sua condanna e la fondatezza della sua colpa. Il processo di cui è vittima non è un processo che si svolge nell'ambito dello Stato: il processo è fuori dallo Stato come fuori dallo Stato è K., l'uomo comune che non può conoscere il contenuto intrinseco della legge positiva, 'il volto brutale del potere'. Se nella scena finale K. è convinto della bontà della propria colpa, lo è perché finalmente ha osservato l'autorità, la legge, la giustizia. L'Uomo di Kafka è destinato a non salvarsi mai dal senso di smarrimento che prova a contatto con il mondo. Non esiste una forma, né una legge, ed è *impossibile* (in quanto *umana*) la ricerca della *via*. Molti tentano di intraprendere una via, che dovrebbe portare al diritto, ma circa la giustezza del loro cammino non trovano altra risposta che il *silenzio*. Al di là di queste affermazioni, tornando al tema cruciale del discorso, lo stato della legge nel romanzo di Kafka definisce il bando di cui il nostro tempo non è ancora in grado di sciogliere l'enigma: quello di una legge che *vige*, ma non *significa*. Oggi, osserva Agamben, tutte le società o culture vivono una crisi di legittimità. La legge non ha, infatti, altro fondamento che quello del 'nulla della Rivelazione'. Esponendo il rapporto della violenza con il diritto, e 'deponendo' così quest'ultimo, Benjamin intravede le condizioni di possibilità di un'altra epoca del diritto, capace di aprire un varco verso quella nuova giustizia a cui alludono le formidabili pagine di Kafka. A questa minaccia Schmitt risponde nella sua *Teologia politica*

formulando la teoria dello *stato di eccezione fittizio*, per la quale l'inclusione-neutralizzazione della violenza rivoluzionaria nel dispositivo dell'ordine avviene attraverso una violenza *sovrana*, la decisione, che sospende il diritto nel dispositivo temporaneo dello stato di eccezione. Nella ottava *Tesi sul concetto di storia*, Benjamin torna a opporsi alla replica schmittiana, sostenendo che quando «lo stato di eccezione diviene la regola» non può più «rendere applicabile la norma sospendendone in maniera temporanea l'esercizio», né così garantire il funzionamento dell'ordine giuridico come vorrebbe Schmitt. In questo modo Benjamin smaschera lo stato di eccezione mostrandolo per ciò che è: «una *fictio juris* che pretende di mantenere il diritto nella sua stessa 'sospensione' come forza di legge senza legge»¹⁹⁵. Per l'autore delle *Tesi*, con il nazismo diventa definitivamente palese che eccezione e norma non sono più né temporalmente né spazialmente distinte. Lo stato di eccezione è ormai *effettivo*: violenza e diritto sono *normalmente* unificati entro «una zona di anomia in cui agisce una violenza senza alcuna veste giuridica».

Nella kantiana *Critica della ragion pratica*, la legge è rappresentata come pura forma, presentandosi come volontà pura, né libera né non libera. In tal senso, la legge morale è imperscrutabile e chi si trova a vivere sotto una legge che vige senza significare, non deve adoperarsi altro che al suo semplice rispetto. Ma la vita sotto una legge che vige senza significare e scevra di qualsiasi contenuto non è forse la vita nello stato di eccezione? La risposta sembrerebbe affermativa. Avremmo a che fare con una legge che perde il suo contenuto e, cessando di esistere come tale, si confonde con la vita. Il contadino che cerca di accedere alla legge non compie tuttavia un'opera vana, perché da ultimo riesce per sempre a far chiudere la porta della legge, che fino ad allora, per quanto inaccessibile, era aperta. Novello Messia, egli adempie il suo compito fino in fondo, costringendo il guardiano a rendere effettivo lo stato di eccezione virtuale, ossia a chiudere la porta della legge. L'esperienza della legge, che è implicita nella vigenza senza significato, è evidente anche nella produzione filosofica di Nancy, il quale ne identifica la struttura ontologica

¹⁹⁵ A. Simoncini, *Giorgio Agamben: Stato di eccezione*, cit.

come abbandono, inteso come «rimettere, affidare o consegnare a un potere sovrano, affidare o consegnare al suo bando, cioè alla sua proclamazione e alla sua sentenza»¹⁹⁶. Il nostro tempo riconosce la legge come suprema vigenza senza significato e la sovranità altro non è che «questa legge al di là della legge cui siamo abbandonati»¹⁹⁷. In Benjamin, pertanto, violenza e diritto sono legate da un nesso irriducibile. Con le sue parole: «La funzione della violenza nella creazione giuridica è, infatti, duplice, nel senso che la creazione giuridica, mentre persegue ciò che viene instaurato come diritto, come scopo, con la violenza come mezzo, pure – nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito – non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè immediatamente, la violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto, col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad esso. Creazione di diritto è creazione di potere, e quindi un atto di immediata manifestazione di violenza. Giustizia è il principio di ogni finalità divina, potere il principio di ogni diritto mitico»¹⁹⁸.

Nel saggio in esame, da cui è tratta la citazione, Benjamin introduce anche una terza figura: la violenza divina, che è in rapporto con lo stato di eccezione come lo è quella sovrana, ma con una differenza. Finché lo stato di eccezione si distingue dal caso normale, commenta Agamben, la dialettica tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva non si disgiunge, mentre la violenza divina si situa in una zona in cui non è più possibile distinguere tra eccezione e regola, per cui essa «non pone né conserva il diritto, ma lo depone»¹⁹⁹. Il portatore del nesso tra violenza e diritto è definito da Benjamin 'nuda vita'. Essa intrattiene un rapporto col potere sovrano ma, in primo luogo, occorre dire che istituisce un rapporto di coesistenza col sacro. Nel pensiero mitico, infatti, sacro²⁰⁰ è «il

¹⁹⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 68.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, Edizioni Alegre, Roma 2010, p. 41.

¹⁹⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 74.

²⁰⁰ Secondo Girard la violenza e il sacro sono indissolubilmente intrecciati (R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 2000). La violenza rimanda a un complesso gioco di significati opposti che nella regalità trovano la loro massima esplicazione. Nel sacro abbonda tutto ciò che c'è di eterogeneo, opposto e contraddittorio. Il sacro esiste anche al di fuori della regalità e lo stesso sacrificio è in funzione del solo sacro, senza dovere necessariamente riferirsi a qualche divinità. Quando il sacro circola all'interno della comunità è cattivo, quando viene espulso da essa è benefico. Individuare la violenza fondatrice significa capire che il sacro unisce in sé tutti i

portatore destinato alla colpa»²⁰¹, appunto la nuda vita. L'origine del dogma della sacertà della vita si situa, in Benjamin come in Schmitt, nella 'nuda vita' in quanto elemento che, nell'eccezione, si trova nella relazione più intima con la sovranità.

Governo della legge e assicurazione della vita

Quando la governamentalità liberale determina stati di squilibrio sociale, disfunzioni, costi e rischi, la biopolitica sviluppa tecniche di assicurazione e regolazione compensative. Studiando lo stato sociale, emerge un incremento parallelo delle tecniche di sicurezza

contrari: talvolta ristabilisce l'ordine, talvolta distrugge ciò che aveva edificato. Gi uomini adorano la violenza non perché siano 'cattivi' in sé, ma semplicemente perché conferisce loro la pace che cercano. È il religioso che informa gli uomini su ciò che si deve fare e su ciò che si deve evitare di fare per impedire il ritorno della violenza distruttrice. «Quando gli uomini trascurano i riti e trasgrediscono i divieti, incitano, letteralmente, la violenza trascendente a ridiscendere in mezzo a loro, a ridiventare la demoniaca tentatrice, la posta formidabile di nessun conto intorno alla quale si distruggeranno a vicenda, fisicamente e spiritualmente» (p. 360). L'identità tra violenza e sacro è dunque accertata. In questo libro ne sono stati forniti molti esempi. Si è più volte scritto che, una volta che essa (la violenza/sacro) s'insinua all'interno della comunità, scatta perentorio il meccanismo della vittima espiatoria. La morte violenta di qualsiasi personaggio affine al sacro si situa sempre a metà strada tra la violenza coltivata spontaneamente e il sacrificio rituale. Oggi continuiamo a misconoscere questa funzione essenziale del religioso. Siamo ancora molto restii a riconoscere l'identità di violenza e sacro, ma così facendo commettiamo l'errore di Benveniste, che descrive il *krateros* degli dèi e degli uomini senza peraltro associarlo a questa schiacciante unità. È possibile, ora, completare la teoria del sacrificio proprio alla luce dell'identificazione formale della violenza e del sacro. Si è detto che l'unanimità fondatrice trasforma la violenza cattiva in stabilità e fecondità. La prima vittima rende possibile la formazione della stessa società. Per questo motivo essa è sacra, per quanto distrutta, espulsa e a volte inglobata dalla comunità (Luigi Alfieri, filosofo della politica, noterà che se per Girard la caratteristica della vittima è la sua negatività, bisogna considerare che questa negatività presuppone già la sua complessità, il suo riferirsi a entrambi i poli di un'opposizione inscindibile, che costituisce la sua natura. La vittima è sacra. Sacro significa per l'appunto che egli, proprio per essere il Terzo, è per definizione la *complexio oppositorum*. Merita di essere uccisa, è vero, e per questo è spregevole, ma poiché la sua morte determina la vita, è condizione di vita, allora essa è anche il signore della vita, colei che dovrà essere venerata dai suoi stessi uccisori). All'interno della comunità il sacro conosce limiti, al di fuori è selvaggio e non presenta né confini, né barriere. La comunità lo teme, ma sa bene che a esso deve tutto. Non esiste, dunque, una separazione troppo grande tra sacro e comunità. Il sacro non può allontanarsi troppo da esso, né può stare a stretto contatto. Il sacro sorveglia e regola in ogni momento l'esistenza umana, il che vuol dire che gli uomini possono vivere nella violenza, ma non possono nemmeno stare troppo a lungo senza violenza. La comunità, scrive Girard, «non deve accostarsi troppo al sacro, altrimenti sarebbe divorata da esso, ma non deve neppure allontanarsi troppo dalla benefica minaccia ed esporsi alla perdita degli effetti della sua fecondante presenza» (p. 371). Alla base del rito sacrificale, dunque, vi sono due sostituzioni: quella operata dalla violenza fondatrice, che chiama a sé una vittima unica, e quella sacrificale, che elimina una vittima 'sacrificabile' in luogo della vittima espiatoria. La vittima sacrificale non è identica a quella espiatoria, ma simile è la sua funzione. Essa non appartiene alla comunità, perché in tal caso la sua morte scatenerebbe il circolo vizioso della violenza. Proprio questo è ciò che si potrebbe definire l'astuzia del sacrificio. Anche quando sembra che il sacrificio appartenga *in toto* alla comunità che lo manda a morte, pure si rende palese il fatto che tale rapporto di appartenenza non è mai nitido, ma sempre opaco e ambivalente. Egli, infatti, è sempre un po' differente dal resto degli uomini e delle donne. Deve incarnare in sé il carattere mostruoso che lo rende vittima. Questo è il motivo per cui le vittime rituali appartengono per lo più a categorie non direttamente esterne, ma comunque marginali (schiavi, bambini, bestiame ecc.). Se il pensiero rituale vuole sacrificare una vittima il più possibile simile al doppio mostruoso, le categorie marginali a cui appartengono le vittime sacrificate sono la sua approssimazione meno peggiore. Una volta che la vittima è stata scelta, essa è preparata al sacrificio (cfr. esempio dei Dinka, pp. 377-378), in maniera tale che si faccia veramente colpevole e, pertanto, meritevole di essere uccisa.

²⁰¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 75.

sociale e delle pratiche di medicalizzazione: lo scopo è condurre le persone a cautelarsi attraverso previdenza e risparmio, a cautelarsi dagli infortuni e a prevenire le malattie ereditarie, familiari e ambientali attraverso norme igieniche ed eugenetiche. Il *New Deal* è stato il massimo esempio di dispiegamento di dispositivi di governo e di intervento economico, all'interno di un sistema liberale. Secondo Francois Ewald, nella società biopolitica il vincolo si riduce al fatto che ciascuno costituisce un rischio per gli altri. In base al potenziale di rischio, si formano i gruppi, al cui interno, ognuno è monitorato (prima di nascere) e poi educato all'igiene, istruito, controllato nella dieta, nei consumi, negli eccessi. Per Ewald, il diritto si perde in un'eccedenza di processi, negoziati, convenzioni, mediazioni, continua revisione di regole, con attori pubblici e privati che variano e con le decisioni politiche affidate ai tecnici e poi comunicate al pubblico che non può discuterle. Il principio giuridico liberale della responsabilità va verso la 'colpa senza responsabilità'²⁰², dove il danno si risolve con il risarcimento assicurativo. Lo Stato sociale si accolla le responsabilità, liberandone i cittadini. Nella biopolitica liberale, gli apparati di sicurezza sono il «criterio per calcolare il costo di produzione della libertà»²⁰³. Se si guarda l'apparato assicurativo (che comprende quindi il concetto di rischio) come perno centrale, la questione sicurezza diventa l'elemento di continuità tra l'interventismo del *Welfare* e la *de-regulation* neoliberale. Nel liberismo avanzato, il rischio è prodotto e incentivato come fattore di imprenditorialità e segno di libertà²⁰⁴, prevederlo e regolarlo è compito degli individui; i cittadini sono stimolati a co-produrre il loro benessere e la loro sicurezza, cittadini che sono però resi plasmabili di fronte all'influenza di poteri strutturati come quelli dell'industria farmaceutica²⁰⁵. E qui si manifesta tutto il concetto di ambivalenza di Foucault, il verificarsi di una «passivizzazione del vivente, un svuotamento delle scelte sue cognitive e dei desideri, tutto suscitato e poi gestito da un potere persuasivo e una volontà di sapere, per conoscere e neutralizzare i rischi»²⁰⁶. La bioeconomia (risvolto della biopolitica) è un innesto strutturale e diretto dell'economia sulle dinamiche del vivente.

²⁰² L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit. p. 68.

²⁰³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005, p. 67.

²⁰⁴ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit. p. 68.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ivi*, p. 69

L'unità psicofisica del vivente (le idee, emozioni, ricordi, cultura di gruppo) è «coinvolta direttamente in attività, a lungo pertinenti alla sfera vitale privata o della politica attiva, per le quali ci si subordinava al lavoro, ora commercializzate e valorizzate nel dispositivo del mercato»²⁰⁷. Paolo Virno²⁰⁸ evidenzia come in questo modello di produzione, ma anche sociale, il ruolo del *general intellect* sia determinante; la creatività generale è il punto di resistenza del nuovo biopotere economico.

Virno sottolinea che, nel nuovo dispositivo del lavoro, a organizzarsi sarà l'intera soggettività umana, fisica, psicologica, culturale di ciascun individuo, che entrerà con il suo personale 'capitale umano' nella competizione del mercato. Tale capitale coincide con chi lo detiene e lo usa e non è separabile dal suo *bios*. È una macchina produttiva che «piega al capitalismo la sua energia desiderante»²⁰⁹, in quanto il desiderio, come scrive Foucault, è il motore segreto delle vite. Il lavoro, come capitale umano, è il nuovo dispositivo e crea un intreccio paradossale tra l'esaltazione del momento attivo e volontario dell'agire e dello scegliere e l'opacità di un sistema che non è quindi governabile²¹⁰.

Si pone tuttavia un problema: fin quando è possibile parlare genericamente di 'vita'? È opportuno, chiaro, anche perché il discorso ci porta automaticamente verso un'altra suggestiva ipotesi: quella della politicizzazione della morte. Fu nel 1959 che alcuni studiosi francesi scoprirono l'esistenza dell'oltrecoma, diverso dal come profondo, dal *coma vigile*. Si tratta di uno stato in cui la conservazione della vita vegetativa e della vita di relazione sono del tutto compromesse. La scoperta fu sensazionale, perché apriva nuovi interrogativi circa la morte. Si muore solo quando si arresta definitivamente il battito cardiaco e cessa la respirazione? Se la risposta è affermativa, è lecito allora parlare di sopravvivenza nel caso dell'oltrecoma? L'enigma fu sciolto coniando il nuovo termine di 'morte cerebrale', di fatto una morte a tutti gli effetti, anche se il battito cardiaco è reso ancora presente dalle tecniche di rianimazione e, con esso, la respirazione.

²⁰⁷ Ivi, p. 70

²⁰⁸ P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma 2003, pp. III sg.

²⁰⁹ Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, pp. 344 sg.

²¹⁰ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 71.

L'istituzionalizzazione di questa nuova forma di morte rese porosi i confini tra la medicina e il diritto. A partire da quel momento, vita e morte non furono solo concetti scientifici, ma divennero propriamente termini politici. È lecito "uccidere" l'oltracomatoso? Quanto della sua figura ricorda l'*homo sacer*? L'interrogativo è ancora aperto, ma non stupisce che nel novero dei partigiani più accesi della morte cerebrale e della biopolitica si trovino coloro che invocano l'intervento dello stato, l'istituzione chiamata a decidere.

3. La nuda vita

Il corpo e il sacro

Il re, come si sa, è un morale che non può morire. Numerose sono le testimonianze in merito. In Uganda si adottò un singolare espediente per impedire la morte del re o fare almeno in modo che lo spirito di questi non sparisse dalla faccia della terra. Così si credette che lo spirito del re continuasse a sopravvivere nelle sembianze di un *Mandwa*, un sacerdote-medium che rappresentava il punto di raccordo tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Alla morte di questi, lo spirito del re si incarnava in un altro medium, e così via. Il *Mandwa* faceva le veci del re e aveva il suo stesso potere. A volte cadeva in trance e questo succedeva quando il re 'lo prendeva per la testa'. Chi assisteva a questi episodi riconosceva nello stato catatonico del medium la presenza del sovrano²¹¹. Più in generale, Cristiano M. Bellei, ricostruendo le dinamiche inerenti ai riti funebri o di investitura delle monarchie africane, scrive che in quel continente parecchi re, prima di essere incoronati, sono 'costretti' a commettere infrazioni al codice culturale. La stessa cerimonia di incoronazione avviene in un'atmosfera folle ed estatica, mettendo tra parentesi ogni ordine e gerarchia sociale. Violando i tabù della comunità, il re si pone al di sopra di essa, diventando elemento totalmente impuro. Da questo momento egli è un fuori casta, una creatura bestiale. È la popolazione stessa che spinge il re al peccato: per tutti è infatti oltremodo importante che egli si comporti come la prima volta, allorché, per fronteggiare il caos, tutti i membri si unirono in profondo spirito di collaborazione. Il rito di investitura del sovrano è così la ripetizione di una situazione arcaica di indifferenziazione o, per dirla, con Girard, il re africano «è la rivisitazione, in chiave culturale, della crisi sacrificale delle origini». Il re è mostro, quindi vittima sacrificale. Diventa artificialmente pericoloso perché è la stessa comunità che lo rende tale, potendo in tal modo egli possedere le caratteristiche tipiche di colui che è sacrificato per la salvezza di tutti. Prima di essere incoronato,

²¹¹ Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1996, pp. 325 sg.

tuttavia, il re è un membro della comunità come qualsiasi altro. C'è un punto sul quale è utile riflettere: il re, benché sia oggetto da immolare, non muore durante il sacrificio. Dunque, egli è una vittima da immolare che sopravvive. Lo stesso rituale prevede la sua sopravvivenza, ma per quale vantaggio? La risposta è scontata: il re è il serbatoio di energie da cui attinge l'intera comunità. È il simbolo della stessa: non deve necessariamente sapere regnare; è sufficiente la sua semplice presenza fisica per garantire pace, prosperità, sicurezza. Ecco perché egli, in definitiva, deve sempre godere di buona salute e ogni suo decadimento fisico suona come sinistra minaccia per il mantenimento dell'ordine sociale. Il momento iniziatico degli insulti e delle percosse è necessario e serve per isolare il futuro regnante dal resto della comunità, renderlo impuro e, pertanto, simbolico fondatore dell'unità del gruppo. Il re sacro, allora, è un capro espiatorio mai realmente immolato, è vittima solo al momento dell'inizio del suo regno e pertanto, nonostante le evidenti analogie, si differenzia dal *pharmakos* propriamente detto. Il *pharmakos* è immolato realmente e il suo effetto di veleno-antidoto cessa ben presto. Il re, invece, è immolato fin tanto che resta in vita. L'atto sacrificale non è reale, ma puramente simbolico. Egli, «non dovendo morire per adempiere al suo compito, è in grado di canalizzare la violenza intestina alla tribù su se stesso per molti anni». Inoltre, il re sacro africano è la personificazione della belva feroce, che semina terrore e panico. L'incoronazione del re è omologa al rituale della caccia: il monarca, come la bestia primordiale (di cui è discendente diretto) è il pericolo da cui gli uomini devono guardarsi. Il re e la vittima primordiale, allora, sono il prodotto di un medesimo modo di agire orientato a dare un senso al mondo, che appare fino a quel momento incomprensibile. Questo tipo di comportamento non è scomparso, ma si perpetua anche adesso, nell'ambito di società evolute. Il sacrificio propriamente detto non esiste più, ma nella nostra cultura il rituale religioso più diffuso è di tipo cannibalesco: il fedele incorpora il corpo e il sangue di colui che è stato ucciso per consentire la salvezza di tutti. Le stesse monarchie sacre non sono state appannaggio dei soli popoli africani. Come ha recentemente fatto notare Ernst Bloch, le monarchie medievali europee erano pregne di elementi poco considerati ma straordinariamente importanti: si credeva, ad esempio, che il leone non potesse nuocere in

alcun modo al sovrano, come se esso non potesse accanirsi contro un suo simile (il re, quindi, è considerato una belva). Inoltre, il monarca medievale poteva compiere miracoli, utilizzando a suo piacimento forze non disponibili per il resto degli uomini. In parecchi paesi egli era sacro, o quanto meno taumaturgo. In altri paesi ancora, era unto al momento della sua proclamazione e, diventato Cristo del Signore, assurgeva a figura redentrice, simboleggiando la vittima sacrificale. Il monarca e il sacerdote erano figure consacrate attraverso lo stesso rito. Grazie all'olio santo, entrambi acquistavano poteri particolari, sconosciuti agli uomini comuni. Anche in questo caso, dunque, siamo in presenza di un rito in cui gli uomini scelgono un loro simile come «scigno nel quale far risiedere forze sia benefiche che malefiche». Così inteso, il sovrano è simile a una coppa sacra in cui si condensano liquidi in grado di far mantenere l'ordine; per questo motivo, in molte leggende celtiche, il sovrano è paragonato al Santo Graal. Il contenuto del Graal, allora, è preziosissimo: esso esiste da sempre, da quando cioè «esiste la civiltà, da quando il sangue della vittima immolata ritualmente diviene potentissimo amuleto contro le calamità e contro l'inintelligibilità del mondo». Dall'altra parte dell'oceano, in Polinesia, James Frazer riferisce ugualmente di sovrani guaritori e stregoni²¹².

Ernst Kantorowicz, nel celebre libro *I due Corpi del Re*, affronta attraverso un'accurata e documentata fenomenologia, il tema complesso del rapporto tra il corpo naturale del re da un lato e il suo significato politico dall'altro. Scrive Giuliana Parlotto, che il punto centrale e rilevante dell'analisi di Kantorowicz è al proposito il formarsi dell'idea del corpo politico, che nasce dalla trasposizione della nozione di corpo mistico, interpretato nella trasmutazione dall'ambito teologico del corpo concreto di Cristo presente nell'ostia consacrata, a quello della chiesa intesa come «corpo organizzato della società cristiana unita nel sacramento dell'altare». E continua: «La nozione di corpo mistico si traduce così nell'apparato tecnico e amministrativo della chiesa – letto da Kantorowicz come effetto della tendenza che la Chiesa mostra, di acquisire i tratti delle entità nazionali che si andavano formando nel quadro di quello che egli definisce il processo di secolarizzazione

²¹² Cfr. C. M. Bellei, *Violenza e sacro nella genesi del politico*, Edizioni Goliardiche, Trieste 1999, pp. 150 sg.

- e diviene adatta per essere trasferita in ambito politico. È in questo contesto che si forma l'espressione "corpo mistico dello stato". Ora, è proprio il corpo mistico dello stato che, aggiungendosi al corpo naturale del Re va a costituire il "Doppio Corpo". Su questa duplicità – il cui carattere si comprende tenendo presente la rivoluzione filosofica che la rende possibile, ovvero l'introduzione della nozione di *aevum*, nella specifica accezione conferitale da Kantorowicz stesso – si scandisce il rapporto tra il corpo del re e il corpo politico: questo individuale, perituro, fragile, mortale, quello universale, immortale, imperituro, ed altresì *fictum, imaginatum, raepresentatum*»²¹³.

Un altro spunto di riflessione ci proviene dall'analisi dell'apoteosi imperiale romana descritta da Elias Bickermann. Il termine *apotheosis*, fra i Romani, significava propriamente l'elevazione di un imperatore defunto agli onori divini. Questa pratica, che era comune in occasione della morte di quasi tutti gli imperatori, sembra che fosse originata dall'opinione, generalmente diffusa tra i Romani, che le anime o Mani dei loro antenati diventassero divinità; e come era comune per i fanciulli adorare i Mani dei loro padri, così era naturale che gli onori divini fossero pubblicamente conferiti ad un imperatore defunto, che era considerato come il genitore della patria. Quest'apoteosi dell'imperatore era solitamente chiamata *consecratio*; e dell'imperatore che riceveva l'onore dell'apoteosi si diceva in *deorum numerum referri*, o che era stato consacrato *consecrari*. Bickermann, in particolare, sottolinea il 'funerale per immagine' (il fatto cioè di considerare l'effigie dell'imperatore alla stessa stregua di un corpo reale, che compare accanto al cadavere, duplicandolo e non sostituendolo). Tale pratica permette di accostare il corpo del sovrano e quello dell'*homo sacer*. A questi è stato accostato il *devotus*, colui che consacra la via agli dèi per salvare la città dal pericolo. Egli deve morire in quanto non può rimanere all'interno della comunità, perché grazie al suo voto tutta la comunità è riuscita a scampare all'ira degli dèi. La tradizione romana abbonda di rituali in cui si mette in mostra un simulacro che costituisce il 'doppio' del devoto e la cui funzione è quella di ristabilire rapporti corretti tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Se infatti il morto può

²¹³ G. Parotto, *Il corpo mediale del leader*, in vibrisse.wordpress.com, 12 giugno 2011.

ledere al mondo dei vivi in virtù del suo ancestrale risentimento che nutre nei loro confronti²¹⁴, i riti funebri che si servono del simulacro (colosso) trasformano il morto (scomodo) in un antenato amico e potente, che appartiene al mondo dei morti e con il quale si intrattengono rapporti rituali definiti e non ostili. Il cadavere, però, deve essere presente (di qui il ricorso alla statua), perché in caso di assenza non si può adempiere al rito. Il colosso si sostituisce così al cadavere, dando luogo a un funerale vicario, specie nel caos in cui il devoto non sia realmente morto. Più che semplice sostituto del cadavere, il colosso può essere però inteso come «quella parte della persona viva che è dovuta alla morte e che, in quanto occupa minacciosamente la soglia fra i due mondi, deve sere separata dal contesto normale dei vivi. Questa separazione avviene, di solito, al momento

²¹⁴ Elias Canetti scrive, in proposito, che molti popoli sviluppano un forte *timore* dei morti, che cercano di esorcizzare attraverso appropriati riti. Essi credono che i morti facciano del tutto per vendicarsi, mandando malattie o pestilenze varie, oppure bruciando i raccolti e rendendo i campi sterili. È l'invidia il sentimento dei morti che più di tutti è temuto. I morti sono risentiti perché non hanno potuto continuare la vita. I vivi stanno in guardia, distruggendo tutti gli oggetti che appartenevano loro, nel timore che questi tornino a riprenderseli. Ma è verso la vita e i vivi che i morti nutrono la più grande invidia. Proprio per questo i funerali si concludono con il pianto rituale che si spinge sino al parossismo: piangere il defunto è un modo per proclamare la propria innocenza, il non essere stati la causa della sua morte. Piangendo e lamentandosi, i vivi cercano di 'ingraziarsi' i morti affinché essi non sfoghino su di loro il terribile risentimento. I vivi ricordano allora al morto la bontà, la gentilezza, la generosità mostrata nei suoi confronti, sperando in tal modo di placare il suo astio, anche se non sempre quest'operazione dà gli effetti sperati. Molte volte è necessario introdurre un vero e proprio *culto degli antenati*, onde rispettare la suscettibilità dei defunti. In tal modo, chi era stimato e venerato in vita continuerà a esserlo anche sotto terra. Gli Zulu del Sudafrica, ad esempio, vogliono parlare con i loro morti e desiderano incontrarli nei sogni. Se essi appaiono loro con il volto oscuro vuol dire che soffrono, sarà allora necessario ricorrere a riti particolari (come il sacrificio di alcuni animali) che li facciano tornare sereni. Presso questa popolazione, «il sacrificio non è altro che un banchetto cui partecipano insieme i vivi e i morti, una sorta di comunione degli uni con gli altri». Più i vivi perseverano nelle loro consuetudini che erano state imposte dagli antenati, più questi ultimi serbano loro riconoscenza e non ostilità. In certi casi però un morto, pur servito e riverito, può sfogarsi a proprio piacimento, sempre per risentimento, su un parente prossimo rimasto in vita. I morti non devono essere per forza giusti, proprio perché in definitiva le cose accadono per loro puro arbitrio: «anche là dove è stata introdotta una regolare venerazione dei defunti, non ci si può mai fidare completamente di essi. Anche i Cinesi vararono un culto degli antenati particolarmente elaborato. Essi pensavano che ci fossero due anime in ogni uomo: il *po*, che nasceva dallo sperma e lo *hun*, che nasceva dall'aria inspirata dopo la nascita e dopo la morte saliva in cielo, continuando a sopravvivere, mentre la prima rimaneva nella tomba. Con i riti funebri i Cinesi non solo credevano di proteggere i vivi dall'influsso nefasto dei morti, ma anche di assicurare la sopravvivenza dell'anima *hun* di questi ultimi. Era loro convinzione che l'anima sopravvivesse quanta più forza fisica si fosse accumulata durante la vita attraverso il *nutrimento* e lo *studio*. L'anima degli antenati era oggetto di venerazioni continue e ripetute. Poiché si nutriva di grano e di carne, i raccolti non dovevano essere scarsi, né la caccia parca. Non era però eterna: dopo quattro o cinque generazioni, nonostante tutte le cure devote, la tavoletta che la simboleggiava "perdeva il diritto a rimanere in un particolare santuario e veniva collocata in una cassa di pietra ove già stavano le tavolette degli antenati più antichi, dei quali si era perso il ricordo personale». Fatte le debite proporzioni, accadeva la stessa cosa che avviene quando una lapide, dopo un certo numero di anni, viene rimossa dal cimitero e le ceneri disperse in un ossario comune. Da quel momento infatti la sua individualità svaniva. Gli antenati quindi erano venerati come individui, ma dopo molto tempo cessavano di essere tali e ricadevano nella massa. Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1996, pp. 320 sg.

della morte, attraverso i riti funebri, che ricompongono il giusto rapporto tra i vivi e i morti che il decesso è venuto a turbare; in determinati casi, tuttavia, non è la morte a turbare quest'ordine, ma la sua mancanza, e la confezione del colosso si rende necessaria per ristabilire l'ordine»²¹⁵.

Ebbene, l'*homo sacer* può essere a tutti gli effetti considerato un devoto sopravvissuto, che non può essere rimpiazzato da alcun colosso e per il quale non è possibile alcuna espiazione vicaria: «il corpo stesso dell'*homo sacer*, nella sua uccidibile insacrificabilità, è il pegno vivente della sua soggezione a un potere di morte che non è, però, l'adempimento di un voto, ma assoluta e incondizionata. La vita sacra è vita consacrata senz'alcun possibile sacrificio e al di là di qualsiasi adempimento»²¹⁶.

Diventa adesso comprensibile il rito dell'immagine nell'apoteosi imperiale di cui parlava Bickermann: la morte dell'imperatore libera un supplemento di vita sacra che è opportuno neutralizzare attraverso un colosso. In pratica, l'imperatore si trova ad avere due vite in un solo corpo: una naturale, una sacra. Torniamo allora a Kantolowicz: il corpo politico del re deriva dal colosso dell'imperatore, non rappresentando semplicemente la continuità del potere sovrano, ma soprattutto l'eccedenza di vita sacra dell'imperatore che, per mezzo dell'immagine, viene isolata e successivamente assunta in cielo (presso i Romani) o trasmessa al successore (nei riti inglesi e francesi). Una conferma di quanto detto viene nella corrispondenza dello statuto giuridico-politico che contrassegna il corpo del sovrano e quello dell'*homo sacer*. Innanzi tutto, come l'uccisione dell'*homo sacer* non costituisce omicidio, anche quella del sovrano non è semplicemente rubricata come tale, definendosi piuttosto come un delitto speciale di *crimen lesae maiestatis*. In secondo luogo, anche l'insacrificabilità prevista dal rito e dalla legge della figura del sovrano trova una robusta analogia con quella dell'*homo sacer*. Anche nelle costituzioni moderne «una traccia secolarizzata dell'insacrificabilità della vita del sovrano sopravvive nel principio secondo cui il capo dello stato non può essere sottoposto a un processo giudiziario ordinario»²¹⁷.

²¹⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 110.

²¹⁶ Ivi, p. 111.

²¹⁷ Ivi, p. 115.

Quanto scritto rappresenta la necessaria premessa volta ad addentrarci nel concetto di *homo sacer* che, per Agamben, è una vita umana uccidibile ma non sacrificabile, che trascende tanto l'ordinamento del diritto umano quanto le norme del diritto divino. Se qui sacro è il vivente giudicato come assassino, allora nel momento in cui la vita viene dichiarata sacra in sé, ciò equivale a dichiararla colpevole. Si evince la violenza connaturata del diritto: la nuda vita è portatrice del bando sovrano, ovvero del nesso tra violenza e diritto perché è in quanto tale colpevole. Si tratta della 'nuda vita', secondo l'enigmatica espressione adottata da Benjamin in *Per la critica della violenza*. La nuda vita in quanto sacra viene deportata nel campo (di sterminio): il campo così inteso (come paradigma biopolitico del moderno) è lo spazio in cui si manifesta appieno la sacertà della vita. L'*homo sacer* è la figura originaria della vita presa nel bando sovrano. Il potere sovrano in quanto produzione di un corpo biopolitico è produzione di *homines sacri*, consacrazione del vivente, è quel processo che rende la vita propriamente sacra, cioè uccidibile e non sacrificabile. Agamben segnala anche il particolare rapporto che effettivamente sussiste tra *homo sacer* e *sovrano*: «sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani». Il discorso svolto da Agamben in *Homo sacer* si sviluppa dunque a partire da una domanda implicita che potremmo formulare in questo modo: è possibile interpretare la politica in base alla stessa 'struttura originaria' della metafisica già analizzata e finemente decostruita in ricerche precedenti? Troviamo gli elementi per una risposta proprio nelle pagine che concludono *Homo sacer*: «L'isolamento della sfera dell'essere puro, che costituisce la prestazione fondamentale della metafisica dell'occidente, non è senza analogie con l'isolamento della nuda vita nell'ambito della sua politica»²¹⁸.

Per Sesto Pompeo Festo, uomo sacro è «colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio; infatti nella prima legge tributizia si avverte che se qualcuno ucciderà colui che per plebiscito è sacro,

²¹⁸ S. Tunesi, *Giorgio Agamben*, in www.filosofico.net/agamben, 11 giugno 2011.

non sarà considerato omicida. Di qui viene che un uomo selvaggio o impuro suole essere chiamato sacro»²¹⁹.

In che cosa consiste allora la sacralità? Alcuni autori la considerano come il residuo di un'età arcaica, in cui religioso e penale non erano ancora distinti. Il sacro sarebbe, in tal senso, caratterizzato da ambiguità: degno di venerazione ma anche meritevole di morte al contempo, esaltato e venerato ma anche immondo e degno di morire. Tuttavia, è sbagliato identificare come sacra la vittima sacrificale. Károly Kerény nega decisamente che *l'homo sacer* possa essere oggetto di sacrificio, dunque perché chi lo uccide non si macchia di omicidio? La specificità dell'*homo sacer* sembra dunque consistere nell'impunità della sua uccisione e nel divieto di sacrificio e la sua vita si colloca all'incrocio di uccidibilità e insacrificabilità, al di fuori quindi del diritto umano e del diritto divino.

Occorre allora sciogliere l'enigma considerando la sacralità una figura autonoma, che ci permette di far luce su una struttura politica originaria, in una zona che è prima della distinzione tra sacro e profano, tra religioso e giuridico. Il sacro è ambivalente. L'ambigua potenza del sacro è accertata da numerose testimonianze, che ci derivano dall'etnologia, dall'antropologia e dalla stessa filosofia politica. La teoria dell'ambivalenza del sacro è ormai un fatto accertato: santo e maledetto all'un tempo, così è il sacro nelle descrizioni fatte da Wundt, Mauss, Durkheim, Freud. La vita sacra, come si è detto, deriva dalla congiunzione di due tratti: l'impunità dell'uccisione e l'esclusione dal sacrificio. Ciò che la caratterizza è una duplice eccezione, che si consuma tanto sul piano del diritto umano quanto su quello del diritto divino. Nota Agamben: «come, infatti, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così *l'homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra*»²²⁰.

Non è l'ambivalenza originaria a caratterizzare *l'homo sacer*, quanto la violenza e la doppia esclusione a cui è esposto. Si tratta di una violenza che non è definibile né come omicidio, né come sacrificio, né come sacrilegio. Essa apre la strada a una forma dell'agire

²¹⁹ Ivi, p. 79.

²²⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 91.

umano né sacra, né profana, dunque 'eccezionale'. Ed è proprio questo rimando allo stato di eccezione che consente ad Agamben di accostare la sovranità alla sacralità. L'ipotesi che pone l'autore è stimolante: al di là del diritto penale e del sacrificio, *l'homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano. Con ciò egli vuol dire che «lo spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè, costituito attraverso una doppia eccezione, come un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona di indifferenza fra sacrificio e omicidio. Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in quanto sfera»²²¹.

L'homo sacer, pertanto, è ciò che è catturato nel bando sovrano: è una vita umana uccidibile e insacrificabile. In quanto nuda vita, egli è il contenuto primo del potere sovrano. «La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte»²²². La sacertà è quindi la forma originaria dell'implicazione della nuda vita nell'ordine giuridico - politico. Sovrano e *homo sacer* sono due figure simmetriche, aventi la stessa struttura e correlate: è sovrano colui al cui cospetto tutti sono *homines sacri* e *homo sacer* è colui nei cui riguardi tutti gli uomini agiscono come sovrani. Se è valida questa simmetria, allora dobbiamo rivedere la categoria dell'ambivalenza del sacro che ha informato tutta la cultura occidentale, dalla fenomenologia religiosa agli studi sulla sovranità. Sarà Deleuze a segnare la fuoriuscita compiuta dalla sacertà della vita, attraverso la sua lettura della vita de-personalizzante e de-individualizzante²²³: «La vita in me, non porta il mio nome. L'io non la possiede. L'io è solo passare attraverso (...) l'io è molto spesso un ostacolo al progetto di affermare e rafforzare il ritorno infermabile e trionfale dell'impersonalità, del divenire»²²⁴. Anche Rosi

²²¹ Ivi, p. 92.

²²² Ivi, p. 93.

²²³ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 106.

²²⁴ R. Braidotti, *Metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, cit. p. 108.

Braidotti, come Ansell Pearson, si avvicina alla visione di Deleuze sull'impersonalità della morte, «una concezione della morte positiva dinamica e processuale»²²⁵.

Canetti e la biopolitica

La biopolitica di Canetti è al centro di un interessante studio di Bazzicalupo²²⁶. Per la filosofa napoletana, «l'opera canettiana sembra calamitata da un grandioso compito di svelamento del potere come disperata e disperante ossessione di sopravvivenza. Il codice del potere si iscrive sul corpo, ma in modo addirittura più tragico di quanto non appaia nel dispositivo sovrano dell'*homo sacer*, costruito dentro e attraverso l'ordine politico e suo segreto sostegno; qui la morte è prossima al potente che lo commina [...]. La versione *tanatologica* della biopolitica, tipica della lettura agambeniana, mi sembra trovi qui le sue radici, assai più che in Foucault o in Arendt»²²⁷. In Agamben, l'uccidibilità fonda il politico, mentre nell'autore di *Massa e potere* «la politica segue l'esperienza esistenziale, assumendo per corollario la sua specificità. Dal non uccidere ma lasciar temporaneamente sopravvivere il nemico perdente, che assumerà l'indispensabile ruolo di chi assiste al trionfo del potente, sembra svilupparsi un ordine politico catturato dalla violenza iniziale e sempre reiterata, poiché l'esperienza esistenziale del potere come sopravvivenza resta il suo nucleo portante»²²⁸. Bazzicalupo riconosce che non siamo dentro il linguaggio della biopolitica, ma ritiene che la prospettiva sia la stessa, poiché «il 'discorso' è il discorso della storia, dell'avvenuto, che non è affatto solo linguistico, ma denso di pratiche, di scelte, di 'dispositivi' che Canetti enumera. La sua positività, la capacità di avere effetti di selezione è testimoniata dalla 'positività', meglio, dalla materialità delle descrizioni canettiane»²²⁹. Bazzicalupo rintraccia in Canetti il biopotere come fisionomia tanatologica, non essendo che «minaccia di morte, di soffocamento. Sopravvive nel sopravvissuto la violenza subita e ogni tentativo di fuoriuscire rimane avviluppato nel potere di questo ciclo mitico che spinge a fare ad altri ciò che è stato subito»²³⁰. Ma sopravvivere è sempre e comunque uccidere? Risponde Bazzicalupo: «No, certo. Piuttosto, il

²²⁵ Ivi, p. 62.

²²⁶ L. Bazzicalupo, *La biopolitica di Canetti: la Massa è un soggetto politico?*, in *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo* (a cura di L. Alfieri e A. De Simone), Morlacchi, Perugia 2011.

²²⁷ Ivi, p. 84.

²²⁸ Ivi, p. 85.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Ivi, p. 90.

segreto senso del sopravvivere è che per farlo si uccide, realmente o in modo traslato; si uccide dell'altro il desiderio, la differenza, costringendolo a omologarsi, toccandolo con l'interpellazione che lo inchioda a una normalizzazione, a un'identificazione sempre poliziesca, tale che ne impedisca il libero divenire. Ancora un tratto tipico del biopotere: il ultima analisi omicida, ma sempre relazione di potere e di influenza produttiva di norma, anzi di normalità»²³¹. Per Bazzicalupo, «le pagine che Canetti dedica alla capacità di metamorfosi dell'uomo – 55 su 550 - alla plasticità e creatività sottrattivi, sono il solo punto di possibile rovesciamento del biopotere in biopolitica. Non la forma di soggetto politico che la massa può assumere rischiando solo di ingigantire la spirale di potere, ma la metamorfosi che rende la vita sfuggente, non catturabile. Dal biopotere alla biopolitica: questo lo scarto che vede liberarsi, nella fuga dalla cattura, una potenza di vita che è presunta *prima e fuori* del potere e sulla quale il potere 'opera', bloccando, uccidendo, normalizzando»²³². Separare biopotere da biopolitica, «il potere sulla vita dalla potenza della vita, significa presumere la dicotomia tra bene e male [...]. Il biopotere induce situazioni di anti-mutamento, di cancellazione dell'altro, l'univocità del comando, la paranoia del complotto, l'intrusività dell'inquisizione. È una passione della vita come sopravvivenza connessa con l'irrigidimento e la morte; chi ne gode tende ad annullare l'altro. La sopravvivenza selvaggia cristallizza, blocca le possibilità di moltiplicazione della vita: il potere opera per cristallizzare la massa e indirizzarla contro l'altro da sé: il suo fine è la fine dell'altro»²³³.

Diritto di vita e di morte

Nel diritto romano, il diritto di vita e di morte appartiene al *pater familias*, che lo esercita nei confronti dei figli maschi. La vita appare solo come controparte di un potere che minaccia la morte. Il significato del termine è giuridico (non si tratta di mera *zoé*). Il potere di chi può, da un momento all'altro, mettere fine alla vita è assoluto. Per agire, esso non deve necessariamente sanzionare una colpa, ma scaturisce immediatamente dal rapporto padre-figlio. La *vitae necisque potestas* definisce il modello stesso del potere politico in generale: «non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita

²³¹ *Ibid.*

²³² Ivi, p. 93.

²³³ Ivi, p. 95.

sacra) è l'elemento politico originario»²³⁴. Oltre tutto, la *vitae necisque potestas* del padre è affine all'*imperium* del magistrato, solamente che quest'ultimo estende la *vitae necisque potestas* a tutti i cittadini. È evidente che il fondamento primo del potere politico è una vita assolutamente uccidibile: «la *vitae necisque potestas* investe immediatamente la nuda vita del figlio e *l'impune occidi* che ne deriva non può essere in alcun modo assimilato all'uccisione rituale in esecuzione di una condanna capitale»²³⁵. La tradizione germanica e scandinava mostra come le figure del bandito e del fuorilegge siano in tutto e per tutto accomunabili a quella dell'*homo sacer*. In particolare, Jhering ha accostato l'*homo sacer* al *wargus* (lupo) e, del resto, anche il bando medievale non offre dubbi in merito, allorché afferma che il bandito poteva essere ucciso senza che tale azione comportasse crimine, quando non era considerato già morto. Il mostro, metà umano e metà animale, corrispondeva all'originaria figura del bandito dalla comunità. La vita del bandito viene a essere così una soglia di indifferenza e di passaggio tra animale e uomo, *physis* e *nomos*. Il lupo mannaro è né uomo, né belva, abitando in due mondi senza paradossalmente essere cittadino dell'uno o dell'altro. Hobbes, nel descrivere lo stato di natura, parla appunto di 'lupacità' dell'uomo. E difatti lo stato di natura non è propriamente società, dunque non appartiene alla civiltà. In esso ciascun essere è per il proprio simile null'altro che *nuda vita* o, che è lo stesso, *homo sacer* o *wargus*. Il fondamento del potere sovrano non va cercato nella cessione del diritto naturale dei sudditi al sovrano, ma nella conservazione di quest'ultimo del suo diritto naturale di fare qualunque cosa rispetto a chiunque. Letta in questi termini, la dottrina hobbesiana non fonda la violenza sovrana su alcun patto, ma sull'inclusione esclusiva della nuda vita nello stato.

È opportuno, allora, scrive Agamben, rileggere tutto il mito di fondazione della società moderna, che non è «evento compiuto una volta per tutte *in illo tempore*, ma è continuamente operante nello stato civile nella forma della decisione sovrana»²³⁶, che si riferisce immediatamente alla vita. Non c'è stato alcun contratto originario che ha segnato il passaggio dalla natura allo stato. Vi è stata invece una zona di indifferenziazione tra

²³⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 98.

²³⁵ Ivi, p. 100.

²³⁶ Ivi, p. 121.

nomos e physis «in cui il legame statale, avendo la forma del bando, è già sempre anche non-statalità e pseudonatura, e la natura si presenta già sempre come nomos e stato di eccezione»²³⁷.

Anche nei nostri giorni, il bando continua a essere la forza che lega nuda e vita e potere, ossia i due poli dell'eccezione sovrana. Anche negli attuali spazi pubblici, «più intima di ogni interiorità e più esterna di ogni estraneità è, nella città, la bandita della vita sacra. Essa è il *nomos* sovrano che condiziona ogni altra norma, la spazializzazione originaria che rende possibile e governa ogni localizzazione e ogni territorializzazione»²³⁸.

Oggi la vita biologica è arrivata progressivamente a occupare il centro della scena politica del moderno, quella vita biologica nuda e indifesa davanti al potere, quel terribile modello biopolitico del potere in cui ci troviamo immersi e con cui dobbiamo fare i conti. In fondo, l'uomo è più esposto nella sua sacertà che in altre epoche quando, nella dominazione e catalogazione della realtà, rimanevano spazi residui che sfuggivano all'attenzione²³⁹. In questa prospettiva, anche lo sterminio (a partire da quello degli Ebrei e degli zingari, fino al più recente massacro di pulizia etnica perpetrato nella ex Jugoslavia e in Ruanda) acquista un significato etico e politico, cioè in ultima analisi la sua attualità: ecco perché non possiamo sentirci appagati dalla pseudosoluzione giuridica del problema dell'Olocausto (termine che Agamben contesta) e dalla riduzione del fenomeno a crimine o mostruosità incomprensibile. Si ribadisce che nella modernità la semantica dell'*homo sacer* non è quella del sacrificio, ma quella di una vita esposta come tale a una violenza senza precedenti, nelle sue forme più profane e banali. Nota infatti Agamben che «l'aver voluto restituire allo sterminio degli ebrei un'aura sacrificale attraverso il termine 'olocausto' è un'irresponsabile cecità storiografica. L'ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile. La sua uccisione non costituisce perciò né

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Ivi, p. 123.

²³⁹ Cfr. C. Azzola, recensione a *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in *L'indice* dei libri del mese, 1995.

un'esecuzione capitale né un sacrificio, ma solo l'attuazione di una mera 'uccidibilità' che inerisce alla condizione di ebreo come tale»²⁴⁰.

²⁴⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 127.

4. Impero moderno e postmoderno: modelli di sovranità

L'impero della modernità

Come affermava già a suo tempo Agostino, il fine di ogni regno è l'esercizio della giustizia. Ogni stato, infatti, deve garantire una giustizia superiore e trascendente, *supra partes*, pena il venir meno della sua stessa essenza. Lo Stato non coincide assolutamente con chi governa; questo è ciò che succede attualmente, ma che contraddice il suo stesso statuto ontologico. Se, per dirla con Jean Bodin, esso è caduto nelle grinfie dei briganti e dei pirati, sono proprio questi i primi nemici da combattere. Il fine supremo è dunque la giustizia, inscindibile dalla sovranità. In quest'ottica il sovrano è colui che governa in nome di un'autorità legittima e in vista di una giustizia che trova il suo fondamento in un sistema trascendente di valori. Un governo giusto permette al regno terreno di innalzarsi a livello celeste, dal momento che non c'è alcuna distinzione tra diritto naturale e diritto divino e tra giustizia terrestre e giustizia celeste. L'imperatore è colui che deve ottemperare a stabilire l'ordine cosmico e la giustizia divina che lo anima. Questa è la sua funzione, in mancanza della quale non c'è più stabilità e ordine, ma disordine e caos. È questa concezione, largamente affermata per tutta l'epoca feudale, a far dire a Bodin che lo Stato è «il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune fra loro»²⁴¹. Giustizia e sovranità sono termini sinonimi, poiché non può esistere l'una senza l'altra. Esse sono intrecciate al modello della perfezione politica e all'utopica idea che sia possibile stabilire nel mondo un ordine sovrano perfetto e garante universale di giustizia. La sovranità, in questa concezione, è il centro propulsore in grado di dare ordine al cosmo. La sovranità è *supra partes*, è sempre

²⁴¹ C. Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi*, CEDAM, Padova 1997, p. 5.

imperiale, sempre sovranazionale. Tale concetto non può essere assolutamente ricondotto alla moderna Organizzazione delle Nazioni Unite la quale, subordinata agli interessi dei gruppi e delle corporazioni più forti, è un'organizzazione puramente formale e priva di sovranità. Si tratta, in definitiva, di una menzogna del potere che affonda le sue radici nell'alba dello Stato moderno, periodo in cui è storicamente emersa una nuova forma di sovranità, non più *supra partes*. Il sovrano, nelle parole di Bertrand de Jouvenel, è invece colui che detiene la sovranità, la cui genesi è protetta da tabù. La sovranità, per quanto di origine inspiegabile, può tuttavia essere analizzata su un duplice contesto: internazionale (esterno) e nazionale (interno), nel modo che segue. Il livello della sovranità internazionale è poco stimolante. Le alternative sono due: o si ritiene necessaria una generica sovranità sovranazionale oppure la si utilizza a mo' di deterrente politico. Entrambe le ipotesi sono riduttive, soprattutto perché non fanno appello all'essenza stessa della sovranità e la considerano limitata. L'aggettivo 'limitata' è sorto storicamente come contrapposizione al concetto di sovranità assoluta, teorizzata in età moderna da Bodin in avanti. Ma una sovranità non può mai essere limitata. O è, o non è; per cui, o è *una e totale* (indipendentemente dalla forma, che può essere monarchica, tirannica o democratica) o non è sovranità. Il sovrano, dunque, è sempre legittimo e simboleggia la tensione verso l'ordine che circoscrive l'ambito della vita individuale e collettiva. Di fatto, la sovranità moderna ha perso gran parte di questi caratteri perché si è secolarizzata e, di converso, svilita, ridotta a mera esteriorità fine a se stessa. Si parla a gran voce di 'Stati a sovranità limitata', ma in realtà tali Stati contengono solo per principio la pienezza di sovranità. La conseguenza è che essi, arbitrariamente, interferiscono sulle sovranità altrui rivendicando una *super* sovranità che non ha più ragione di essere. Sembra dunque che «la presunta e dichiarata limitatezza della sovranità altro non sia che un raffinato strumento di aggressione»²⁴². Il paradosso è che da una parte si sbandiera ai quattro venti la sovranità limitata a livello internazionale, a cui fa da contraltare la pienezza della sovranità a livello nazionale. Hans Kelsen rifiuta questa dicotomia, ma non è affatto chiaro nel definire

²⁴² Ivi, p. 15.

esattamente cosa sia la sovranità; lo è molto di più Hegel il quale, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la definisce «l'idealità di ogni potestà particolare»²⁴³. Se questa era l'antica concezione, allo stato attuale la secolarizzazione ha reso il valore simbolico della sovranità nulla più di una semplice metafora. Essa, lo si è detto, è ritenuta priva di reale sostanza e si risolve nell'ordinamento giuridico dello Stato. La sovranità, dunque, è in parte un concetto limite e in parte un mero contenitore formale. Mercificata, ha visto dissolversi il suo valore originario al punto da costringere Kelsen ad affermare che «il concetto di sovranità deve essere radicalmente rimosso»²⁴⁴. Analizzata a livello interno, la sovranità è ideologicamente connotata come popolare. La genesi del concetto di sovranità popolare affonda le sue radici in Jean-Jacques Rousseau. Secondo il ginevrino, essa appartiene al popolo, del quale però in epoca moderna è impossibile qualsiasi definizione, riducendosi più a un'entità metafisica ed emotiva che a qualcosa di reale. Cercando di fuoriuscire da questo equivoco, Emmanuel Joseph Sieyès identifica il popolo con la Nazione, non riuscendo però nel suo intento di evitare la vaghezza concettuale, dal momento che «il popolo-nazione, essendo a sua volta un principio costituente, mai costituito né costituibile, non è oggettivazione»²⁴⁵.

Tanto basta per affermare che l'idea di sovranità popolare è una semplice idea limite e nulla di più, che si trasforma in ideologia e si cristallizza in un assioma che serve solo a legittimare il dominio politico di certi gruppi su altri (in effetti la borghesia ha costruito il suo dominio proprio proteggendosi grazie al dogma della sovranità popolare). La domanda principale circa la genesi della sovranità è stata sempre elusa, rimossa; ne consegue l'impossibilità di definirne i tratti caratteristici. Ciò genera un corto circuito pericoloso, che rischia di trasformarsi in un pauroso incendio. Non esistendo più la sovranità, assistiamo impotenti al conflitto di una pluralità di poteri che vi anelano confondendola con la governabilità, creando istituzioni solenni ma vuote. Anche la figura del sovrano risulta crudamente ridimensionata. Anch'egli, dove c'è, resta una figura solo formale. Non è più lui (*rex*) che governa, ma la fredda e impersonale *lex*. Non essendoci

²⁴³ Ivi, p. 17.

²⁴⁴ Ivi, p. 18.

²⁴⁵ Ivi, p. 20.

alcuna soluzione all'*impasse*, stiamo marciando inevitabilmente verso il collasso totale della sovranità, che non produce affatto, come Schmitt auspica, il miracolo della sua rinascita. La storia ci mostra lo squallido scenario di individui che si autoproclamano sovrani (nella maggior parte dei casi in qualità di presidenti dotati di un forte potere esecutivo) senza possederne il requisito. Sono individui meschini, che impongono il loro volere approfittandosi delle altrui debolezze; nulla a che vedere con il *Grande Individuo* del passato, il vero sovrano *supra partes*, il simbolo disinteressato della mediazione con l'Assoluto, l'incarnazione dell'aspirazione al ricongiungimento con la totalità originaria. Le varie sovranità, nel mondo contemporaneo, sono solo allegorie e sorgono tutte come *extremis necessitatis casus*, esprimendo una tensione verso un modello ideale che di fatto non esiste più. La sovranità del XX secolo è all'insegna del cesarismo, tipica di un leader che ha ottenuto il potere con l'usurpazione, ma che di questo potere non ne è affatto depositario. La sovranità tende a trapassare in qualcosa d'altro. Non è mai definitiva, ma continuamente instabile ed esprime questa sua instabilità nell'impossibilità di garantire una vita pacifica e ordinata. L'unica alternativa è recuperare il modello originario della sovranità. Ritenere ciò possibile non è utopistico, anche se l'operazione è titanica nella sua difficoltà. Chi, nonostante le asperità, si accinge alla disperata impresa, deve primariamente conoscere l'oggetto che vuole ripristinare. È necessario individuare le caratteristiche della sovranità, recuperandole in un ambito trascendente, che è accessibile solo al ribelle (poeta o letterato che sia), colui che non si riconosce nel presente e, valicando l'invisibile 'muro del tempo', riesce a porre piede nella 'dimensione altra' in cui dimorano le forze primordiali.

La nostra guida è Ernst Jünger. È lui il titano dotato di 'sensibilità stereoscopica', che supera l'immanente e riesce a descrivere le caratteristiche del modello della sovranità, che sono: il suo essere *supra partes* (la sovranità non può mai piegarsi agli interessi di una parte, né essere fonte dell'utilità sociale, pena la sua dissoluzione. Se è tale, deve in ogni caso essere verità e giustizia. I suoi contenuti essenziali sono coppie di opposti, perfettamente conciliabili: libertà e autorità, comando e ubbidienza. In questa unione, nota Jünger, «saranno conciliati i due grandi orientamenti conquistati dalla democrazia nella

nostra epoca, e cioè nello stato autoritario e in quello liberale»²⁴⁶. Il bisogno che si pone, dunque, è quello di ricondurre a unità la molteplicità, la contrapposizione e la differenza insite nell'autorità e nella libertà); il suo avere una funzione unificante (che rende manifesta una totalità di valori, vale a dire l'esatto contrario della secolarizzazione che la rende vuota forma normativa. A livello individuale, essere sovrani significa raggiungere la pienezza del Sé, armonizzando la razionalità con le pulsioni istintuali confinate nell'inconscio); il suo avere una natura personale (dal momento che essa si concretizza sempre in un'individualità, il sovrano, figura ipostatica che «esprime la tensione che deve guidare il singolo vivente e ogni vivente comunità all'unità, non per mero effetto di trascinamento, ma per interiore e maturata convinzione»²⁴⁷. Investito da tale alto compito, il sovrano è proprio per questo, per definizione, sprezzante del pericolo e libero da ogni paura, è il saggio che simboleggia la *complexio oppositorum* la cui vita dà beneficio a tutta la comunità. Questo è anche il motivo per cui, non appena la sua energia vitale viene meno e si avvicina minacciosa l'ombra della morte, una grave crisi si abbatte sulla società che rappresenta. Il suo decesso può essere la rovina di tutto un popolo); il suo essere portatrice di pace (proprio in quanto espressione dell'unità e dell'armonia del cosmo). La sovranità è dunque sempre universale e mai circoscritta territorialmente (limitata), come universali sono la pace e la concordia che deve assicurare. Questo anelito a una totalità armonica è un sogno vecchio quanto l'uomo. Per continuarlo a coltivare, bisogna pensare al modello della sovranità universale.

In base alle definizioni date, la sovranità è sempre imperiale. Il sovrano estende il suo dominio sempre su un impero, mai su un regno che è invece circoscritto e delimitato. Re e regni possono essere numerosi, ma l'impero è uno e universale. L'imperatore rappresenta quindi l'immagine che si proietta sul mondo, è *imago imperii*, *imago mundi*. Per poter risolvere ogni situazione di crisi, individuale o collettiva che sia, è necessario richiamare il mito della sovranità imperiale. L'impero e l'imperatore sono ormai termini inapplicabili. Il XX secolo è stato il secolo della democrazia, che per definizione è incompatibile con

²⁴⁶ Ivi, p. 33.

²⁴⁷ Ivi, p. 38.

qualsiasi imperialità. Filosoficamente, diremo invece che l'imperialità è l'essenza del politico, la «perla celata nel fango che è opportuno recuperare» per intraprendere il giusto cammino. Carl Schmitt descrive un impero *imparlabile*. I suoi *omissis* legati all'analisi del Sacro Romano Impero sono quanto mai emblematici: mettono in evidenza, infatti, il collasso di un'intera epoca personificata dagli illustri e decadenti suoi ultimi rappresentanti (Francesco Giuseppe, Guglielmo II, Nicola). Nel suo silenzio si esprime l'agonia degli stati un tempo più potenti d'Europa, non più in grado di opporsi alle istanze secolarizzatrici. Le nuove dottrine imperiali sorgono tutte come espressione di una parte politica trionfante sulle altre. La nuova imperialità, lungi dal porsi *supra partes*, si riduce a sordida signoria del più forte. Storicamente, il nuovo impero che si cercherà di edificare sarà inizialmente quello nazista, (l'impero della barbarie, della distruzione e dell'orrore) e successivamente quello legato al conflitto ideologico tra le due super-potenze egemoni, gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. Di fronte a pretese imperiali di bassa lega, l'intellettuale del XX secolo, prostrato da una profonda delusione, non può che scegliere la strada della ribellione. Il ribelle è per Jünger colui che si pone al di sopra e rifiuta l'appartenenza a qualsiasi fazione e tale fu senza dubbio anche Schmitt (a torto accusato di collusione ideologica con il nazismo), il quale osservò distaccato gli avvenimenti da un cantuccio esterno, estremo rifugio di chi 'si è dato alla macchia'. Non stupisce, dunque, il suo reiterato e ostinato silenzio circa le riflessioni sull'imperialità. Pubblicamente Schmitt non dice nulla: l'ermeneuta può tuttavia interpretare il senso nascosto della sua parola, che lo conduce nell'antro segreto del 'politico'. Il tema dell'imperialità è evincibile ne *Il nomos della terra*. Iniziando l'analisi a partire dalla concezione imperiale in età medievale, Schmitt pone in essere alcuni temi: l'unità, che è a suo dire indisgiungibile dall'imperialità, tanto che quest'ultima è sempre protesa verso la *reductio ad unum*. Anche questo concetto si è ampiamente secolarizzato tanto da finire imprigionato nel nichilismo, filosofia riduttiva che si esprime attraverso il tecnicismo e il formalismo e si caratterizza per la svalutazione dei valori supremi dell'*Ethos* e del *Nomos*. A livello politico, il nichilismo esprime per

Schmitt «un ordine senza centro, un vivente corpo acefalo»²⁴⁸; *l'imperium e sacerdotium*, simboleggiato dal Giano bifronte e che si esprime in quell'ordine cosmico, celeste e terreno, di cui è garanzia la *respublica christiana*, della quale l'imperatore e il papa sono colonne portanti. Si tratta di due figure apparentemente antitetiche che trovano però la loro unità nella rappresentazione iconografica del *Christus imperator*. Un'unità, quindi, che si raggiunge a partire da due distinte personalità che mantengono l'autonomia nelle specifiche sfere di appartenenza e che trova nella teoria dei due soli di Dante Alighieri la sua probante conferma. Il potere imperiale ha un'origine sacrale e tuttavia è diverso da quello papale. La Chiesa rappresenta la città celeste che si riflette su quella terrestre e per tutta l'età di mezzo rivendica un predominio assoluto, presentandosi come la sola depositaria della salvezza eterna. Combatte continuamente contro il peccato e la corruzione, ma paradossalmente quanto più si dota di un'organizzazione potente e istituzionalizzata, tanto più diverge dalla sua missione e cade in balia delle seduzioni del *saeculum*. Soprattutto, la Chiesa non rinuncia alle lusinghe del potere assoluto, all'un tempo politico e spirituale. Decisivo in tal senso è il saggio *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, che nel 1302 attribuisce al Papa, nel nome di Cristo «la signoria su ogni cosa e su ogni potestà, materiale e spirituale»²⁴⁹. Di contro a un potere smisurato e infinito, quello dell'impero appare circoscritto, non eterno. Questa sua finitezza costituisce però anche la sua forza, dal momento che a esso si collega l'appellativo di sacro e l'imperatore diventa il *christus dei*, l'angelo di Dio inviato sulla terra. Come il papa, anche l'imperatore è il vicario di Cristo sulla terra e la sua persona è intangibile; non è un caso che il crimine più grave sia proprio l'assassinio del sovrano. L'impero terrestre, tuttavia, non è una comunità perfetta e il compito dell'imperatore è quello di guidare il suo popolo verso il modello ideale (trascendente). Egli è la norma, il depositario del *Nomos* che conduce alla pace attraverso una regola universale, colui che converte il finito in infinito. Da questa convinzione nasce, in età medievale, il mito dell'ultimo imperatore, secondo cui tutti i popoli saranno convertiti al messaggio cristiano e assoggettati all'Imperatore, che sul

²⁴⁸ Ivi, p. 59.

²⁴⁹ Ivi, p. 68.

Golgota «deporrà le insegne imperiali che appartengono solo a Cristo», dissolvendo in questa apoteosi se stesso e l'impero, una volta raggiunto il fine supremo. A partire dal XIII secolo, in coincidenza con l'introduzione di nuove e sovversive teorie, che fanno sovrano il popolo, inizia l'ineluttabile declino dell'idea di imperialità; infine, la contrapposizione tra *imperium* e *saeculum* che si rende esplicita nel paradossale tentativo dell'impero (finito) di impedire l'avvento del *saeculum*, che impedirebbe la conversione e la redenzione dell'umanità. L'impero, dunque, «che, per la sua stessa origine, è emblema della finitezza e in essa si radica, deve combattere - se vuole adempiere alla sua missione - contro la stessa finitezza da cui promana»²⁵⁰. Come l'impero, anche l'imperatore incarna una serie di paradossi, per cui è nel contempo finito e non finito, contraddittorio e unitario. Il suo compito principale è comunque quello di garantire serenità e giustizia, intervenendo, se del caso, anche sulla Chiesa, per distoglierla dalle istanze secolarizzatrici. Se l'imperatore non adempie a questo compito, il suo regno non è un vero regno. L'imperatore è il *katechon*, quella forza frenante che si erge a ostacolo dell'avanzata del *saeculum*. A partire da questa premessa, è evidente che il suo dominio trascende qualsiasi limite territoriale. Il suo potere non è assoluto, ma un 'gratuito dono del cielo' che attribuisce, a chi lo detiene, tale salvifica missione. Egli è sciolto da ogni legge poiché le leggi e i decreti che emana sono espressione di una superiore saggezza.

Per riassumere: l'imperatore è il simbolo dell'unione tra cielo e terra. Il suo essere uno «riflette l'unicità della dimensione divino-sacrale che fa dell'umanità e del cosmo una cosa sola»²⁵¹. Nella sua unità si incentra il mistero della trinità, senza il quale egli non può mai essere sacro, ma solo un vuoto idolo di potere. Se cessa di essere *katechon*, la sua figura si svilisce nel secolare *cesarismo*. Imperialità e cesarismo non devono tuttavia essere confusi, essenzialmente perché il carattere della prima è il misticismo, mentre del secondo è l'ideologia. Il potere del Cesare è contingente e determinato da una serie di concause. Non sarà mai eterno, ma potrà estendersi il più a lungo possibile quanto più riuscirà a far breccia sulle masse. L'ideologia permette di inserire l'operato del Cesare in una

²⁵⁰ Ivi, p. 76.

²⁵¹ Ivi, p. 81.

Weltanschauung e il potere che egli detiene gli deriva dalla volontà di imporsi su ogni altra fazione, presentandosi come verità. Quel che interessa al Cesare non è condurre il popolo alla salvezza, ma mantenere il potere il più a lungo possibile, servendosi di ogni mezzo possibile. Ecco perché, machiavellicamente, egli deve essere volpe e leone, ma così facendo produce la massima accelerazione del *saeculum*, laddove l'imperialità cercava di frenarne l'impetuosa avanzata. Ne consegue un'instabilità perenne foriera di inquietudine e di nevrosi, che per Emil Cioran porta alla formazione di «società evolute vulnerabili, masse amorfe, senza idoli né ideali, pericolosamente sprovviste di fanatismo, sproviste di legami organici e talmente smarrite in mezzo ai loro capricci o convulsioni da augurarsi la sicurezza e i dogmi del giogo»²⁵². Inoltre, il cesarismo si ammanta di razionalità e si pone come storicamente necessario. In ciò esso è in tutto e per tutto secolare.

Allo stato attuale, venuti meno sia la concezione del *katechon* che la figura cesarea, non resta che avvilitarsi e seguire la via di Jünger, ossia rifugiarsi nella solitudine del silenzio interiore. Il ribelle è colui che si eleva sulla contingenza del mondo e perciò assurge a terzo superiore, assumendo (in privato) l'atteggiamento imperiale. La figura imperiale oggi contrassegna tutti coloro che, al di là di ogni ideologia o credo politico, si incamminano per gli impervi sentieri della perfezione, lottando con l'altra parte di sé legata al *saeculum*. Ciascuno ha il dovere di «riscoprire e ricomprendere l'archetipo dell'imperatore che riposa nelle segrete del suo animo e in quello dell'umanità»²⁵³. Il mito della 'terra desolata', di cui parla Eliot con chiara analogia all'era del Santo Graal, è apparentemente molto diverso da quello imperiale. L'assonanza è tuttavia evidente: la landa desolata che descrive Eliot è quel territorio in cui è venuta meno la presenza del re. Senza la sua naturale guida, il mondo si infetta e rischia seriamente di essere colpito da catastrofi. Solo l'imperatore assicura pace e ordine. È necessario, pertanto, che egli rimanga in salute e in pieno possesso delle sue forze. Il Santo Graal, che simboleggia la 'forza celeste della regalità', ne è una valida testimonianza.

²⁵² Ivi, p. 85.

²⁵³ Ivi, p. 87.

Il sovrano è colui che, con la sua presenza, unisce cielo e terra e assicura l'ordine a tutto il cosmo. Il simbolo al quale si richiama è quello della ruota (il mitico re indiano *Cakravartin* è per l'appunto il volgitore di ruota). Il sovrano veglia sul cosmo e cerca di impedire l'arrivo della notte e delle sue ombre minacciose, come si evince anche dall'analisi del mito del Palladio, che rappresenta la trascendenza sovrana. Il Palladio è la manifestazione della tensione verso l'unità, l'ordine e l'armonia. Custodito gelosamente a Roma, esso fu posto al riparo dall'invasione dei Galli e successivamente trasportato da Costantino a Costantinopoli quale garante della potenza perenne del nuovo impero d'oriente; infine, poco prima della caduta della capitale bizantina, leggenda vuole che sia stato trasportato a Mosca e nascosto in una antro segreto del Cremlino a perenne difesa della capitale russa (che non a caso ha resistito sia a Napoleone, sia a Hitler). Come i miti del Palladio e del Sacro Graal dimostrano, l'imperatore è sempre trascendente, sempre vero centro del mondo. In sua assenza la terra altro non è che una landa desolata e caotica, alla ricerca di un nuovo salvatore.

La Signoria Universale è uno dei miti fondanti della paganism. Lungi dal caratterizzarsi come simbolo di un potere territoriale, essa denota un'autorità totale che esercita la sua sovranità sull'intero universo il cui dominio è politico, etico e spirituale insieme. Il Signore Universale è l'*Imâm*, capo della Città perfetta che «abbraccia tutta la terra abitata dagli uomini»²⁵⁴. Questi, così come l'imperatore bizantino, è il classico modello di sovrano trascendente: non un uomo, ma una sorta di dio, oggetto di venerazione e punto di raccordo tra terra e cielo. Già i Mesopotamici, del resto, consideravano *illo tempore* il loro re come «il signore delle quattro regioni dell'universo». Analogamente, il mito cristiano dell'*aetas aurea* non rifugge da questa considerazione. In ogni caso, la Signoria Universale è per definizione quella dei cinque mitici sovrani cinesi che, incarnando le cinque virtù elementari, assicurano l'ordine e la pace. Non è necessario che l'imperatore emani decreti, è sufficiente la sua presenza; come osserva Marcel Granet, «egli regna senza pensare a governare. Il suo impegno consiste nel creare o piuttosto emendare l'ordine»²⁵⁵. Senza far

²⁵⁴ Ivi, p. 102.

²⁵⁵ Ivi, p. 107.

nulla (l'amministrazione è affidata ai funzionari), con la sua sola presenza fisica egli irradia l'ordine. È un grande direttore d'orchestra: non suona alcuno strumento, ma dirige. Ebbene, se questa figura così importante venisse meno, le conseguenze sarebbero catastrofiche. La saggezza e la perfezione non farebbero più parte di questo mondo, l'impurità contaminerebbe la terra e il caos regnerebbe indisturbato. Proprio per questo motivo la carica imperiale non può essere ereditaria, ma di nomina divina. Qualora però egli usurpasse il titolo e abusasse dei suoi poteri, si renderebbe indegno e oggetto di vendetta da parte delle forze divine. L'imperatore esemplifica il centro anche concretamente, dal momento che dimora in un luogo (il palazzo reale), metaforicamente centro del cosmo, per cui la vita dell'imperatore e l'essenza del cosmo arrivano a coincidere. Non diversamente, la reggia dell'imperatore persiano Cosroe II rendeva evidente l'analogia della figura sovrana con l'ordine cosmico. In tale reggia, infatti, «il trono si muoveva secondo il ritmo delle stagioni e dei segni zodiacali e, al di sopra del trono, le stelle, i dodici segni dello zodiaco, i sette pianeti con la luna si muovevano anch'essi secondo il proprio corso»²⁵⁶.

Anche nella tradizione cinese l'imperatore è considerato il Figlio del Cielo, con chiaro riferimento al simbolismo cosmico. Il tempio in cui dimora è quadrato ma dal tetto circolare (forte è il richiamo al cielo e alla terra) e lo spazio in cui è ubicato circonda un *mandala* (compiuta rappresentazione della totalità cosmica). Del resto, tutta la quotidianità cinese è permeata di simboli sacri richiamanti il cosmo. L'imperatore è lo *Wang*, segno grafico cinese che esprime la perfetta unione tra cielo, terra e uomo, elementi che si condensano nella figura dell'imperatore. Egli è altresì l'*Uomo Vero*, analogo all'antico *axis mundi*, quella colonna situata al centro della ruota attorno a cui gira il pianeta.

In Egitto, il pilastro sacro (*Ded*) coincide con il Faraone, onde evidenziare anche stavolta il perfetto raccordo tra terreno e ultraterreno. Le analogie tra questa colonna antropomorfa, il Faraone e il cielo sono impressionanti. Infatti, in esso sono presenti la corona e lo scettro, simboli della regalità; il geroglifico *Ded* significa stabilità e rappresenta

²⁵⁶ Ivi, p. 112.

i quattro pilastri del cielo; sono rappresentati dei raggi celesti, emanati da dèi solari, i quali assicurano al Faraone vita, forza e durata; il giorno successivo all'erezione del pilastro si festeggia il capodanno e contemporaneamente si incorona il Faraone nel corso di una grande festa.

Un discorso analogo si può fare per la cultura indiana, che associa il trono a un albero sacro e lo colloca su di una colonna, simbolo del centro e della totalità della creazione. Inoltre, il suo corrispettivo celeste è il trono di diamante del Buddha. Ogni trono dell'antichità, del resto, è costruito a immagine del Signore Universale e colui che vi siede è l'Uomo Vero, l'archetipo dell'uomo che contiene in sé anche il divino. Nella sua potenza, l'imperatore racchiude anche l'opposto. È oggetto di venerazione e vittima da immolare, poiché il suo sacrificio periodico è la condizione necessaria per il rinnovamento del ciclo naturale. Dalla sua morte scaturisce una nuova autorità, che ugualmente finirà uccisa nei mesi primaverili, in coincidenza con il rinnovamento della vegetazione. Ciò accade proprio perché il re deve rimanere in perfetta salute e ogni sua decadenza fisica è una minaccia imminente di crisi sociale. Ne è ben consapevole Frazer, il quale afferma che il re-dio deve necessariamente essere ucciso, realmente o simbolicamente che sia. Il sovrano è il centro, l'*axis mundi*, il modello. Come arriva a essere tale?

Inizialmente gli uomini vivono in un universo primordiale, oscuro, in balia della Grande Madre che li sovrasta, ma nello stesso tempo li protegge. Si tratta di un'epoca ancestrale in cui esiste solo l'inconscio collettivo e non si è ancora formata la coscienza individuale. Il primo barlume di coscienza assume i caratteri psicologici del maschile; il momento della formazione del maschile, infatti, coincide con l'inizio del graduale processo di emancipazione dal giogo della Grande Madre. L'eroe è colui che riesce definitivamente ad autonomizzarsi solo dopo avere ingaggiato una lunga battaglia contro il drago uroborico (l'inconscio collettivo) e che, grazie alla sua vittoria, libera una prigioniera e conquista un tesoro. L'eroe è il *Grande Individuo* che si fa sovrano, colui che nelle parole di Erich Neumann «esce dall'anonimato del collettivo primordiale» e «si pone come il prototipo di un processo che in seguito ogni individuo dovrà in varia misura

attraversare»²⁵⁷. L'eroe è dunque il prototipo del sovrano che non si è ancora totalmente separato dalla Grande Madre, pur se non ha ancora pienamente assunto i caratteri psicologici del maschile (e infatti i simboli più comuni della sovranità egiziana sono tutti femminili). La Grande Madre, tuttavia, permette questo processo 'esigendo' il sacrificio del sovrano, ecco perché l'uccisione del re coincide sempre con certi cicli stagionali, vale a dire «con l'alternarsi temporale, con la perenne vitalità della natura, in ultima analisi, con la Grande Madre»²⁵⁸. Il sacrificio consente dunque alla Grande Madre di conservare il potere, pur permettendo che qualcosa, uscito dal suo stesso seno, mantenga una marginale autonomia. Nello stesso tempo, la 'trasgressione' del ribelle-sovrano porta con sé il senso di colpa di chi ha combattuto la Grande Madre, senza peraltro aver saputo rinunciare alla protezione e sicurezza da lei offerte. Tale senso di colpa si annulla con il destino vittimale. Il Grande Individuo diventa l'eroe-vittima che ha sfidato le tenebre, ma che deve pagare il fio della sua colpa. Il sovrano si erge a mediatore tra la totalità dell'inconscio (la Grande Madre) e la coscienza autonomizzata che anela anch'essa alla totalità. È grande e nello stesso tempo piccolo, eroe e vittima. E soprattutto, in quanto conoscitore della duplicità della natura umana, è indice di giusta autorità e depositario del giusto potere. Il suo simbolo è lo scettro, emblema del potere creativo, che nelle varie culture assume i nomi di *dorje*, *vajra*, *shaku*, *uas*, *heka* e *nekhekh*²⁵⁹. Esprimendo l'irresistibile tensione verso l'alto e levandosi al di là delle vicende terrene, il sovrano esprime la bipolarità tipica di chi è nello stesso tempo capacità giudicante e guida, durezza e saggezza, crudeltà e comprensione. L'aquila, che è un altro dei suoi simboli più significativi, si erge in cielo dopo aver trionfalmente battuto il serpente ctonio; «il sacrificio che vede il sovrano come un timido infante sprofondato nella terra nell'abbraccio con la propria madre, cede all'ascesa virile ed orgogliosa verso i propri progenitori uranici, verso l'abbacinante luce solare»²⁶⁰. Il sacrificio diventa apoteosi.

²⁵⁷ Ivi, pp. 134-135.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Ivi, pp. 139-140.

²⁶⁰ Ivi, p. 143.

Un altro simbolo, particolarmente significativo, collegato alla figura imperiale è quello ascensionale. L'imperatore è colui che sale in cielo, che lo faccia servendosi di una scala in groppa a un cavallo alato è di poca importanza. Così facendo, egli si distacca idealmente dal mondo degli uomini e delle cose e attinge a una realtà divina. L'uomo che ascende (l'imperatore) entra in perfetta armonia con il cosmo attraverso un atto purificatorio e da sempre appannaggio della sovranità. L'ascesa ai cieli rappresenta un nuovo modo di essere sovrani: il re si libera dall'abbraccio della Grande Madre e si autonomizza, annulla la dipendenza che lo lega al ciclo della natura. L'immagine saliente è quella dell'aquila, che vola in cielo e irradia di luce lo spazio circostante, sottraendolo alle tenebre dell'inconscio collettivo, simboleggiato dal giaguaro. Se dal punto di vista politico, l'aquila è il sovrano, dal punto di vista culturale è il *logos*, che si autodetermina gradualmente liberandosi dalla morsa soffocante del *mythos* (il mondo irrazionale, ancestrale e archetipico, dove non si era ancora verificata alcuna scissione). In certi casi, l'aquila si identifica unicamente con il sole (come nella mitologie degli indù e degli indiani d'America), a conferma della raggiunta pienezza coscienziale del sovrano il quale, come il sole, contrappone la sua istintualità all'oscurità della terra. Con l'ascesa al cielo, la Grande Madre è simbolicamente uccisa dal regnante. Come già accennato egli, in virtù di quest'atto, si erge a vittima sacrificale in favore dell'intera umanità ma nello stesso tempo, essendosi liberato dei tratti femminili-materni, assume quelli maschili-paterni, che hanno dalla loro luminosità, calma, ponderazione, razionalità, forza fisica. Come nota Neumann, «solarità, paternità, sovranità, razionalità, saggezza, virilità e coscienza diventano una cosa sola»²⁶¹.

Prototipi di questa immagine sovrana sono Jahvè, Varuna e Ahura Mazda. La loro dimora è in cielo, anche se esiste un corrispettivo terrestre, loro figlio prediletto. L'ascesa si converte successivamente in discesa. Con l'ascesa e la discesa della sovranità tutti gli uomini (che hanno eletto il sovrano a simbolo e si incamminano per il suo stesso percorso) acquisiscono l'autonomia di pensiero e di giudizio, interiorizzando con ciò una parte

²⁶¹ Ivi, p. 152.

dell'essenza divina. È chiaro che per il sovrano non è importante *l'agire*, ma *l'essere*. Quel che veramente conta è che egli, «ben lungi dall'incarnare il prototipo dello schiavo sottomesso a una divinità benignamente e sentimentalmente malvagia, come la Grande Madre uroborica, rappresenti tutte le infinite potenzialità che sono racchiuse nell'uomo, microcosmo riflesso nel macrocosmo»²⁶².

L'aureola (simbolo solare, spirituale e trascendente) cinge la testa del sovrano. Essa è l'emblema della sua potenza e della sua trascendenza, mentre l'oro e le gemme di cui è composta la corona (equivalente terreno dell'aureola) sottolineano lo splendore del divino e della sua gloria. In effetti, gloria e solarità sono le caratteristiche della tiara di parecchi sovrani orientali, unitamente alla corona faraonica, sulla quale spicca l'avvoltoio, simbolo della vittoria del sole sulle divinità femminili. Il sovrano, dunque, è l'ipostasi della divinità e rappresenta l'apoteosi della coscienza che attinge al trascendente, evitando la contaminazione con la terra putrida. «Svincolato dal potere ctonio-uroborico-inconscio l'uomo, nella figura imperiale, vive la perfetta identificazione con il padre, il Signore Cosmico, fonte di ogni regola, di ogni giustizia, di ogni ordine, di ogni autorità, di ogni luce. Vive, simbolicamente, la perfetta identificazione con la totalità»²⁶³. Questa identificazione con la totalità apre però il fianco all'Ombra. L'Ombra è la zona oscura, foriera di pericoli per il grande uomo che è asceso al divino, rifiutando la protezione della Grande Madre. L'Ombra è l'evocazione dei fenomeni nevrotici e dissociativi, è una oscurità carica di pericoli in cui si agitano forze titaniche, un qualcosa che rimanda all'influenza del mondo originario della Grande Madre. Essa è sempre in agguato su ogni sovrano, pronta a emergere ed esplodere con fragore, è un serpente (la definizione è di Carl Gustav Jung) che seduce il sovrano, tentando di re-impossessarsi di lui. In un'incessante battaglia, la coscienza cade spesso in balia dell'Ombra e il sovrano, da signore, si trasforma in tiranno, negatore di ogni ordine e giustizia (questa patologia della sovranità assume i tratti del femminile). Un caso significativo è quello di Alessandro, che durante la catabasi muta radicalmente la condotta tenuta fino a quel momento e si lascia

²⁶² Ivi, p. 155.

²⁶³ Ivi, p. 159.

andare al disordine e all'abiezione. Vittima dell'Ombra, egli si ritira gradualmente dalla solarità sovrana per cadere nell'abbraccio soffocante della luce lunare, simbolo del femminile-materno, in un'irresistibile degenerazione che lo conduce, tra orge e licenziosità spinta all'eccesso, fino alle soglie del suicidio. La divinità alla quale tende il degenerare Alessandro è quella uroborica-istintuale che gli deriva dalla madre Olimpiade, iniziata ai riti dionisiaci e all'antico culto della Grande Madre, sempre a stretto contatto con il serpente ctonio, congiungendosi con il quale (si dice) partorì proprio il futuro imperatore. Già nella genesi di Alessandro si cela quindi la minacciosa e oscura presenza dell'Ombra, che assume le sembianze del serpente, archetipo del drago che da adulto lo divorerà, facendone la vittima sacrificale dell'aspetto ancestrale della sua personalità. Impossessato dall'Ombra, Alessandro smarrisce la razionalità e gradualmente diventa sempre più vittima delle forze inconsce, essendo depositario di un potere regressivo che lo annulla, riducendolo alla follia. Attraverso un inevitabile percorso a ritroso, da sovrano decade a uomo, dai cieli della coscienza ridiscende alla terra. La *descensio ad inferos* è omologa all'*ascensio ad superos* e comporta l'unico vero sacrificio richiesto al sovrano per poter essere tale. L'esito finale del processo alchemico è il compimento della Grande Opera, vale a dire il raggiungimento della totalità. Ogni alchimista è impegnato in questo suo sforzo teso a raggiungere tale difficile tesoro, meta di ogni uomo ma che solo l'imperatore, con la sua stessa presenza, incarna. Per gli alchimisti, la sovranità è emblema dell'equilibrio e dell'armonia. L'imperatore è il rappresentante di questa umanità che si mette in cammino alla ricerca del Sé. Il Sé, nella definizione di Jung, è «la totalità della psiche conscia e inconscia» e rappresenta l'anima del mondo, di cui il sovrano è simbolica personificazione. L'imperatore incarna quindi quella *complexio oppositorum* che si esprime nella figura del Cristo, la totalità che ogni uomo aspira a raggiungere. Il Cristo, in quanto totalità (*Lapis Philosophorum*, Sé), è l'*imperator mundi* che assicura giustizia e ordine. Non è la sola immagine analogica del sovrano, perché a essa si accompagnano: il *carattere androginico* (il Sé rappresenta la *complexio oppositorum* e pertanto è ermafrodita); il *puer divinus*, il quale nasce dall'inconscio collettivo ed è garante del rinnovamento eterno (Jung lo ritiene un 'avvenire in potenza', a cui sono affidate le speranze dell'umanità); il *salvatore*, che come il

fanciullo divino è ugualmente un simbolo di unificazione di opposti e che è nel contempo una figura sacrificale e vittimaria.

Da quanto emerso, ne consegue che la figura sovrana è immagine del Sé. Il che significa: che l'autorità imperiale non ha alcuna meta terrena: agisce nel secolo ma il suo scopo è quello di raggiungere la *complexio oppositorum*; che il potere non gli appartiene, anzi gli è completamente estraneo. Un saggio alchimista faceva a tal proposito notare che «i re sono stati creati per i sudditi e non i sudditi per obbedire ai sovrani». Il re è dunque *supra partes*, non si realizza intorno a un particolare interesse terreno, ma la sua missione è quella di conferire armonia al mondo. L'immagine imperiale quale archetipo del Sé è nascosta negli antri reconditi della psiche di ognuno, quale anelito al raggiungimento della totalità e della perfezione.

L'Impero postmoderno: Hardt e Negri

Per Michael Hardt e Antonio Negri, l'attuale fase neoliberale manifesta una globalizzazione e radicalizzazione del biopotere, che investe il *corpo sociale*, appropriandosi del suo movimento vitale. La vita passa attraverso l'assoggettamento al biopotere, al suo meccanismo produttivo, al fine di accedere a una condizione di piena soggettività, che ne libera le forze vitali immanenti; se il potere investe la vita, ne deduciamo che la vita in sé esisteva²⁶⁴ (qui differisce dal pensiero di Foucault). I due pensatori rigettano l'ipotesi repressiva sul potere e ne riconoscono la produttività, facendo però particolare attenzione a quel *quid* ontologico virtuale suscitato e intensificato dal potere: la vita pensata come forza (e non come forma). Il potere globale vede una nuova modalità di esercizio di potere (produttivo di vita), l'Impero.

L'impero, oltre ad amministrare una popolazione e un territorio, tenta di dominare direttamente la natura umana. La vita sociale è l'oggetto del suo potere ed è così che l'Impero crea la forma paradigmatica del biopotere²⁶⁵. Il capitalismo, nel suo stadio attuale,

²⁶⁴ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 93.

²⁶⁵ Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 16.

è definito da Deleuze *società del controllo*. Quest'ultima è un tipo di società in cui i meccanismi di comando sono sempre più democratici e distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui. Il potere si esercita con le macchine che colonizzano direttamente i cervelli (sistemi di comunicazione, reti informatiche ecc.) e i corpi (sistemi del Welfare, monitoraggio delle attività ecc.), fino ad arrivare all'alienazione dal senso della vita e dal desiderio di creatività²⁶⁶. La società del controllo è «un'intensificazione e una generalizzazione dei dispositivi normalizzatori della disciplina»²⁶⁷ che agiscono nella nostra quotidianità. Negri afferma che è possibile liberare la vita, cioè ritrovare il perduto e mitico *valore d'uso*, che «riappare continuamente nella sua articolazione con il desiderio di emancipazione, con l'affermazione delle soggettività, con la potenza produttiva»²⁶⁸. Il concetto di moltitudine viene dal rapporto tra una forma costitutiva (quella del rischio, della singolarità) e una pratica di potere (la tendenza distruttrice del valore-lavoro che il capitale mette in atto). La moltitudine, dal momento che il capitale non è in grado di creare qualcosa di unitario e organico, deve essere pensata come «una molteplicità non organica, differenziale e potente»²⁶⁹. Negri crede nel progetto *fare-moltitudine*, convinto che per produrre una soggettività politica sia necessario accedere alla *virtualità biopolitica*²⁷⁰.

Ma come descrivono l'Impero i due autori? Che cos'è esattamente l'Impero? Esso, per Hardt e Negri, caratterizza una nuova fase che segue quella 'nazionale' dell'espansione capitalistica. Siamo di fronte a un fenomeno di concentrazione del potere, che porta, tra l'altro, a una nuova concezione del diritto o, meglio, a una sua nuova trascrizione che, a sua volta, comporta nuove forme di coercizione e di soluzione di conflitti. Questo momento del dominio del capitale richiama da vicino il passaggio, descritto già da Foucault, dalla società disciplinare alla società del controllo. Se, nel primo caso, il dominio della società avviene attraverso le strutture repressive classiche e il loro eventuale rafforzamento (famiglia, scuola, fabbrica, carcere, ospedale), nella seconda il controllo avviene attraverso il comando sulla sfera biologica, sulla vita stessa dell'uomo. Deleuze e

²⁶⁶ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 94.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ A. Negri, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 77.

²⁶⁹ Ivi, p. 40.

²⁷⁰ Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 100.

Guattari hanno, in seguito, ulteriormente descritto questo momento con la 'produzione sociale', definita però caratteristicamente 'inafferrabile'. Per i nostri due autori, invece, le intuizioni 'profetiche' dei filosofi francesi possono chiarire le nuove forme del dominio, solo se a esse si coniugano il concetto di 'intellettualità di massa' e quello marxiano di *general intellect*. Infatti, nella fase attuale, il lavoro, perdendo la caratteristica di massa e industriale, ha acquisito un carattere nuovo, intellettuale e culturale, legato alla conoscenza e alla comunicazione. Parallelamente, il capitale ha modificato la sua capacità di sfruttamento e accumulazione. All'ordine biopolitico, delle nuove forme del potere politico e sociale, corrispondono nuove forme del dominio economico: tutte queste forme convivono nell'Impero. La nuova entità pone fine all'era dello stato-nazione, del colonialismo e dell'imperialismo, ma non pone fine all'era dello sfruttamento. «Oggi quasi tutta l'umanità è in qualche modo assorbita all'interno dello sfruttamento capitalistico o resa subordinata ad esso. Mai come oggi vediamo un'estrema distanza tra una minoranza che controlla un enorme cumulo di ricchezze, e le moltitudini che vivono in povertà e ai limiti dell'assoluta mancanza di potere. I confini razziali e geografici dello sfruttamento e dell'oppressione stabiliti durante l'era del colonialismo e dell'imperialismo in molti casi non sono affatto scomparse, bensì sono aumentati in maniera esponenziale»²⁷¹.

L'Impero è tra noi. Secondo Hardt e Negri²⁷² è una nuova forma di sovranità e di potere che governa il mondo. Il declino dello stato-nazione ha fatto emergere un nuovo imperio, ben diverso da quello di un tempo. Oltre tutto, declino dello stato-nazione non significa declino della sovranità. L'impero è un apparato di potere decentrato e deterritorializzante, che incorpora l'intero spazio mondiale. Esso elimina gradualmente tutte le residue differenze che ancora esistono tra Primo, Secondo e Terzo Mondo. Il nuovo ordine mondiale non ha uno stato che si staglia sugli altri. Non sono gli Stati Uniti, contrariamente a quel che si potrebbe pensare, i nuovi padroni del mondo. Né gli Stati Uniti, né alcuno stato-nazione è il perno di un progetto imperialista.

²⁷¹ Tratto dalla recensione di Francesco Armezzani in [www.recensioni filosofiche.it](http://www.recensioni.filosofiche.it), 16 giugno 2011.

²⁷² Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit.

Che cosa definiamo esattamente come Impero? Fondamentalmente, l'Impero è tale perché non ha confini. L'Impero è un regime che si estende all'intero pianeta. Il suo potere non è un momento storicamente transitorio, ma un regime che non possiede limiti temporali e che si trova pertanto fuori dalla storia. Il passaggio dall'Imperialismo all'Impero è stato repentino e ha caratterizzato l'ultimo scorcio del XX secolo. Esiste un ordine mondiale che dispone di una configurazione giuridica. Non è affatto vero, come erroneamente si crede, che l'attuale ordine sia sorto spontaneamente dall'interazione fra forze globali eterogenee, né è vero che esso sia un sistema ben integrato retto dal mercato mondiale. Qual è, allora, il concetto giuridico dell'Impero? Esso si fonda sul principio etico di essere un organismo in grado di assicurare pace e giustizia a tutti i popoli. Le due tendenze fondamentali che, da sempre, stanno alla base del concetto di Impero sono: una nozione del diritto, che si afferma nella costruzione di un nuovo ordine; una nozione di diritto, che include la temporalità nell'ambito del proprio fondamento etico. Unite nell'epoca medievale e separate in quella rinascimentale, queste due concettualizzazioni del diritto tendono ora a essere unificate e rappresentate in un'unica categoria. Tutto ciò è evincibile da una serie di fattori, primo fra tutti il rinato interesse nei confronti del concetto di 'guerra giusta', che comporta la banalizzazione della guerra e la sua valorizzazione come strumento etico. Il modello dell'autorità imperiale si situa nel nuovo paradigma della totale sistemica di Luhmann, opportunamente 'miscelato' con quello della giustizia e del consenso di John Rawls. Si ricordi che, per Morin, un sistema è «un'unità globale organizzata in interazioni fra elementi, azioni, individui... Un sistema non possiede una identità sostanziale, ma si definisce come una unità paradossale: è una totalità omogenea che tuttavia si compone di elementi diversi e allo stesso tempo anche eterogenei. Le sue proprietà specifiche sono l'organizzazione, la globalità, le qualità dominanti (che presentano un carattere di novità); il 'senso' corrisponde sempre a forme emergenti del sistema; è l'unità globale che retroagisce sull'unità di base originaria, sorge in maniera discontinua, è irriducibile e indeducibile. In generale, l'emergenza si impone come un fatto e costituisce una specie di salto logico che supera ogni semplice gerarchia; è la qualità fenomenica del sistema, il segno di una realtà esterna all'intelletto. I vincoli che le parti

impongono alla totalità sono prevalentemente materiali, mentre i vincoli della totalità sulle parti sono prevalentemente di carattere organizzativo»²⁷³.

Nel nuovo paradigma imperiale il nuovo ordine è già costituito. L'Impero non nasce da un atto di volontà, ciò che rappresenta la forza come se fosse al servizio del diritto e della pace. Esso è istituito, già inserito nella categoria dei consensi internazionali e i suoi interventi sono giuridicamente legittimi. È nell'attuale Impero che emerge, con veemenza, la finzione dell'eccezione, stante la crisi che si verifica nell'applicazione della legge. Proprio in nome dell'eccezione e dell'eccezionalità dell'intervento è nato infatti il nuovo diritto del tardo XX secolo, il diritto di polizia. La formazione di questo nuovo diritto «è inscritta nell'esercizio della prevenzione, della repressione e degli strumenti retorici con cui si deve ricostruire l'equilibrio sociale»²⁷⁴.

Il significato stesso del termine diritto è mutato, nel corso degli ultimi anni, in diritto di intervento, ossia diritto, da parte di chi professa l'ordine mondiale, di intervenire nei territori di altri soggetti a fini preventivi e di ristabilimento della pace e della sicurezza. Il diritto della polizia è legittimato così da valori universali. Di fatto, nell'epoca attuale, la cittadinanza e la responsabilità etica di tutti riposano lungo le tre dimensioni dell'ordine globale, della giustizia e del diritto. Domandandosi come gli elementi politici e sovrani della macchina imperiale arrivino a costituirsi, Hardt e Negri scoprono che non è assolutamente necessario limitare la riflessione alle istituzioni regolatrici sovranazionali stabilite e neppure concentrarla su di esse. Le organizzazioni delle Nazioni Unite, con le loro grandi agenzie multinazionali e transnazionali per la finanza e il commercio (il FMI, la Banca Mondiale, l'OMC ecc.), non diventano importanti nella prospettiva di una costituzione giuridica sopranazionale, ma quando le si consideri nel quadro della dinamica della produzione biopolitica dell'ordine mondiale. La funzione che esse occupavano nell'antico ordine internazionale non è ciò che dà ora una legittimazione a queste organizzazioni. Ciò che le legittima adesso è piuttosto la loro funzione nuovamente possibile nel simbolico dell'ordine imperiale. Al di fuori di questo nuovo quadro, tali

²⁷³ N. De Meo, recensione a Niklas Luhmann, *L'autopoiesi nei sistemi sociali*, in R. Genovese – C. Benedetti – P. Garbolino, *Modi attribuzione. Filosofia e teoria dei sistemi*, Liguori, Napoli 1989.

²⁷⁴ M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 33.

istituzioni sono inefficaci. Al massimo, l'antico quadro istituzionale contribuisce alla formazione e all'educazione del personale amministrativo della macchina imperiale, all'addestramento della nuova élite imperiale. Le enormi società transnazionali e multinazionali costruiscono il tessuto connettivo fondamentale del mondo biopolitico, sotto certi aspetti essenziale. Il capitale, in effetti, è sempre stato organizzato nella prospettiva che abbraccia il mondo intero, ma è soltanto nella seconda metà del XX secolo che le società industriali e finanziarie multinazionali e transnazionali hanno veramente cominciato a strutturare biopoliticamente i territori su scala mondiale. Alcuni affermano che queste società siano venute semplicemente a occupare il posto che era tenuto dai sistemi colonialisti e imperialisti delle diverse nazioni nelle fasi anteriori dello sviluppo capitalista, dall'imperialismo europeo del XIX secolo fino alla fase fordista dell'evoluzione al XX secolo. È in parte vero, ma lo stesso posto è stato sostanzialmente trasformato dalla nuova realtà del capitalismo. Le attività delle società non sono più definite dall'imposizione di un comando astratto e dall'organizzazione dello sfruttamento puro e semplice e di scambi non equi. Esse strutturano e articolano, piuttosto, direttamente territori e popolazioni, e tendono a fare delle Nazioni Unite semplici strumenti per registrare i flussi delle merci, del denaro e delle popolazioni che mettono in azione. Le società transnazionali ripartiscono direttamente la forza-lavoro sui diversi mercati, attribuiscono funzionalmente le risorse e organizzano gerarchicamente i differenti settori della produzione mondiale. La struttura complessa che seleziona gli investimenti e dirige le manovre finanziarie e monetarie determina la nuova geografia del mercato mondiale, cioè in realtà la nuova strutturazione biopolitica del mondo.

L'immagine più completa del mondo viene offerta in una prospettiva finanziaria. Da questo punto di vista, possiamo distinguere un orizzonte di valori e una macchina di distribuzione, un meccanismo di accumulazione e un mezzo di comunicazione, un potere e un linguaggio. Non esiste nulla, né 'vita selvaggia' né punto di vista esterno, che possa essere sistemato al di fuori del campo controllato dal denaro; niente sfugge a esso. Produzione e riproduzione sono rivestiti di panni finanziari e di fatto, sulla scena del mondo, ogni figura biopolitica si presenta addobbata dai suoi orpelli monetari:

«Accumulate, accumulate! Questa la Legge, questi i Profeti!»²⁷⁵. Le grandi potenze industriali e finanziarie producono non solo merci, ma anche soggettività agenti nel quadro del contesto biopolitico: bisogni, relazioni sociali, corpi e spiriti. Nella sfera biopolitica, la vita è destinata a lavorare per la produzione e la produzione a lavorare per la vita. È un grande alveare in cui la regina sorveglia continuamente produzione e riproduzione. Più l'analisi penetra profondamente, più scopre, a livelli crescenti d'intensità, gli assemblaggi comunicanti delle relazioni interattive. Lo sviluppo delle reti di comunicazione possiede un legame organico con la comparsa del nuovo ordine mondiale: si tratta, in altri termini, dell'effetto e della causa, del prodotto e del produttore. La comunicazione non solo esprime, ma organizza anche il movimento di mondializzazione. Lo organizza moltiplicando e strutturando le interconnessioni tramite reti; lo esprime e controlla il senso e la direzione dell'immaginario che percorre queste connessioni comunicanti. L'immaginario è guidato e canalizzato nel quadro della macchina comunicatrice, ciò che le teorie del potere della modernità sono state forzate a considerare come trascendente, cioè esterno alle relazioni produttrici e sociali, forma interna, immanente a queste stesse relazioni. La mediazione è assorbita nella macchina di produzione. La sintesi politica dello spazio sociale è fissata nello spazio della comunicazione. È la ragione per la quale le industrie di comunicazione hanno preso una posizione altrettanto centrale: non soltanto organizzano la produzione su nuova scala e impongono una nuova struttura appropriata allo spazio mondiale, ma ne danno anche la giustificazione immanente. Il potere organizza in quanto produttore; organizzatore, parla e si esprime in quanto autorità. Il linguaggio, in quanto comunicatore, produce merci ma crea anche soggettività che mette in relazione e gerarchizza. Le industrie di comunicazione integrano l'immaginario e il simbolico nella struttura biopolitica, non soltanto mettendole al servizio del potere, ma integrandole realmente e di fatto nel suo stesso funzionamento.

Giunti a questo punto, possiamo cominciare a trattare la questione della legittimazione del nuovo ordine mondiale. Questo non è nato da accordi internazionali esistenti

²⁷⁵ Ivi, p. 46.

precedentemente né dal funzionamento delle prime organizzazioni sovranazionali embrionali, esse stesse create sulla base di trattati fondati sul diritto internazionale. La legittimazione della macchina imperiale è nata - almeno in parte - dalle industrie di comunicazione, cioè dalla trasformazione del nuovo modo di produzione in una macchina. È un soggetto che produce la sua propria immagine di autorità. È una forma di legittimazione che non riposa su null'altro all'esterno di se stessa e che è riformulata incessantemente dallo sviluppo del suo proprio linguaggio di auto-validazione. Un'altra conseguenza dev'essere affrontata partendo da tali premesse. Se la comunicazione è uno dei settori egemonici della produzione e influisce sulla totalità del campo biopolitico, allora dobbiamo considerare la comunicazione e il contesto biopolitico come coesistenti e coestensivi. Ciò ci conduce ben lontano dall'antico terreno descritto, ad esempio, da Habermas. Quando il filosofo tedesco ha sviluppato il concetto di azione comunicatrice, dimostrando così fortemente la sua forma produttrice e le conseguenze ontologiche che ne derivano, partiva sempre da un punto di vista esterno a questi effetti della mondializzazione, da una prospettiva di vita e di verità che poteva contrastare la colonizzazione dell'individuo da parte dell'informazione. La macchina imperiale, comunque, dimostra che questo punto di vista esterno non esiste più. Al contrario, la produzione comunicatrice e la costruzione della legittimazione imperiale si muovono di concerto e non possono più essere separate. La macchina è auto-validante e auto-poietica, cioè sistemica. Costruisce strutture sociali che svuotano o rendono inefficaci tutte le contraddizioni; crea situazioni nelle quali, anche prima di neutralizzare la differenza con la coercizione, sembra assorbirla in un gioco di equilibri auto-generatori ed auto-regolatori. Come abbiamo detto altrove, ogni teoria giuridica, che tratta le condizioni della postmodernità, deve mettere in conto questa definizione specificamente comunicatrice della produzione sociale. La macchina imperiale vive producendo un contesto di equilibri e/o riducendo le complessità; pretende di proporre un modello di cittadinanza universale e intensifica allo scopo l'efficacia del suo intervento su ogni elemento delle relazioni di comunicazione, dissolvendo completamente identità e storia in un modo interamente postmoderno. Ma, contrariamente al modo in cui molte analisi postmoderne l'hanno fatto,

la macchina imperiale, in luogo di eliminare i racconti di fondazione, li produce e li riproduce nella realtà (i principali racconti ideologici, in particolare), per rendere valido e celebrare il proprio potere. È in questa coincidenza di produzione tramite linguaggio, di produzione linguistica della realtà e di linguaggio di auto-validazione, che si trova una chiave fondamentale per comprendere l'efficacia, la validità e la legittimazione del diritto imperiale. Questo nuovo contesto della legittimità presuppone *l'esercizio legittimo* della forza. Il potere agisce in modo completamente diverso rispetto al precedente ordine internazionale, adoperando nuove peculiarità, tra cui Hardt e Negri inseriscono²⁷⁶: l'assenza di limiti delle sue attività; la singolarizzazione e la localizzazione simbolica delle sue azioni; la connessione e la repressione con tutti gli aspetti della struttura biopolitica.

Gli 'interventi', di cui esso si avvale, non sono solo militari, ma anche giuridici e morali, come quelli messi in atto dalle organizzazioni religiose o dalle ONG, tutti in modi e in spazi diversi impegnati in una 'guerra giusta senza armi'. Anche se incruento, l'intervento morale non è per questo meno pericoloso, perché in molti casi prepara la strada al successivo intervento militare. Con l'intervento militare, la 'guerra giusta' è effettivamente sostenuta dalla 'polizia morale'. Di più: per Hardt e Negri, «le parti che sostengono attivamente la costituzione imperiale sono convinte che, una volta che la costruzione dell'Impero sia sufficientemente avanzata, i tribunali saranno in grado di assumere un ruolo guida nella definizione della giustizia»²⁷⁷. Resta il fatto che questo genere di intervento, prima morale e poi militare, esprime la nuova logica di esercizio della forza basata su uno stato di eccezione permanente²⁷⁸ e sull'azione di polizia. Il vecchio Impero era caratterizzato da alcune prerogative reali, che sembrano ritornare, *mutatis mutandis*, nelle vesti del nuovo. Esse sono: gli elementi tipici del potere tradizionale, di weberiana memoria; un'estensione del potere burocratico che lo rende adagiato al contesto biopolitico; una forma di razionalità definita dall'evento e dal 'carisma'.

²⁷⁶ Ivi, p. 49.

²⁷⁷ Ivi, p. 51.

²⁷⁸ Ivi, p. 52.

Vecchio e nuovo Impero

Il nuovo Impero, lo si ripete, non nasce da alcun contratto, né da federalismi di varia natura: esso è una macchina globalizzata biopolitica. In epoca romantica, la sovranità dello stato fungeva da elemento mediatore tra anelito alla comunità e pugno duro dell'autorità. Lo sviluppo del concetto di sovranità lungo la storia del continente europeo ci porta all'analisi di costanti conflitti nel nome di una 'rivoluzione sul piano dell'immanenza' (di cui Cusano, Pico della Mirandola, Bouvelle e Spinoza furono tra i principali artefici e ispiratori): il potere era di questo mondo e non aveva alcunché di celeste. L'asse della conoscenza passa quindi dal piano della trascendenza a quello dell'immanenza. I poteri della creazione, prima prerogativa del cielo, sono riportati sulla terra. Il processo di autorità, che prima aveva un'origine divina, si rimodella sulla base della natura universale dell'uomo. Non c'è dubbio che la modernità abbia avuto, con questa premessa, un presupposto rivoluzionario in grado di destabilizzare il vecchio ordine. La modernità, in ogni caso, non designa un concetto unitario, ma pone in essere due aspetti: uno preminentemente rivoluzionario (di cui si è già discusso) e uno controrivoluzionario, che cerca, non potendo tornare indietro, di appropriarsi delle nuove forze al fine di dominarle. Questo secondo aspetto, scrivono Hardt e Negri, invertì la tradizione rinascimentale, cercando di riportare la nuova immagine dell'umanità su un piano trascendente: «Il Rinascimento italiano, con le sue opere splendide e perverse, fu il teatro della guerra civile combattuta intorno alla realizzazione della modernità»²⁷⁹. La Riforma fu l'altro ciclone che fece piombare l'intera vita politica e sociale dell'epoca sull'asse della guerra civile. La Rivoluzione Francese segnò la definitiva vittoria della ragione (immanenza) sulla trascendenza, ma gli assetti postrivoluzionari non chiusero la crisi, semmai la acuirono. Di più: da quel momento in avanti i conflitti travasarono i confini dell'Europa e si riversarono sul mondo intero. Il programma controrivoluzionario proseguì nei secoli dell'Illuminismo. Stavolta si cercava di dominare l'idea di immanenza senza per questo riprodurre il

²⁷⁹ Ivi, p. 84.

dualismo della cultura medievale. Nacque un nuovo dualismo, funzionale alla crisi della modernità. Fu così, allora, che natura ed esperienza divennero intelligibili non immediatamente, ma solo in quanto mediati dai fenomeni: «La conoscenza umana poteva dirsi compiuta solo con la riflessione dell'intelletto e il mondo etico risultava comprensibile mediante lo schematismo della ragione»²⁸⁰.

Renato Cartesio è l'artefice principe di questo nuovo orientamento filosofico. Secondo il filosofo francese, la mediazione è il perno dell'intero sistema di conoscenza. Essa risiede solo nella volontà di Dio. La potenza, inaugurata dal principio umanistico, frana di fronte all'imposizione della regola e dell'ordine trascendentale. Si pensi, allora, alla filosofia politica hobbesiana e alla teoria del contratto: la sovranità è definita dalla trascendenza e dalla rappresentanza. Più tardi, il contratto sociale di Rousseau garantisce un accordo tra le volontà individuali nella costruzione di una volontà generale che nasce dall'alienazione delle singole volontà. Cartesio propone un dispositivo trascendentale, che segna il punto primo della nascita dell'ideologia borghese. Kant è un continuatore di Cartesio: per quanto l'umanità sia posta al centro dell'universo, nel filosofo di Königsberg il suo raggio conoscitivo resta limitato al mondo fenomenico, non potendo approdare alla cosa in sé (noumeno). Con Kant la rivoluzione umanistica è definitivamente liquidata, il contenuto della potenza è bloccato e controllato dalla finalità. Hegel cerca una soluzione politica al dilemma della sovranità moderna, ponendo la politica al centro della metafisica, ma è con il capitalismo che si afferma perentoriamente la modernità europea. Il mercato diventa il fondamento dei valori e della riproduzione sociale. Con la sua 'mano invisibile', il mercato istituisce ordine all'interno di un sistema che, senza di esso, non troverebbe alcuna forma di equilibrio. Con l'avvento del capitalismo, la sintesi tra sovranità e capitale si realizza e la trascendenza del potere si trasforma in un esercizio trascendente dell'autorità. La sovranità si fa allora macchina politica in grado di dominare l'intera società umana. Il perno del sistema è la burocrazia, che combina legalità ed efficienza organizzativa, titolo ed esercizio del potere, politica e polizia. Simultaneamente, la dinamica organizzativa e

²⁸⁰ Ivi, p. 87.

gerarchica dello stato lascia il passo alla disciplina moderna, quella che Foucault ben descrive in *Sorvegliare e punire*. Prima di Foucault, era stato Max Weber a descrivere i meccanismi amministrativi coinvolti nella formazione della sovranità moderna. Egli aveva descritto un sistema razionalizzato, accentrato e piramidale - gerarchico, in cui era essenziale l'organizzazione della catena di comando, che spettava ai manager, i quali avevano ben chiara l'idea della divisione del lavoro. In quel modello la componente essenziale era il tempo. Per garantire la coesione dell'organizzazione, le funzioni erano fisse e statiche: ciascun ufficio definiva le capacità e le abilità necessarie di ognuno, fissando altresì gli obblighi da ottemperare. Si trattava di un modello rigido, che Weber definì non a caso 'gabbia d'acciaio', ma dell'unico modello in grado di gestire e pacificare la complessità del presente. Era basato sulla logica militare, ma con un'importante differenza: il militarismo offriva una gratificazione immediata, mentre le soddisfazioni promesse dalla burocrazia civile erano differite nel tempo, magari non arrivavano mai, ma tanto bastava per ottenere dalle persone rispetto e fiducia.

La piramide weberiana dominò le grandi organizzazioni del XX secolo, contaminando anche lo stato sociale che, nell'epopea della socialdemocrazia, assunse anch'esso la forma tipica di ogni burocrazia. In tutte le piramidi, industriali e civili, le leve del comando erano affidate a un'élite, che impartiva ordini alla base attraverso la mediazione degli anelli della catena, che li ritraducevano adattandoli alle specifiche condizioni del campo. Ciò poteva generare anche insoddisfazione nelle persone, che tuttavia non inficiava il loro impegno nei confronti dell'istituzione: infatti, «una persona, anche se generalmente insoddisfatta, che ottiene la possibilità di dare un senso alle cose nel proprio ambito, finisce con il legarsi all'organizzazione»²⁸¹. Dunque, la burocrazia della 'gabbia d'acciaio' era militaresca e costruita per sopravvivere agli sconvolgimenti. Questa, per lo meno, fu la grande illusione, che non resse l'urto con le nuove sfide poste dall'economia globale, sfide che i vari Bismarck o Weber non avrebbero potuto prevedere. I 'francofortesi' compresero successivamente che Weber aveva svelato in tal modo l'illusione della modernità, ovvero

²⁸¹ R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, tr. it., il Mulino, Bologna 2006, p. 30.

«l'illusione che l'antagonismo dualistico che sta alla sua base potesse essere sussunto in un'unica sintesi che avrebbe investito tutto il sociale e la politica includendovi le forze produttive e i rapporti di produzione»²⁸².

La modernità si servì di alcune macchine di potere, una delle quali fu lo stato-nazione. L'idea di nazione nacque in Europa in coincidenza con il tramonto della monarchia patrimoniale, ereditando il vecchio concetto di corpo patrimoniale dello stato monarchico, debitamente trasformato in forma nuova: la qualificazione patrimoniale dello stato fu trasformata in qualificazione nazionale e in luogo dell'ordine feudale del suddito si stagliava la nuova figura dell'ordine, quello disciplinare del cittadino. Il fervido prodotto dell'immaginazione collettiva crea la nazione. La sovranità stessa si fa sovranità nazionale. Questa idea di nazione è il 'lume' che percorre la strada dell'Europa degli ultimi due secoli. È una voce che marcia inarrestabile, anche se ci sono alcuni autori che cercano di contrastarla (come Rosa Luxemburg, molto critica in merito al nuovo nazionalismo, la quale scorge nella sovranità nazionale e nelle mitologie nazionalistiche un'espropriazione dell'organizzazione democratica). Si può affermare, con Hardt e Negri, che l'idea di nazione nasce con la nuova dottrina moderna dello stato, che inizia con Bodin e culmina con la tradizione del diritto naturale (Ugo Grozio, Johannes Althusius) e del diritto realista (Samuel Pufendorf).

Cerchiamo di ripercorrere brevemente la teoria di tali scuole. Secondo Grozio, il contenuto fondamentale è che la fonte della legge è il mantenimento dell'ordine sociale e che ogni legge consiste essenzialmente nell'adempimento dei doveri di ognuno verso gli altri. Inoltre, proprio perché le leggi di ogni stato hanno di mira il bene di quello stato, così per mutuo consenso fu possibile che nascessero certe leggi valide per il rapporto fra tutti gli stati, ed è chiaro che le leggi così nate avevano di mira il bene, non degli stati particolari, ma della grande società degli stati. Il diritto delle nazioni si conforma quindi a quelli che sono i principi basilari del diritto di ogni stato e deve essere seguito con la stessa scrupolosità, in vista del realizzarsi del bene comune. Non sono previste sanzioni, ma la

²⁸² M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 97.

forza e il vigore restano inalterati. In particolare, è doveroso attenersi a questo diritto per ogni questione riguardante la guerra: è il diritto delle nazioni che sancisce, infatti, i casi in cui un conflitto è ritenuto giusto ma legittimo o al contrario frutto della tracotanza e della volontà di potenza di alcuni stati.

L'opera di Grozio inaugurò una nuova scienza che ebbe Pufendorf come secondo grande esponente. Questi, a differenza del giurista olandese, negò però l'importanza dei trattati e fece derivare il diritto delle nazioni dal solo diritto naturale. Respingendo in *toto* l'idea hobbesiana, per cui la naturale indole dell'uomo è la vanagloria e la volontà di potenza, sostenne al contrario la tesi della naturale inclinazione all'associazionismo e alla sottomissione alla legge naturale, che proibisce agli uomini di ledersi l'un l'altro. Tuttavia, anche in Pufendorf, lo stato viene edificato in seguito a un accordo ma, a differenza di Hobbes, tale creazione contrattuale è unilaterale e non richiede soltanto la promessa di sottomissione da parte del popolo, ma anche la promessa di protezione da parte del sovrano. È comunque con la fine del XVII secolo che l'idea di sovranità nazionale si afferma definitivamente nel pensiero europeo.

In quel periodo, Siéyes concepisce l'idea di nazione come un'idea politica costruttiva, un prodotto spirituale che assume una veste popolare e rivoluzionaria. Egli trasferisce il potere della sovranità dal re al popolo che, benché sia rappresentato come anteriore alla nazione, di fatto risulta essere un prodotto dello stato-nazione. Sempre in quegli anni, la nozione di popolo in relazione all'idea di nazione è suffragata dai meccanismi del razzismo coloniale e dal concetto di rappresentanza dell'intera popolazione da parte di un gruppo dominante. Sovranità nazionale e sovranità popolare sono così il prodotto della costruzione spirituale dell'identità. L'idea di nazione non fu fatta propria solo dalle élite dominanti, ma anche da quei soggetti secolarmente oppressi. Essa, quando era a disposizione delle forze dominanti, favoriva la restaurazione, mentre quando a utilizzarla erano i subordinati, si trasformava in strumento rivoluzionario²⁸³. Così, nazioni progressiste sono quelle che si 'servono' dell'idea di nazione come baluardo di difesa nei

²⁸³ Ivi, p. 109.

confronti del dominio delle nazioni maggiori, mentre conservatrici sono quelle nazioni che la utilizzano a fini propagandistici e di superiorità etnica.

L'ultima idea di sovranità, tipica della prospettiva del colonialismo, è avversata da Toussaint L'Ouverture e Marx, per i quali non vi sono differenze tra gli uomini e la libertà è un progetto universale da mettere in pratica mantenendo il capitalismo come sistema economico, ma senza proprietà privata e nell'ambito di reti globali dello scambio. Letto così, lo stesso progetto di Marx appare viziato da etnocentrismo: tutti i popoli, se vogliono raggiungere la libertà, devono 'trasformarsi' in società occidentale. Tale vena utopica fu costantemente repressa: lungi dal considerare uguali tutti gli uomini, il capitale trovava nella forma di dominio della schiavitù uno degli strumenti più ignobili del proprio potere, per cui colonialismo e subordinazione razziale rappresentarono la soluzione temporanea alla crisi della modernità. Con essi si consolidò anche il concetto di alterità, dal momento che l'identità europea poté alimentarsi solo attraverso la costruzione negativa di quella altrui. L'operazione non garantì tranquillità, tutt'altro. La difesa della frontiera, che avrebbe dovuto proteggere la purezza dell'identità, produsse un'ansia profonda²⁸⁴.

²⁸⁴ È opportuno, a questo punto, introdurre una breve riflessione operata da Roberto Escobar proprio in merito ai concetti di frontiera e di confine. Secondo Escobar, i confini sono arbitrari e definiscono il senso del mondo circoscritto. Essi dividono arbitrariamente il dentro dal fuori. Questi due concetti si definiscono e si limitano a vicenda, anche se non possono fare a meno di urtarsi. Ogni confine vive nella costante paura di essere violato e può essere pensato come l'espressione spaziale di un rapporto unitario tra due vicini. In esso si annullano tutte le differenze tra gli individui, è come se non esistesse più l'individualità, come se si fosse tutti uno. La massa trova nel centro il senso della sua identità contrapponendosi all'altra massa. L'una guarda l'altra e, seguendo sempre le indicazioni di Canetti, «la tensione tra questi due gruppi determina una pressione sulla propria gente» che favorisce il loro rafforzamento al centro. Abbiamo a che fare con due masse doppie: si guardano, si scrutano, si fronteggiano. Ognuna delle due rafforza la sua coesione proprio in contrapposizione all'altra. Ma questo può accadere solo se esse sono simili in numero e potenza. Le loro forze si annullano, il confine scorre tra di loro e le taglia in due, rafforzando i rispettivi centri. Finché i confini sono ben saldi, non c'è problema. La paura che attanaglia le masse le costringe a un immobilismo stagnante: nulla accadrà, nulla succederà. Diverso è il discorso quando il confine diventa labile e incerto, quando non taglia e non unisce più. Quello è il momento in cui i nostri confini possono essere valicati, in cui l'altro può entrare a far parte di noi, in cui non è più possibile conferire una forte identità a noi stessi proprio perché non c'è più un nemico da cui distinguerci. Allora la paura si tramuta in angoscia e scatta la metafora dell'assedio. Il nemico non è più là, ma è *alle porte*, è pericolosamente vicino, troppo vicino. Allora le mura devono essere innalzate, i confini presidati. Ognuno sta all'erta, pronto ad aggredire il nemico che oserà entrare dentro il nostro gruppo, anzi il nemico potrebbe già essere entrato, l'alieno potrebbe anche essere uno di noi, uno del *di dentro*, un traditore. Questa paranoica ricerca del nemico è la maggiore e più evidente sindrome dell'assedio. In questo stato di cose, Escobar riconosce tutta la mania di persecuzione della massa, che nevroticamente cerca di difendersi dall'attacco di ogni potenziale nemico: quello alle porte (esterno) e quello in cantina (paurosamente interno). Infatti, molto più dell'aggressione esterna, la massa teme proprio l'aggressione interna, quella scatenata dai piccoli traditori sempre in agguato, presenti in ogni singola individualità. Dal momento che, crollati o sul punto di crollare quei confini che conferivano sicurezza e coesione, ognuno teme che l'individualità prevalga sulla totalità, l'immoralità sulla moralità, l'egoismo sull'altruismo, il pericolo viene con sollievo sublimato *al di fuori* di sé. La massa, fortezza assediata, erge delle mura che la difendono *dal* nemico ma che paradossalmente

Andò ad affermarsi la dialettica del colonialismo, la cui principale rappresentazione consisteva nella costruzione di un'alterità separata e colonizzata: «nell'immaginario coloniale, il colonizzato non è soltanto un altro che è stato espulso dal regno della civiltà, ma è prodotto e percepito come l'Altro, come l'assoluta negazione situata sull'estremo limite dell'orizzonte»²⁸⁵. Il che equivale a dire che il Sé europeo ebbe bisogno della violenza e del costante confronto con l'Altro per sentire, mantenere e ricreare continuamente il suo potere. Ciò produsse un effetto *boomerang*: alla primaria violenza del colonialismo seguirono le violenze perpetrate dalle popolazioni colonizzate, che porteranno, nel lungo periodo, alla liberazione nazionale, dove il nuovo stato che si andrà a delineare sarà, per Hardt e Negri, niente più che un 'regalo avvelenato', essendo impotente e funzionale nei confronti delle gerarchie del capitalismo globale²⁸⁶. Se «la fine del colonialismo segna la fine del mondo moderno e del sistema di potere, essa non ha certamente dato luogo a un'età di generica libertà, ma a nuove forme di potere che agiscono su scala globale, prima chiara veduta del passaggio dell'Impero»²⁸⁷.

Il passaggio dell'Impero

Quali sono, allora, i sintomi di questo passaggio? Hardt e Negri elencano rispettivamente: le politiche della differenza, il fondamentalismo e/o il postmodernismo e l'ideologia del mercato mondiale. Le politiche della differenza, tipiche della postmodernità, hanno dissolto il potere dell'ordine binario (Sé/Altro, bianco/nero, interno/esterno ecc.) facendo 'giocare' tutte le differenze all'interno delle frontiere. Il fondamentalismo e/o il postmodernismo, non sono antitetiche, come sembrerebbero a primo acchito, ma complementari. I fondamentalismi si battono allo stremo per impedire la modernizzazione, ponendo i testi sacri al centro delle costituzioni politiche, vagheggiando ancestrali illusioni storiche come quella della 'famiglia tradizionale'. Essi

difendono anche *il nemico*: è lui stesso infatti (quel piccolo traditore subdolo ma tranquillo che dimora negli angoli reconditi della nostra anima) che le innalza per impedire alla massa di crescere.

²⁸⁵ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 127.

²⁸⁶ Ivi, p. 133.

²⁸⁷ *Ibid.*

sono nati e si sono sviluppati come reazione alla postmodernità, che è invece ibridazione, differenza, mobilità. In ogni caso, fondamentalismo e postmodernismo sono sorti in risposta alla medesima situazione: mentre il secondo si sente pienamente a suo agio in questa situazione, il primo ne soffre e si aggrappa a veri o sedicenti 'valori fondamentali' per resistervi. L'ideologia del mercato mondiale enfatizza la circolazione, la mobilità, la diversità e le mescolanze e tende a decostruire i confini degli stati-nazione, muovendosi all'interno di reti globali del potere formate da dispositivi altamente differenziati e mobili. Si pensi alle pratiche del marketing, o alla cultura della grandi corporation. L'indebolimento dello stato-nazione, peraltro, si manifesta soprattutto nella tendenza delle imprese a oltrepassare i confini nazionali, non più solo attraverso le esportazioni di merci o gli investimenti, ma trasferendo interi segmenti produttivi nelle più diverse aree del mondo, alla ricerca delle migliori condizioni di produzione. Questo fenomeno rende sempre più complicato, per i governi, il controllo dell'economia nazionale e della gestione fiscale, con una conseguente crisi di legittimità e di sovranità degli stati nazionali. Esso, come scrivono Hardt e Negri, è finito e non va rimpianto: esso non è basato sui diritti, o meglio i diritti dello Stato Nazione si sono affermati nella sistematica aggressione, spoliazione e distruzione di milioni di persone. Il colonialismo europeo e il genocidio degli indiani d'America sono, per i nostri autori, essenziali all'affermazione dello stato nazione.

Le rivoluzioni illuministe nascono all'interno dello stato nazione (la sovranità di Rousseau come quella di Hobbes è nazionale in sommo grado, così quella giacobina di Robespierre) e ne riproducono la logica; ugualmente i movimenti anticolonialisti del XX secolo sono di matrice nazionalista, patriottica, appresa dai colonizzatori. Sebbene nella fase postmoderna, molti intellettuali abbiano visto nello Stato e nel mercato gli elementi di superamento rispettivamente della logica totalitaria e delle disuguaglianze, per Hardt e Negri il problema non è cercare progetti di liberazione all'interno dei processi di trasformazione presi per se stessi, come se fossero benefici per loro natura intrinseca, bensì si tratta di appropriarsene.

A conclusione della seconda parte si dispiega la definizione di Impero incentrata sull'immagine degli Stati Uniti. La tesi, in rapida sintesi, è la seguente: la storia degli Stati

Uniti è dichiaratamente eccentrica rispetto alla formazione degli stati europei. La Costituzione Americana è essenzialmente basata sulle teorie di Machiavelli, cioè sul pensiero politico della modernità nella sua fase immanente. I punti ripresi da Machiavelli riguardano la natura conflittuale e dinamica del potere politico e il carattere immanente della sovranità, per cui il concetto di potere in Machiavelli è quello di un potere costituente, in continua trasformazione e sviluppo. La Costituzione americana, quindi, è essenzialmente repubblicana. Inoltre, sulla scorta del modello imperiale dell'antica Roma, definito da Polibio, la sovranità è espressione della fusione e dell'equilibrio di tre poteri: monarchico, aristocratico e democratico. In questo modo, se uno di questi tre aspetti venisse a minacciare l'ordine assumendo soverchio potere, verrebbe annullato dalla spinta riequilibrante degli altri due. La costituzione machiavelliana degli Stati Uniti è una struttura vaccinata contro la corruzione, sia di fazioni o individuale, di gruppi o dello stato. «La Costituzione è stata disegnata per resistere a qualsiasi declino nella corruzione, mediante l'attivazione dell'intera moltitudine e organizzando la sua capacità costituente in circuiti di contropoteri organizzati, in flussi di funzioni diverse e uguali e in processi di autoregolazione dinamici ed espansivi»²⁸⁸.

Sovranità americana e nuovo Impero

La preistoria della sovranità imperiale si situa nella Rivoluzione americana, un elemento che ha determinato una grossa cesura con il passato. Essa ha creato un nuovo modello di sovranità (quella americana, appunto), che è interessante esaminare alla luce delle sue caratteristiche principali, che Hardt e Negri riassumono in opposizione alla trascendenza della sovranità europea (essa afferma l'immanenza del potere, che si collega al tema della produttività); come attuazione di una procedura di autoriflessione; come tendenza a mettere in atto un progetto aperto ed espansivo (si apre infatti con

²⁸⁸ F. Armezzani, recensione a *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit.

determinazione verso l'esterno), alla cui base di sviluppo si situa l'idea della pace; come teorizzazione di uno spazio aperto della frontiera già fin dalla Costituzione.

Con il *New Deal*, il regime costituzionale americano vive il suo momento di maggior gloria. La legislazione del *New Deal*, così come lo sviluppo dei sistemi di welfare in Europa, è letta da Hardt e Negri come la risposta alla minaccia dell'esperienza sovietica e dell'emancipazione delle masse proletarie. Per tutto il XX secolo, gli Stati Uniti hanno dispiegato il loro progetto imperialista, iniziato peraltro già con la 'dottrina Monroe', nel 1823. Tale tentazione imperialista divenne più intensa nell'epoca della guerra fredda (il cui effetto più importante fu quello di creare un nuovo ordine imperiale), raggiungendo l'epilogo nel corso della guerra del Vietnam. Successivamente, in nome del diritto globale, gli Stati Uniti hanno ugualmente cercato di imporre il loro ordine (vedasi la prima guerra del Golfo). Adesso, però, l'epoca dell'imperialismo è finita ed è cominciata quella dell'ordine imperiale globale, tanto che sono praticamente scomparse le frontiere e gli stati nazionali. Siamo ormai in un periodo di pace, in cui sono possibili solo operazioni di polizia internazionale (con buona 'pace' di quei popoli che si oppongono all'egemonia americana, dato che non possono che rassegnarsi a giocare a 'guardie e ladri' con gli americani e i loro 'fidi' alleati, benché tocchi loro interpretare la parte dei 'ladri'). Evidentemente «il fatto che siano gli Stati Uniti a globalizzare e ad 'americanizzare', a fare la guerra contro (non 'in', come invece vogliono i media 'politicamente corretti') l'Afghanistan e contro l'Iraq (una 'operazione di polizia' che ha causato la morte di centinaia di migliaia di civili), e che Israele continui a 'strangolare' i palestinesi a Gaza e in Cisgiordania, abbia centinaia di testate nucleari e possa minacciare e ricattare non solo i popoli del Vicino e Medio Oriente ma anche quelli dell'Europa, sono aspetti marginali della realtà sociale e politica del nostro tempo, che non meritano di essere presi in considerazione dai due teorici della fine dell'imperialismo europeo e dell'inizio della politica imperiale postmoderna. Lo stesso si dovrebbe dire della esistenza di 'potenze' che contrastano l'unipolarismo americano, al punto che non pare retorico chiedersi se, a giudizio di Hardt e Negri, esistano veramente stati nazionali come la Russia, la Cina o

l'Iran; oppure non siano altro che entità fittizie, frutto di una sorta di allucinazione collettiva di europei a un tempo moderni e retrogradi»²⁸⁹.

I dualismi della modernità sono alle nostre spalle. Una lunga tradizione filosofica (Kant, Machiavelli, Spinoza, Marx) ha contribuito alla loro messa in scacco, per cui possiamo dire che oggi (postmodernità), rispetto a ieri (modernità): *non c'è più un fuori*, essendo cambiate le stesse dimensioni del 'dentro' e del 'fuori', né è possibile tracciare una linea di confine precisa nella dialettica tra pubblico e privato. Guy Debord, che definisce l'attuale società 'dello spettacolo', descrive per l'appunto un'unificazione e diffusione dello stesso in modo tale che è impossibile distinguerne il 'fuori'. Analogamente, per Francis Fukuyama non c'è più nemmeno un 'fuori' inteso come Altro da fronteggiare o debellare, essendosi concluso il periodo delle guerre imperialiste. Manca dunque l'Altro che delimitava la sovranità del Sé: se lo spazio della modernità era striato e costituito da luoghi, fondati su un continuo rapporto dialettico con un fuori, lo spazio imperiale «è solcato da un numero imprecisato di linee di frattura, che lo fanno apparire come uniforme e continuo. Nello spazio liscio dell'Impero non c'è un luogo del potere – il potere è, a un tempo, ovunque e in nessun luogo. L'impero è un'utopia, un non-luogo»²⁹⁰; *si afferma un nuovo razzismo imperiale*, astratto e indefinito, che non si basa sul principio della differenza, non poggiando più su alcuna accezione biologica di razza, ma si costruisce in seno alla libera concorrenza, figlio del mercato meritocratico della cultura. Basti pensare a Deleuze e Guattari, che descrivono l'attuale pratica razzista non nei termini di una divisione binaria, ma come una strategia di inclusioni differenziali: «non c'è alcuna identità da designare come l'Altro, nessuno viene escluso perché non c'è più un fuori», ma subordinando quotidianamente nelle pratiche mobili e flessibili, in cui si determinano gerarchie rigide e brutali²⁹¹; *si producono nuove soggettività mobili*, indipendenti dagli status-ruoli.

Inoltre, il dispositivo generale del comando imperiale si articola lungo tre momenti distinti: *l'inclusione universale*, che mette al bando le differenze dal punto di vista giuridico (*incorporazione*); *il ripristino delle differenze*, non più 'date', ma valorizzate in senso culturale

²⁸⁹ F. Falchi, *L'impero che non verrà*, in www.ariannaeditrice.it, 16 giugno 2011.

²⁹⁰ M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 181.

²⁹¹ Ivi, p. 184.

e successivamente gerarchizzate nell'ambito di un'economia generale di comando (*differenziazione e amministrazione*). L'Impero, quindi, non crea divisione, riconoscendo quelle che ci sono, enfatizzandole e valorizzandole all'interno di un'economia generale di comando.

5. Ascesa e declino dell'Impero

L'ordine imperiale dell'economia globale

A partire dal Medioevo, si sono succeduti tre grandi modelli economici: quello *agricolo* e dello sfruttamento delle materie prime; quello *industriale* e della fabbricazione di beni durevoli; quello *dei servizi*, della comunicazione e dell'informazione. Se il passaggio dal primo al secondo modello è stata appannaggio della *modernità*, è la *postmodernità* che caratterizza il passaggio dal secondo al terzo. Si è altresì creduto che lo sviluppo economico fosse irreversibile²⁹², ma si è poi capito che questa ipotesi è solo un'illusione, così come lo è, del resto, quella portata avanti dai teorici del sottosviluppo. La modernizzazione e l'industrializzazione hanno trasformato e ridefinito la società nel suo complesso. Oggi l'industria non è scomparsa, ma modernizzazione è ormai un processo concluso perché, come si è detto, l'attuale assetto economico è prettamente postmoderno e caratterizzato dall'assoluto predominio dei servizi, che coprono una vasta gamma di attività: sanità, sociale, pubblicità, educazione, finanza, trasporti, industria del divertimento. Non tutti i paesi, del resto, hanno seguito lo stesso itinerario della postmodernizzazione. Manuel Castells e Yuko Aoyama individuano due percorsi tipici: il *modello dell'economia dei servizi* (Stati Uniti, Gran Bretagna, Canada), in cui cala

²⁹² Basti ricordare che il più imponente lavoro sulla modernizzazione è senza dubbio quello di Rostow. Per questo autore lo sviluppo è universale e si articola in cinque differenti stadi: la società tradizionale, le precondizioni per il decollo, il decollo economico, la spinta verso la maturità e la fase del consumo di massa. A essere decisiva nello stadio di preparazione al decollo industriale è, per Rostow, la «intrusione» delle società più sviluppate su quelle più arretrate. La strada che porta all'industrializzazione presuppone dunque dei passaggi obbligati e, una volta consolidatasi, si verificherà la naturale convergenza istituzionale delle società industriali. Tutti i paesi, in altri termini, raggiungeranno la fase del capitalismo globale. Questa teoria della convergenza è stata confermata da Kerr, secondo il quale la «logica dell'industrialismo» prevede «un'unica tecnologia in grado di assicurare i risultati più efficienti dal punto di vista economico-produttivo», spingendo di fatto i vari paesi a perseguirla. I vantaggi che derivano dalla convergenza sono per l'autore in questione molteplici: aumento delle classi medie, diminuzione del conflitto, formazione di una pluralità di interessi economici, attenuazione delle ideologie rigide e totalizzanti.

drasticamente l'occupazione nel settore industriale e aumenta in quello dei servizi; il *modello informatico industriale* (Germania e Giappone), dove l'occupazione industriale decresce più lentamente e, soprattutto, i processi dell'informatizzazione sono strettamente integrati nella struttura della produzione industriale. In Italia il passaggio alla modernità è stato meno netto e più ambiguo: lo stadio dell'industrializzazione non è stato terminato prima di passare a quello dell'informatizzazione. La produzione postmoderna, lungi dal caratterizzarsi come modello di produzione fordista, basato sulla produzione di beni di massa standardizzati, si esprime nel modello alternativo del toyotismo e del *just in time*, molto più attento ad 'ascoltare' il mercato.

Il lavoro immateriale

Un'altra differenza rilevante tra moderno e postmoderno attiene alla supremazia del lavoro immateriale, che implica peraltro la *cooperazione* tra i soggetti coinvolti. Una brillante analisi del lavoro immateriale ci viene da André Gorz.

Per Gorz, il capitalismo postmoderno è caratterizzato dalla valorizzazione del capitale immateriale, definito anche come 'capitale umano' o 'capitale conoscenza'. Questo mutamento è accompagnato da una profonda metamorfosi del lavoro, che assume l'aspetto di lavoro complesso. In particolare, la forza produttiva principale è considerata la conoscenza, per questo il lavoro in forma immediata diviene sempre meno capace di misurare la ricchezza creata, che invece dipenderà sempre più dallo sviluppo della scienza e dai progressi della tecnologia. Il valore «trova oggi la sua fonte nell'*intelligenza* e nella *immaginazione*. Il *sapere* dell'individuo conta più del tempo della macchina. L'uomo, portando il proprio capitale, porta una parte del capitale dell'impresa»²⁹³. È necessario porre un distinguo: la conoscenza è cosa diversa dal sapere e dall'intelligenza. Se il sapere è fatto di esperienze e pratiche diventate evidenze intuitive e abitudini, l'intelligenza copre invece tutto il ventaglio delle capacità che vanno dal giudizio al discernimento, mentre la

²⁹³ A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, tr. it. di A. Salsano, BollatiBoringhieri, Milano 2002, p. 11.

conoscenza riguarda i contenuti formalizzati, oggettivati (conoscere le regole grammaticali di una lingua non significa saperla parlare). La trasformazione dell'industria tende a trasformare il lavoro in un flusso continuo di informazioni. L'operatore, pertanto, deve impegnarsi a gestire tale flusso. Non è più la quantità di lavoro che conta, ma la qualità e la pertinenza delle comunicazioni stabilite intorno al sistema produttivo. Si torna al lavoro inteso come prestazione di servizio, tanto che è proprio questa – la fornitura di servizi – la modalità privilegiata dal lavoro immateriale. Il lavoratore postfordista non vende semplicemente energia, *forza* lavoro, egli deve piuttosto entrare nel processo di produzione con tutto il bagaglio culturale che ha acquisito nel corso della sua esistenza. Il capitale umano dell'azienda non è prodotto dall'azienda, ma si produce autonomamente al di fuori di essa. È un tipo di produzione, quella del capitale umano, che si effettua sulla base di una cultura comune trasmessa dalla socializzazione primaria e dai saperi comuni. Per questo motivo il lavoro immateriale tende continuamente a confondersi con un lavoro di produzione di sé: «Ciascuno deve prodursi come attività per dar vita a un processo risultante dal lavoro di tutti e che supera la soma delle attività individuali»²⁹⁴. Viene meno anche la tradizionale forma di divisione del lavoro, superata dall'utensile universale rappresentato dal computer. Esso è lo strumento per mezzo del quale tutti i saperi e tutte le attività possono essere messe in comune. Gorz scrive inoltre che, nell'epoca dell'immateriale, la persona deve diventare un'impresa. Il singolo deve riconoscersi come capitale fisso che richiede continuamente di essere riprodotto, valorizzato: il salariato deve essere abolito. Il futuro ci riserva la crescita delle imprese individuali orientate alla prestazione di servizi individuali. Ciascuno deve essere responsabilizzato per sé: per la propria salute, per la propria mobilità, per il proprio aggiornamento. In questa realtà, la grande azienda conserverà soltanto un piccolo nucleo di salariati a tempo pieno, mentre il resto del personale sarà formato da una massa variabile di collaboratori di ogni tipo. Diventare imprenditori di se stessi: così, la vita diviene il capitale più prezioso. Si cancella la frontiera tra lavoro e non lavoro in quanto il tempo della vita finisce per ricadere

²⁹⁴ Ivi, p. 15.

completamente all'interno del calcolo economico e ogni azione, ogni attività deve poter diventare un *business*. Oggi la maggior parte dei servizi è basata su uno scambio continuo di informazioni e di conoscenze e il lavoro impegnato in questo tipo è proprio quel *lavoro immateriale* di cui abbiamo appena discusso, definito da Robert Reich lavoro dei "servizi simbolico - analitici".

Con l'informatizzazione della produzione, il *lavoro astratto* diventa prevalente su quello concreto. L'altra faccia del lavoro immateriale è il *lavoro affettivo*, ossia quello svolto nei contatti e nelle interazioni umane, portato in auge dallo sviluppo dei servizi alla persona. Oggi la produttività dei corpi e il valore degli affetti sono assolutamente centrali in questo contesto. Hardt e Negri affrontano dunque i tre aspetti principali del lavoro immateriale nell'economia contemporanea: il *lavoro di comunicazione della produzione industriale*, recentemente connesso dentro la rete d'informazione; il *lavoro di interazione dell'analisi simbolica e della risoluzione dei problemi*; il *lavoro di produzione e di manipolazione degli affetti*.

L'ultimo aspetto, con la sua focalizzazione sulla produttività del corporale e del somatico, è un elemento estremamente importante nelle reti contemporanee della produzione biopolitica. Il lavoro di questa scuola e la sua analisi dell'intelligenza generale segnano un progresso certo, ma il suo quadro concettuale resta troppo puro, quasi angelico. In ultima analisi, queste nuove teorie non fanno, anch'esse, altro che grattare la superficie della dinamica produttrice del nuovo quadro teorico del biopotere. Il proposito dei due autori è di lavorare a partire da queste ricerche, parzialmente riuscite, per riconoscere il potenziale della produzione biopolitica. È precisamente raffrontando in modo coerente le differenti caratteristiche che definiscono il contesto biopolitico, che abbiamo descritto finora, e riconducendole all'ontologia della produzione, che Hardt e Negri sono in grado di identificare la nuova figura del corpo biopolitico collettivo - che potrà comunque restare tanto contraddittorio quant'è paradossale. È che questo corpo diventa struttura non negando la forza produttrice originaria che lo anima, ma riconoscendola; diventa linguaggio - insieme scientifico e sociale - perché si tratta di una moltitudine di corpi singoli e determinati in cerca di una relazione. È anche, insieme, produzione e riproduzione, struttura e sovrastruttura, perché è vita nel senso più pieno e

politico in senso proprio. L'analisi deve calarsi nella giungla delle determinazioni produttrici e conflittuali che ci offre il corpo biopolitico collettivo. Il contesto dell'analisi dev'essere lo sviluppo della vita stessa, il processo della costituzione del mondo e della storia. Essa dovrà essere proposta non tramite forme ideali, ma nel quadro della densa complessità dell'esperienza.

Possiamo concepire più agevolmente la relazione tra produzione sociale e biopotere nell'opera di un gruppo di marxisti italiani contemporanei: questi riconoscono in effetti la dimensione biopolitica in funzione della nuova natura del lavoro produttivo e della sua evoluzione vivente nella società, e utilizzano, per farlo, espressioni come 'intellettualità di massa' e 'lavoro immateriale', come pure il concetto marxista di 'intelligenza generale'. Queste analisi partono da due progetti di ricerca correlati. Il primo consiste nell'analisi delle trasformazioni recenti del lavoro produttivo e della sua tendenza a diventare sempre più immateriale. Il ruolo centrale precedentemente occupato dalla forza del lavoro degli operai di fabbrica nella produzione del plusvalore è oggi assunto in modo crescente da una forza lavoro intellettuale, immateriale e fondata sulla comunicazione. È anche necessario sviluppare una nuova teoria politica del plusvalore, capace di porre il problema di questa nuova accumulazione capitalista al centro del meccanismo di sfruttamento.

Il secondo progetto, sviluppato da questa scuola, consiste nell'analisi della dimensione sociale e immediatamente comunicante del lavoro vivo nella società capitalista contemporanea; pone anche con insistenza il problema delle nuove figure della soggettività, al tempo stesso nel loro sfruttamento e nel loro potenziale rivoluzionario. La dimensione immediatamente sociale dello sfruttamento del lavoro vivo immateriale sommerge il lavoro in tutti gli elementi relazionali che definiscono il sociale, ma attiva anche, allo stesso tempo, gli elementi critici che sviluppano il potenziale di insubordinazione e di rivolta attraverso l'insieme delle pratiche lavorative. Dopo una nuova teoria del plusvalore, dunque, bisogna formulare una nuova teoria della soggettività, che passa e funziona fundamentalmente tramite la conoscenza, la comunicazione e il linguaggio. Queste analisi hanno anche ristabilito l'importanza della produzione nel quadro del processo biopolitico della costituzione sociale, ma l'hanno

ugualmente isolata sotto certi aspetti, assumendola nella sua forma pura e affinandola sul piano ideale. Esse hanno lavorato come se scoprire le nuove forme delle forze produttrici - lavoro immateriale, lavoro intellettuale massificato, lavoro della 'intelligenza diffusa' - fosse sufficiente per cogliere concretamente la relazione dinamica e creatrice tra produzione materiale e riproduzione sociale. Reinserendo la produzione nel contesto biopolitico, la presentano quasi esclusivamente sull'orizzonte del linguaggio e della comunicazione. Il primo degli errori più gravi, da parte di questi autori, è di aver trattato le nuove pratiche lavorative nella società biopolitica solo nei loro aspetti intellettuali e non materiali.

Potere delocalizzato e costituzione globale

Se lo stato era, per Marx, il comitato esecutivo che amministra gli interessi dei capitalisti, oggi il potere appare dislocato dallo stato alle multinazionali, che rompono i confini tradizionali dello stato-nazione. Nel XVIII e XIX secolo era lo stato a gestire le faccende del capitale mediante leggi e decreti, ma già alla fine del XIX secolo i poteri delle grandi aziende si ampliarono, determinando dei 'quasi - monopoli', il cui raggio di azione si prolungava ben al di là dei confini nazionali. Oggi queste gigantesche multinazionali hanno superato la giurisdizione e l'autonomia dei singoli stati-nazione. L'autonomia della politica è finita. Ciò non significa che il potere dello stato si sia del tutto esautorato, ma che le funzioni statuali e i dispositivi costituzionali si sono dislocati in altri ambiti. Esiste allora, allo stato attuale, una nuova struttura costituzionale globale distribuita in un vasto spettro di corpi e attraversata da una grande molteplicità di attività produttive. La costituzione globale ha una struttura piramidale: al vertice si situa il superpotere degli Stati Uniti; al piano intermedio troviamo le reti delle corporazioni capitalistiche transnazionali; al primo piano si situano gli organismi che rappresentano gli interessi popolari nell'organizzazione del potere globale. Si tratta di organismi indipendenti dagli stati-nazione e dal capitale, che cercano di incanalare i bisogni e i desideri della moltitudine in forme specifiche di rappresentanza. Un esempio tangibile è rappresentato

dalle ONG. Esse sono ormai divenute realtà molto influenti dell'attuale ordine mondiale e, pertanto, funzionali alle strategie dell'Impero. Questo perché esse rappresentano «la forza vitale che anima il popolo globale e, in questo modo, trasformando la politica in una questione che riguarda la vita genetica, la vita in tutta la sua generalità»²⁹⁵.

La tripartizione della piramide imperiale ripropone, per gli autori, un'analogia con il modello di costituzione mista descritto da Polibio a proposito dell'Impero Romano. Il vertice è occupato dall'Imperatore, che garantisce forza, diritto e ordine, il secondo gradino è occupato dall'aristocrazia, espressione della parte nobile, portatrice degli ideali di giustizia e di moralità pubblica, il terzo livello è quello democratico, in grado di organizzare e dare voce ai desideri del popolo, in grado di esercitare una forma continua di controllo sul potere degli altri due. Il modello più affine alla situazione attuale non è però quello 'polibiano' corretto, ma quello 'degenerato': l'imperatore non usa la forza per l'ordine e la giustizia, ma in maniera privata e quindi violenta e si trasforma in tirannide; l'aristocrazia non svolge una funzione mediatrice di produzione di norme universali e modelli positivi di comportamento, ma diventa pura espressione di interessi di parte, quindi oligarchia; infine, il popolo, non riesce a essere una comunità universale e democratica, ma si rinchiude nelle piccole nicchie nazionali e identitarie, dando luogo a opposti integralismi: non si tratta quindi di moltitudine, ma appunto di popoli nazionali.

Nella transazione tra moderno e postmoderno, infatti, il meccanismo costituzionale delle garanzie e lo schema dell'equilibrio sono stati alterati lungo due assi fondamentali: la *costituzione ibrida*, derivante dalla generale ibridazione delle prerogative di governo, dal momento che «la monarchia imperiale non risiede in un luogo determinato (nel postmoderno non c'è più Roma), ma il corpo della monarchia è, in se stesso, multiforme e disseminato nello spazio»²⁹⁶; il *comando* esercitato in misura sempre più sistematica sulle scansioni temporali della società e sulla soggettività. L'ordine della monarchia imperiale si deve esercitare a livello della soggettività; deve, quindi, ibridarsi con il livello nazionale cui appartengono anche le imprese multinazionali.

²⁹⁵ M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 293.

²⁹⁶ Ivi, p. 297.

Società dello spettacolo

È possibile una via d'uscita? Dove possono riscontrarsi le nuove forme di lotta contro questa costituzione? La soggettività e le collettività cooperano a livello produttivo-riproduttivo immateriale, quindi aggiungono ricchezza (valore aggiunto) attraverso l'esercizio della propria libertà, mentre a livello politico del controllo devono ritornare a essere passive, cioè non devono essere messe in condizione di discutere il paradigma del controllo. Su questo punto, su questa contraddizione formidabile tra libertà e schiavitù individuale, si gioca la possibile strategia rivoluzionaria in grado di far crollare l'impero. La società dello spettacolo svolge una funzione decisiva nell'impedire la chiara visione dello stato delle cose. Come descritto da Debord, la società del controllo è la società dello spettacolo: esiste solo ciò che si vede, cioè ciò che si fa vedere: «Nella società dello spettacolo gli spazi dello scambio politico e della partecipazione si sono completamente dissolti. Isolando gli attori sociali nelle loro automobili e davanti a schermi video separati gli uni con gli altri, lo spettacolo distrugge qualsiasi forma di socialità collettiva e, nello stesso tempo, crea un nuovo genere di socialità di massa, un nuovo tipo di uniformità dell'azione e del pensiero»²⁹⁷. Quindi, anche se l'intento apparente della società dello spettacolo è un altro, di fatto essa promuove un ordine assoluto del controllo, perché guidata dagli interessi finanziari del mercato globale. Hobbes teorizzava la paura quale strumento in grado di garantire il *collante* sociale; oggi la società dello spettacolo, attraverso la paura, riesce a conformare il controllo sociale. Come scrivono Deleuze e Guattari, «il capitale agisce mediante una generale decodificazione dei flussi e operando massicce deterritorializzazioni e, quindi, congiungendo i flussi preventivamente codificati e deterritorializzati»²⁹⁸.

Il capitale è dunque una forza deterritorializzante e immanente, che abbisogna di un dispositivo di controllo. La trascendenza della sovranità moderna è in conflitto con

²⁹⁷ Ivi, p. 300.

²⁹⁸ Ivi, p. 303.

l'immanenza del capitale. La mediazione tra le forze immanenti del capitale e la trascendenza della sovranità moderna ha assunto diverse forme: a partire dalla 'società civile' hegeliana, che media appunto tra gli scopi egoistici della moltitudine e gli interessi generali dello stato. Oggi questi elementi di mediazione sembrano scomparsi proprio con il dissolvimento della società civile. I 'muri' delle istituzioni sono crollati e, parimenti, la struttura sociale è liscia e priva di striature. Il tutto sembra affermare il collasso dei circuiti di controllo e l'immanenza delle discipline all'interno della stessa società di controllo. Nella società del controllo, l'immanenza della produzione della soggettività corrisponde alla logica assiomatica del capitale. Nella società del controllo, la forma di produzione della soggettività è ibrida. Nella società disciplinare, infatti, i soggetti assumevano varie identità rigide e ben definite, mentre in quella di controllo non esistono più definizioni e delimitazioni. Il mondo che ci si apre davanti è liscio: la decentralizzazione della produzione e il consolidamento del mercato mondiale ha livellato le increspature, che erano determinate dalle divisioni internazionali, ora moltiplicate e frammentate. Centro e periferie si intramano, distribuendo ineguaglianze e barriere lungo una rete di linee multiple e frammentate.

Controllo imperiale come biopotere

In un siffatto sistema, il mondo imperiale, che non si esercita più secondo le modalità disciplinari dello stato moderno, determina il controllo biopolitico. I tre elementi a disposizione del controllo imperiale sono: la *bomba* (panoplia delle armi nucleari), ossia la minaccia di annientamento della vita stessa; il *denaro*, dal momento che tutte le strutture monetarie perdono il titolo di sovranità, che si riterritorializza nelle città globali (i centri finanziari dell'Impero); l'*etere*, che gestisce comunicazione, sistema educativo e regolazione della cultura. Tre strumenti di controllo che si collocano ai tre piani della piramide imperiale del potere: la bomba rappresenta il potere monarchico, il denaro quello aristocratico e l'etere quello democratico. Attraverso il controllo del potere militare (la potenza distruttiva del nucleare), del capitale finanziario e delle trasmissioni via etere

di informazione e intrattenimento, l'Impero mantiene intatte le capacità di comando centralizzate, in maniera invisibile e non-trasparente insieme.

Ma in che cosa consiste il biopotere nella 'società di controllo'? La teoria di Foucault è nota. Secondo il filosofo francese, l'epoca postmoderna è caratterizzata dal passaggio dalla *società disciplinare*, che domina attraverso una fitta rete di dispositivi e apparati che producono e regolano usi e costumi, alla *società di controllo*, caratterizzata dalla democraticità dei meccanismi di comando, distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui. Ecco allora che a essere rilevante diventa il concetto di *biopotere*, quale nuovo paradigma del potere. Il *biopotere* è «una forma di potere che regola il sociale all'interno, inseguendolo, interpretandolo, assorbendolo e riarticolandolo»²⁹⁹. La società del controllo ha il contesto biopolitico come suo referente esclusivo. Il potere non può ottenere un controllo effettivo sulla vita intera della popolazione, se non diventando una funzione integrante e vitale che ogni individuo possa abbracciare e riattivare in modo assolutamente volontario. Con il biopotere, la vita stessa diventa oggetto di potere. La funzione più alta di questo potere è di investire la vita in ogni sua parte e il suo primo compito è quella di amministrarla. Il biopotere si riferisce anche a una situazione nella quale ciò che è direttamente in gioco nel potere è la produzione e la riproduzione della vita stessa. I due elementi del lavoro di Foucault si ricordano l'uno all'altro nel senso che solo la società di controllo è in grado di adottare il contesto biopolitico come suo terreno esclusivo di referenza. Nel passaggio dalla società disciplinare a quella di controllo, un nuovo paradigma di potere si realizza, che viene definito dalle tecnologie riconoscenti la società come ambito del biopotere. Nella società disciplinare, gli effetti delle tecnologie biopolitiche erano ancora parziali, nel senso che la messa a norma si faceva secondo una logica relativamente rigida, geometrica e quantitativa. La disciplinarietà fissava gli individui nel quadro delle istituzioni, ma non riusciva a consumarli/renderli inconsistenti al ritmo delle pratiche e della socializzazione produttrice; non arrivava al punto di

²⁹⁹ Ivi, p. 39.

penetrare interamente le coscienze e i corpi degli individui, al punto di sottometterli e organizzarli nella totalità delle loro attività.

Nella società disciplinare, dunque, la relazione tra il potere e l'individuo restava una relazione statica: l'invasione disciplinare del potere controbilanciava la resistenza dell'individuo. Al contrario, quando il potere diventa interamente biopolitico, l'insieme del corpo sociale viene abbracciato dalla macchina del potere e sviluppato nella sua virtualità. Questa relazione è aperta, qualitativa e affettiva. La società, sussunta a un potere che scende fino ai centri vitali della struttura sociale e dei suoi processi di sviluppo, reagisce come un corpo unico. Il potere si esprime anche come un controllo, che invade le profondità delle coscienze e dei corpi della popolazione e che si estende, allo stesso tempo, attraverso la totalità delle relazioni sociali.

Per riassumere: la società disciplinare, come si è detto, è la società nella quale il controllo sociale viene costruito attraverso una rete sociale ramificata di dispositivi che producono e controllano costumi, abitudini e pratiche produttive. Per mettere questa società al lavoro e assicurarne l'obbedienza al suo potere e ai suoi meccanismi d'integrazione e/o di esclusione, lo si ottiene tramite istituzioni disciplinari (la prigione, la fabbrica, il manicomio, l'ospedale, l'università, la scuola ecc.) che strutturano il terreno sociale e offrono una logica propria alla 'ragione' della disciplina. Il potere disciplinare governa, in effetti, strutturando i parametri e i limiti di pensiero e di pratica, sanzionando e/o prescrivendo i comportamenti devianti e/o normali; Foucault si riferisce abitualmente all'*Ancien Regime* e al periodo classico della civilizzazione francese per illustrare l'apparizione della disciplinarietà, ma potremmo dire, più in generale, che la prima fase di accumulazione capitalista nella sua interezza (in Europa come altrove) si è fatta secondo questo modello di potere. Dobbiamo comprendere, al contrario, la società di controllo come la società che si sviluppa alla fine ultima della modernità e apre sul postmoderno, e nella quale i meccanismi di controllo si fanno ancor più 'democratici', sempre più immanenti al campo sociale, diffusi nel cervello e nel corpo dei cittadini. I comportamenti d'integrazione e di esclusione sociale, propri del potere, sono anche sempre più interiorizzati dai soggetti stessi. Il potere si esercita a questo punto tramite macchine che

organizzano direttamente i cervelli (grazie a sistemi di vantaggi sociali, di attività inquadrare ecc.) verso uno stato di alienazione autonoma, partendo dal senso della vita e dal desiderio di creatività. La società di controllo potrebbe anche essere caratterizzata da un'intensificazione e una generalizzazione di apparecchi (sistemi) della disciplinarietà che animano dall'interno le nostre pratiche comuni e quotidiane; ma al contrario della disciplina, questo controllo si estende ben al di là dei luoghi strutturati delle istituzioni, tramite reti flessibili, modulabili e fluttuanti.

Le teorie della società di controllo e del biopotere descrivono entrambe gli aspetti fondamentali del concetto d'Impero. Questo concetto è il quadro nel quale la nuova universalità dei soggetti deve essere compresa ed è la finalità verso cui tende il nuovo paradigma del potere. Un vero abisso si apre qui tra gli antichi quadri teorici della legge internazionale (nella sua forma contrattuale o nella forma delle Nazioni Unite) e la nuova realtà della legge imperiale. Tutti gli elementi intermedi del processo sono scomparsi 'de facto', sebbene la legittimità dell'ordine internazionale non può più costruirsi tramite mediazioni, ma deve piuttosto essere compresa subito e immediatamente in tutta la sua diversità. Abbiamo già riconosciuto il tema da un punto di vista giuridico. Abbiamo visto che quando la nuova nozione di diritto emerge nel contesto della mondializzazione e si presenta come capace di trattare la totalità della sfera planetaria come un insieme sistematico unico, bisogna supporre un presupposto immediato (l'azione in uno stato di emergenza) e una tecnologia appropriata, flessibile e formativa (le tecniche di polizia). Anche se lo stato di emergenza e le tecniche di polizia costituiscono il nocciolo duro e l'elemento centrale del nuovo diritto imperiale, questo nuovo regime non ha comunque niente a che vedere con gli artifici giuridici della dittatura o del totalitarismo, che sono stati descritti in altri tempi da molti autori. Al contrario, il potere della legge continua a giocare un ruolo centrale nel contesto dell'evoluzione contemporanea: il diritto resta in vigore e - precisamente grazie allo stratagemma dello stato di emergenza e delle tecniche di polizia - diventa procedura. È una trasformazione radicale che rivela la relazione non mediata tra il potere e le soggettività, e dimostra allo stesso tempo in una volta l'impossibilità di mediazioni 'anteriori' e la diversità temporale non controllabile

dell'evento. Dominare gli spazi illimitati del globo, penetrare le profondità del mondo biopolitico e affrontare una temporalità imprevedibile: tali sono le determinazioni sulle quali il nuovo diritto sovranazionale dev'esser definito. È là che il concetto d'Impero deve lottare per stabilirsi, là dove deve dar prova della sua efficacia, partendo dove la macchina deve essere avviata.

Da questo punto di vista, il contesto biopolitico del nuovo paradigma è perfettamente centrale per l'analisi. È quello che offre al potere una scelta, non soltanto tra obbedienza e disobbedienza o tra partecipazione politica formale o rifiuto, ma anche per tutte le alternative di vita e di morte, di ricchezza e povertà, di produzione e riproduzione sociale. Ferme restando le grandi difficoltà che la nuova nozione di diritto incontra per rappresentare questa dimensione del potere dell'Impero, e tenuto conto della sua incapacità di toccare il biopotere concretamente in tutti i suoi aspetti materiali, il diritto imperiale non può rappresentare (nel migliore dei casi) che parzialmente lo schema sottostante della nuova costituzione di un ordine mondiale, e non saprebbe realmente concepire il motore che lo mette in movimento. La nostra analisi deve dunque concentrarsi piuttosto sulla dimensione produttrice del biopotere.

In merito alla produzione della vita, la questione, in relazione con il biopotere e la società di controllo, rivela comunque una reale debolezza del lavoro degli autori dai quali abbiamo preso a prestito queste nozioni. Dobbiamo chiarire anche le dimensioni 'vitali' o biopolitiche dell'opera di Foucault, in relazione con la dinamica di produzione. In numerosi lavori della metà degli anni Settanta, il filosofo ha affermato che non si potrebbe comprendere il passaggio dallo Stato 'sovrano' dell'*Ancien Régime* allo Stato 'disciplinare' senza mettere in conto il modo in cui il contesto biopolitico è stato progressivamente asservito all'accumulazione capitalista: «Il controllo della società sugli individui non si effettua solamente attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalista, è la biopolitica che conta di più, il biologico, il somatico, il corporale». Il primo degli obiettivi centrali della sua strategia di ricerca, in quel periodo, era di andare al di là delle versioni del materialismo storico - ivi comprese numerose varianti della teoria marxista - che consideravano il problema del potere e della

riproduzione sociale su un piano sovrastrutturale, distinto dal piano reale e fondamentale della produzione. Foucault tentava anche di ricondurre il problema della riproduzione sociale e tutti gli elementi della 'sovrastruttura' entro i limiti della struttura materiale fondamentale, e di definire questo terreno non solo in termini economici, ma anche in termini culturali, corporali e soggettivi. Possiamo anche comprendere come la concezione che Foucault aveva dell'insieme sociale si realizzi e si perfezioni quando, in una fase successiva del suo lavoro, ha scoperto le linee emergenti della società di controllo come immagine del potere attivo attraverso la biopolitica globale della società. Non sembra tuttavia che Foucault - sebbene abbia efficacemente percepito l'orizzonte biopolitico della società e l'abbia definito come un campo di immanenza - sia mai riuscito a liberare il suo pensiero da questa epistemologia strutturalista che guidava la sua ricerca dal principio. Per 'epistemologia strutturalista', intendiamo qui la reinvenzione di un'analisi funzionalista nell'ambito delle scienze umane, metodo che sacrifica effettivamente la dinamica del sistema, la temporalità creatrice del suo movimento e la sostanza ontologica della riproduzione culturale e sociale. In effetti, se, giunti a questo punto, avessimo domandato a Foucault, chi (o cosa) dirige il sistema, o piuttosto cos'è il 'bios', la sua risposta sarebbe stata non udibile o inesistente. In fin dei conti, ciò che Foucault non è riuscito a comprendere è proprio la dinamica reale della produzione nella società biopolitica.

Al contrario, Deleuze e Guattari ci offrono una comprensione propriamente poststrutturalista del biopotere, che rinnova il pensiero materialista e si ancora saldamente alla questione della produzione dell'essere sociale. Il loro lavoro demistifica lo strutturalismo e tutte le concezioni filosofiche, sociologiche e politiche che fanno della fissità del quadro epistemologico un punto di riferimento inevitabile. Concentrano la loro attenzione sulla sostanza ontologica della produzione sociale. Le macchine producono: il funzionamento costante delle macchine sociali, nei loro diversi apparati e nelle loro diverse combinazioni, produce il mondo con i soggetti e gli oggetti che lo costituiscono. Deleuze e Guattari, nondimeno, non sembrano essere capaci di concepire positivamente che le tendenze al movimento continuo e i flussi assoluti; così anche nel loro pensiero, gli

elementi creatori e l'ontologia radicale della produzione del sociale restano senza sostanza e potere. Scoprono la produttività della riproduzione sociale - produzione innovatrice, produzione di valori, relazioni sociali, affetti, futuri ecc. - ma riescono solo ad articolarla in modo superficiale ed effimero, come un orizzonte caotico indeterminato, segnato dall'evento inafferrabile.

Resistenze e Controimpero

È possibile formare un contro-impero quale forma di resistenza anti-imperiale estesa quanto l'impero stesso? Secondo Hardt e Negri, ogni forma di lotta condotta dentro i confini nazionali o internazionali limitati non offre alcuna possibilità di successo. Come Agostino si propose di combattere l'Impero Romano opponendogli la comunità universale dei credenti, oggi, «in maniera del tutto immanente, si tratta di opporre al dominio imperiale il contro-dominio del contro-impero: si tratta di formare un unico sindacato mondiale di tutti i lavoratori, una *Big Union* di tutte le organizzazioni sindacali mondiali. Il modello proposto è quello del *IWW (Industrial Workers of the World)*, movimento radicale statunitense dei primi decenni del XX secolo, famoso per i suoi scioperi di massa, privo di organizzazione e di qualsiasi gerarchia sindacale. Se nella modernità l'essere contro si esprimeva nel sabotaggio, oggi esso si esprime nella *diserzione*, nel *nomadismo* e nell'*esodo*, di cui le imponenti immigrazioni sud/nord, est/ovest indicano l'esempio più evidente»³⁰⁰. La diserzione è l'evacuazione dai luoghi del potere; l'esodo è quello delle migrazioni di massa, il cui spettro si aggira per il mondo; il nomadismo è quello della nuova orda di barbari che sorgerà per invadere o evacuare l'Impero. I nuovi barbari «sono i fuggiaschi, come i Sociniani o i padri pellegrini o gli *Wobblies*, ma non solo: assistiamo infatti anche e soprattutto a un esodo antropologico, a una trasformazione dei corpi (il *piercing*, il tatuaggio), all'esplosione delle diserzioni nei comportamenti familiari, sociali, sessuali, ecc. In questo contesto anche le filosofie di Heidegger e Adorno, fino a Derida, oggi non

³⁰⁰ F. Armezzani, recensione a *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit.

servono più. Il loro ruolo si è esaurito nella decostruzione del moderno, nella descrizione e previsione della sua crisi; oggi si tratta invece di costruire un nuovo posto, una nuova ontologia nella non-ontologia del non-spazio dell'Impero»³⁰¹.

La teoria marxiana del pluslavoro, che crea plusvalore, è nota. In un passo famoso, Marx scrive che, con l'aumento del lavoro produttivo, decresce la parte del capitale investita in salari (capitale variabile). Il potere d'acquisto del lavoratore sarà quindi sempre minore delle merci effettivamente prodotte. Decresce la possibilità di consumare e la possibilità di realizzare il plus-valore prodotto dal plus-lavoro dell'operaio. Dal momento che le capacità di consumare della popolazione nel sistema capitalistico diminuiscono con il crescere dei beni prodotti e immessi nel mercato per la realizzazione del profitto, Marx ritiene che l'unica soluzione che ha il capitalismo sia quella di espandersi, stante anche le limitate disponibilità salariali della popolazione che potenzialmente può opporsi a tale espansione. Questa è per Marx la genesi dell'imperialismo, che ha reso l'Europa una potenza mondiale. «L'acquisizione di capitale variabile addizionale, il reclutamento di nuova forza lavoro e la creazione del proletariato implicano l'imperialismo. La proletarizzazione progressiva degli ambienti non capitalistici è una continua riapertura del processo dell'accumulazione originaria e, quindi, della capitalizzazione degli stessi ambienti non capitalistici (...). Il processo di capitalizzazione interiorizza il fuori»³⁰².

Lenin è un autore che ha bene interpretato questo passaggio, parlando dell'imperialismo come di una tappa strutturale nell'evoluzione dello stato moderno, pur ritenendo le pratiche imperialiste, nelle amministrazioni coloniali, degli ostacoli per un ulteriore sviluppo del capitale. «I marxisti (Luxemburg) videro fatalmente nell'imperialismo il destino e al tempo stesso la fine del capitalismo: proprio lo sforzo infinito del capitale di imporsi all'esterno non poteva non scontrarsi prima o poi con la natura "finita" del mondo. Da un altro punto di vista, però era già possibile, all'inizio del '900, osservare con Hilferding una tendenza "meta-imperialista" del capitalismo, quella,

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 215.

cioè, di giungere ad un mercato mondiale uguale per tutti gli attori, garantito da una banca mondiale o da un unico trust di tutti i produttori in grado di assicurare uguali salari, uguali prezzi, uguali costi e uguali profitti. Lenin comprese che il capitalismo non sarebbe stato sconfitto dalle resistenze esterne al suo processo di espansione, bensì da un processo rivoluzionario di trasformazione che prima o poi il capitalismo stesso avrebbe intrapreso. Per Negri-Hardt la straordinaria grandezza di Lenin consiste nell'aver capito che con la Prima Guerra Mondiale non sarebbe finito tanto il sistema capitalistico, quanto la sua organizzazione nazional-imperialistica, per essere sostituita dall'Impero o dalla rivoluzione comunista mondiale»³⁰³.

Il processo di domino capitalistico ha distrutto le forme sociali preesistenti e le ha trasformate in forme di organizzazione capitalistica: ciò che resta(va) fuori è (stato) costretto a entrare dentro. La civilizzazione della modernità si è estesa nel mondo nella forma della 'capitalizzazione' del mondo. Lo sviluppo capitalistico subì un rallentamento dopo la prima guerra mondiale e, negli anni Venti, andò in crisi, non riuscendo a produrre ordine nei paesi imperialisti. Mentre l'organizzazione razionale del lavoro, con il taylorfordismo, procedeva a ritmi serrati, non altrettanto poteva dirsi per la razionalizzazione dei mercati. Il crollo di *Wall Street* e la crisi del '29 resero urgente l'ipotesi di riforma del capitalismo, che fu realizzata con il *New Deal* negli Stati Uniti. Il *New Deal* diede il via a un reale processo di superamento dell'imperialismo. Per la prima volta si faceva appello allo stato, ritenuto l'organizzazione mediatrice dei conflitti e lo strumento di regolazione economica che, in barba al mercato, poteva riequilibrare le tensioni intrasistemiche. Il capitalismo americano fu pungolato dalle riforme del *New Deal*, dalla cui spinta andò subito dopo a realizzarsi quella forma di stato conosciuta come *welfare state*. Ciò non toglie che, secondo Hardt e Negri, il modello del *New Deal* fu realizzato da una potente soggettività politica che operava in direzione dell'Impero. Perché gli autori affermano questo? Perché, come essi spiegano, il *New Deal* produsse la forma più avanzata di 'governamentalità disciplinare', ove con questa espressione si deve intendere «l'intera

³⁰³ F. Armezzani, recensione a *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit.

società sussunta sotto il comando del capitale e dello stato, che tende a essere governata esclusivamente dalle norme della produzione capitalistica»³⁰⁴, diventando così una *società-fabbrica*. Il risultato di questo immane progetto, che produsse il *New Deal*, si riassume nell'analisi dei tre dispositivi che, a partire da quegli anni, dominarono l'intero sistema-mondo, segnando il passo decisivo nel cammino dall'imperialismo all'Impero: la *decolonizzazione*, mediante la quale si procedette al riassetto del mercato mondiale lungo le linee gerarchiche dettate dagli Stati Uniti; il *decentramento* della produzione; la creazione di un contesto generale per le *relazioni internazionali* che generalizzarono, a livello mondiale, le evoluzioni successive del regime produttivo disciplinare e della società disciplinare. Sono i tre dispositivi che costituiscono il potere imperiale del *New Deal*. Il periodo della decolonizzazione e della decentralizzazione produttiva coincise con la guerra fredda. Nel periodo in questione, molte élite del Terzo Mondo (ideologicamente legate a uno dei due blocchi e inizialmente fautrici del processo di modernizzazione) capirono ben presto che la cosa migliore da fare era quella di uscire dalla modernità, anziché entrarci, soprattutto perché i dispositivi della sovranità moderna non erano più sufficienti a governare le nuove soggettività. Il perché è presto detto. Nell'epoca della guerra fredda, «andò a costituirsi un nuovo paradigma globale: il mercato mondiale, in quanto struttura gerarchica di comando, divenne il fattore decisivo in tutte le zone e le aree che erano state dominate dall'imperialismo. Il mercato mondiale era la pietra angolare di un nuovo sistema che poteva dirigere le reti globali della circolazione»³⁰⁵.

Il sistema internazionale della produzione capitalistica andò in crisi nel corso degli anni Sessanta, quando fu costretto a riorganizzare l'intero ciclo dei rapporti di produzione. L'attacco, da parte delle classi lavoratrici, al regime disciplinare del lavoro si esprimeva in un rifiuto generale del lavoro, soprattutto del lavoro produttivo di fabbrica. Partirono molti strali contro il neocapitalismo e la sua 'economia di piano', che affidava alla scuola il compito di formare e qualificare la futura forza lavoro. Uno dei momenti più alti di tale lotta è quello che si traduce nella formula 'rifiuto del lavoro', in quanto comportamento

³⁰⁴ M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 230.

³⁰⁵ Ivi, p. 238.

sociale antiproduttivo, in difesa della propria libertà e della propria salute (dunque in un'ottica decisamente altra rispetto all'ortodossia marxista). Nasce così una nuova intelligenza operaia che si rifiuta di essere intelligenza produttiva e che rivendica, con la pratica del sabotaggio, la sua antiproduttività (siamo agli albori della società postindustriale). L'accumulazione delle lotte colpiva la strategia capitalistica: il proletariato cresciuto nel campo imperialista si era organizzato, si era armato ed era diventato pericoloso. Questa confluenza globale delle lotte attaccava la capacità disciplinare del capitalismo e l'ordine economico che aveva dominato il mondo per trent'anni, dagli accordi di Bretton Woods. Il sistema che si era creato a Bretton Woods comprendeva tre elementi fondamentali: la pianificazione di una completa egemonia economica degli Stati Uniti su tutti i paesi non socialisti; un patto di stabilità monetaria tra gli Stati Uniti e le principali aree capitalistiche; un sistema di relazioni quasi imperialistiche tra gli Stati Uniti e tutti i paesi subordinati non socialisti.

Quando 'il motore imperialista si inceppò', la bilancia commerciale degli Stati Uniti cominciò a subire perdite. La guerra del Vietnam e l'esplosione del '68 che ne seguì ufficializzarono la crisi di tutti gli equilibri economici e politici pianificati a Bretton Woods. Il capitale poteva reagire alla crisi in due modi: con una strategia repressiva o con la trasformazione tecnologica e l'integrazione del proletariato al suo interno. Si scelse questa seconda soluzione: se il proletariato aveva espresso 'il livello ecologico della lotta', il capitalismo rispose con 'l'ecologia del capitale'. Effettivamente, se quarant'anni fa in tanti scommettevano su una rapida estinzione del capitalismo, esso continua a essere più in forma che mai. Come si spiega questa eccezionale longevità? Hardt e Negri avanzano alcune ipotesi: la prima sostiene che il capitale si è riformato, rinunciando al suo aspetto imperialistico e sviluppando un atteggiamento per l'appunto conservativo ed ecologista nei confronti dell'ambiente non capitalistico; la seconda ritiene che il capitale prospera perché non ha ancora fissato la distruzione totale dell'ambiente come suo obiettivo; la terza ipotizza che il capitale continui ad accumulare con la sussunzione in un ciclo espansivo della riproduzione, non guardando più al di fuori, ma all'interno. Sicché, «mentre l'accumulazione moderna era basata sulla sussunzione formale dello spazio non

capitalistico, l'accumulazione postmoderna avviene tramite la sussunzione reale dello stesso spazio capitalistico»³⁰⁶.

Per riassumere, potremmo affermare che «dalla crisi del '29 alla crisi del '68 il capitalismo si è esteso attraverso la formazione del mercato globale. Utilizzando gli strumenti keynesiani del New Deal, gli accordi di Bretton Woods e la Banca Mondiale, fino alla guerra del Vietnam, il capitalismo ha esteso il suo controllo attraverso la formazione del mercato globale. In questo senso i processi di decolonizzazione prima e le rivoluzioni sociali ed economiche del '68 poi sono un elemento fondamentale nella comprensione della situazione attuale. Questo è senz'altro il cuore nevralgico di tutto il lavoro di Hardt-Negri: senza il '68 il capitalismo non si sarebbe preoccupato di cambiare paradigma, di ristrutturare i modi di produzione. Dalla società ordinata e disciplinata non si sarebbe passati al lavoro immateriale, agli aspetti culturali, affettivi delle nuove professionalità dell'informazione e dell'informatica. Il capitalismo ha dovuto abbandonare la forma di controllo dell'industria incalzato dalle forme individuali e collettive di liberazione dei neri, delle donne, dei giovani. Per lo stesso motivo il '68 determinò la crisi irreversibile dell'URSS. Il sistema sovietico (nel suo ultimo modello brezneviano) piuttosto che uno stato totalitario, va interpretato come una dittatura della burocrazia, risultato degli immensi sforzi di modernizzazione imposti dal centro a tutto l'immenso corpo dell'Unione. Proprio questa elefantica rigidità del sistema impedì in Unione Sovietica il passaggio di paradigma che invece si ebbe nel mondo occidentale: nuove forme di organizzazione del lavoro, nuove forme di sfruttamento e nuove forme di ordine sociale»³⁰⁷.

La struttura biopolitica dell'essere rappresenta la dimensione più intima della costruzione imperiale. Nella globalità del biopotere, scrivono Hardt e Negri, «tutte le stabili misure del valore sono state dissolte e l'orizzonte imperiale del potere si rivela come un mondo fuori misura»³⁰⁸. Il politico è quindi fuori misura, ma il valore rimane potente e ubiquo. Nell'Impero il valore è *oltre misura*, è nel non luogo, nella virtualità che

³⁰⁶ Ivi, p. 255.

³⁰⁷ F. Armezzani, recensione a *Impero*, cit.

³⁰⁸ M- Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 330.

investe l'intera fabbrica biopolitica della globalizzazione imperiale. L'Impero, allora, è reale e continua a imporre il suo comando. Le sue prerogative, come si è visto, sono la bomba, il denaro e l'etere. Si può resistere all'Impero? Hardt e Negri scrivono che «l'investimento delle prerogative reali dell'Impero, con tutte le sue iniziative politiche, è in sintonia con i ritmi degli atti di resistenza che esprimono l'essere della moltitudine»³⁰⁹. Qualsiasi azione imperiale è un contraccolpo della resistenza della moltitudine. È possibile rintracciare azioni di resistenza nel nomadismo (la mobilità della moltitudine che si trasforma in richiesta di cittadinanza globale).

Nell'Impero prende forma il *general intellect*, «una forma di intelligenza sociale collettiva creata con l'accumularsi della conoscenza, della tecnica e del sapere operativo»³¹⁰. E, lo si è detto, l'Impero esercita il biopotere, che «comprende le nuove capacità produttive della vita, che sono intellettuali e corporee»³¹¹. Il biopotere è un altro modo per dare sussunzione reale della società da parte del capitale. Ma, come ben sappiamo da Machiavelli in avanti, la teoria della costituzione dell'Impero è anche una teoria del suo declino. È a partire dall'antichità classica che il concetto di Impero presuppone la sua crisi. Polibio aveva descritto la decadenza che interessa le società forti. A suo dire, tutti gli stati vanno in contro alla fine secondo due precise modalità: o per cause esterne (attacchi di nemici) o per un'inevitabile crisi interna. Nel Medioevo, la crisi dell'impero era spiegata come l'umana impossibilità di governare uno spazio e un tempo illimitati. Machiavelli, da attento storico e attivista politico, si avvicina alle *historie romanae* con una sorta di ammirazione che lo spinge a scoprire il funzionamento della *res pubblica*, con i suoi vantaggi e gli indubbi difetti. Lo studio storico-politico ha un fine preciso; scartando le filosofie della storia, Machiavelli legge la ricostruzione del passato romano come *magister vitae*, ovvero come la possibilità di migliorare, tramite lo studio e il confronto, la situazione politica e sociale del suo tempo. L'Impero, per il segretario fiorentino, può esistere solo quando libertà ed espansione si saldano insieme, nel momento in cui le classi sociali e le loro espressioni politiche si inscrivono in un gioco aperto di poteri e contropoteri.

³⁰⁹ Ivi, p. 335.

³¹⁰ Ivi, p. 338.

³¹¹ *Ibid.*

Fu la crisi della religione civile che condusse alla decadenza dell'Impero Romano ma, al di là di questo, già dalle analisi di Polibio e Machiavelli ciò che interessa è che ogni teoria dell'Impero presuppone la possibilità del suo declino e «se l'Impero è sempre una positività assoluta, la realizzazione di un governo della moltitudine e un dispositivo integralmente immanente, allora la sua esposizione alla crisi è dovuta principalmente alla sua stessa essenza e non all'opposizione di una qualche necessità o di una trascendenza»³¹².

La storia della crisi dell'Europa ci permette di cogliere quegli elementi che sembrano ai due autori, allo stato attuale, indicativi di possibili resistenze. Nietzsche e Weber descrivono, ad esempio, una nuova vitalità, paragonabile alla forza barbarica che contribuì a sgretolare il vecchio Impero (si è già parlato dei 'nuovi barbari' e delle forze che sono in grado di porsi come contro-impero). Per Weber, la crisi della sovranità e della legittimità si risolve con il ricorso alla figura irrazionale del carisma. Per Schmitt, invece, ricorrendo alla 'decisione' (in opposizione a Kelsen), convinto che la teoria del diritto come 'norma' non sia una teoria davvero originaria, giacché il normativismo implica già l'esistenza di norme poste in essere da un'autorità, la quale, secondo Schmitt, impone le norme facendo valere la propria volontà sotto forma di decisione (di qui il termine "decisionismo", a lui così caro)³¹³. È Ludwig Wittgenstein, in ogni caso, colui che pone fine a ogni possibile dialettica e al significato compreso nella logica del mondo. Commentano a tal proposito i due autori: «La negatività, il rifiuto di partecipare, la scoperta del vuoto che invade tutto... Questo significa insediarsi perentoriamente in una realtà imperiale segnata dalla crisi. L'Impero è il deserto e, a guasto punto, la crisi è indistinguibile dalla tendenza storica. Mentre nel mondo antico la crisi dell'Impero era giudicata come il prodotto di una storia naturalmente ciclica, e mentre nel mondo moderno la crisi è stata ricondotta a una serie di aporie del tempo e dello spazio, oggi le figure della crisi e le pratiche dell'Impero sono una sola cosa (...). La moltitudine ha interiorizzato la perdita di qualsiasi spazio fisso e tempo stabile; è mobile e flessibile e concepisce il futuro solo come totalità del possibile

³¹² Ivi, p. 347.

³¹³ Carl Schmitt, in www.filosofico.net, 18 giugno 2011.

che si dirama in ogni direzione. Il divenire dell'universo imperiale, che procede alla cieca nei confronti di qualsiasi significato, è colmato dalla multiforme tonalità della produzione della soggettività. Il declino non sta più in un destino futuro: è la realtà attuale dell'Impero»³¹⁴.

La crisi, dunque, è immanente e indissociabile dall'Impero, ma l'illusione circa la credenza dell'eternità del mercato e del potere capitalistico impedisce ai più di scorgerla. La negatività dell'Impero è in questo periodo testimoniata dalla generazione (la base e il motore della riproduzione, che Hardt e Negri definiscono il *primum* del mondo biopolitico dell'Impero³¹⁵) e dalla corruzione, che appare in numerose manifestazioni. All'interno dell'Impero, i conflitti sociali si susseguono. La vera forza rivoluzionaria è rappresentata dall'insieme degli sfruttati e dei sottomessi (la moltitudine), che potenzialmente può mettere in scacco l'Impero. Come può la moltitudine diventare un soggetto politico nel contesto dell'Impero? Se osserviamo la sua crescita e la vitalità delle sue espressioni, ci rendiamo conto che essa, col proprio lavoro, produce e riproduce autonomamente l'intero mondo della vita. Hardt e Negri pensano che la moltitudine rappresenti il potere singolare di una *nuova città*. Attraverso la circolazione (le migrazioni di massa sono indispensabili per la produzione), essa si riappropria dello spazio e si costituisce come soggetto attivo. Nei nuovi spazi di questa nuova città si formano movimenti che fanno sviluppare nuove forme di vita e di cooperazione. Per quanto l'Impero cerchi di reprimere questi movimenti, esso non può andare oltre un certo limite, perché un eccesso di azioni repressive farebbe cessare la produttività della moltitudine di cui esso ha bisogno.

Non conosciamo ancora su quali linee si articolerà il progetto politico della moltitudine: una prima tappa sarà certamente la *cittadinanza globale*, che si traduce nel diritto di decidere se e quando muoversi, oppure fermarsi. Successivamente, essa potrebbe avanzare il diritto a un salario sociale, ossia un reddito garantito per tutti, che si oppone al salario familiare, che mantiene la famiglia nella mani del *male breadwinner* mentre quello sociale «riguarda l'intera moltitudine, anche coloro che non sono occupati, poiché è

³¹⁴ M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 352.

³¹⁵ Ivi, p. 360.

l'intera moltitudine a produrre e la sua produzione è necessaria al capitale sociale complessivo»³¹⁶. Una volta che la cittadinanza è stata estesa a tutti, il reddito sociale andrebbe a delinearci come un reddito di cittadinanza, dovuta a ciascuno in quanto membro della società³¹⁷. La lotta di classe può potenzialmente erompere attraverso tutto il mondo della vita e il corpo della moltitudine può configurarsi come un *telos*, il cui primo aspetto riguarda il senso del linguaggio e della comunicazione. Il *telos* è dunque il diritto alla riappropriazione, «non più o non solo dei mezzi di produzione materiali, ma di quelli immateriali: conoscenza, cultura, tecnologia. Riappropriarsi di questi mezzi significa rivendicarne l'accesso democratico a tutti, significa rendere disponibile alle capacità espressive della soggettività gli strumenti linguistici appropriati. Tutto questo deve essere finalizzato alla formazione di un nuovo potere costituente, attraverso la formazione di una società basata sulle necessità di tutti»³¹⁸.

Conseguenze dell'Impero: guerre globali e nuove forme di esclusione

Attualmente la guerra globale si sottrae ai limiti giuridici ed entra in quella che è l'indistinzione biopolitica tra interno ed esterno, tra pubblico e privato, tra pace e guerra, in un continuo presentarsi di stati di emergenza, di eccezione e di interventi di salvezza che rendono impossibile il raggiungimento di una normalizzazione³¹⁹. La migrazione è legata alla mobilità del lavoro, e il suo flusso, unito a quello delle merci globalizzate, porta a un abbattimento delle frontiere. I migranti hanno un vissuto personale legato a guerre e fame e, una volta arrivati nel nuovo territorio, vivono l'esclusione, la clandestinità, la

³¹⁶ Ivi, p. 373.

³¹⁷ Gorz parla, a tal proposito, di *reddito di esistenza*. Questa sembra essere la visione neoliberale del futuro del lavoro: «abolizione del salariato, imprenditoria di se stessi generalizzata, sussunzione di tutta la persona, di tutta la vita a opera del capitale con il quale ciascuno si identificherebbe completamente». Cfr. A Gorz, *L'immateriale*, cit., p. 21. È in un contesto come questo, per il filosofo francese, – di vita come lavoro – che si sviluppa la rivendicazione di un 'reddito di esistenza', che permetta a tutti di far fronte alla discontinuità, all'intermittenza, alla precarietà del lavoro. Così, il reddito di esistenza assume la funzione di restringere la sfera della creazione di valore in senso economico, favorendo l'espansione di quelle attività che non creano nulla che si possa acquistare, vendere, scambiare ecc. Il reddito di esistenza avrebbe il compito di facilitare la produzione di una *cultura che non serve a niente*, ma che renderebbe capace la società di riflettere su se stessa e darsi un senso.

³¹⁸ F. Armezzani, recensione a *Impero*, cit.

³¹⁹ R. Gasparotti, *I miti della globalizzazione. Guerre preventive e logica delle immunità*, Dedalo, Bari 2003.

precarietà, il razzismo. Intorno a loro inizia il linguaggio medico e profilattico. La loro vita, definibile 'nuda vita', sfugge alle tutele giuridiche, è sottoposta al trattamento di polizia e prosegue in aree di eccezione. Su tutto c'è un traffico e un mercato ignorato dal diritto³²⁰. Lo stato di emergenza viene meno e diventa uno stato di *emergenza normale*, con relativa autorizzazione a gestire *extra legem* specifiche popolazioni viventi³²¹.

I *Governmentality Studies* raccolgono la sfida di Foucault a pensare la nuova modalità di governo in Occidente, attraverso la visione della biopolitica, lasciando che l'analisi delle scelte delle agenzie mediche, religiose, sociali ed economiche, palesino la complessità, non univoca delle cose, l'assenza di una gestione e di un progetto che sia ordinario e preordinato³²². L'interpretazione della biopolitica come potere produttivo la rende terreno interessante per molte analisi femministe. Le teorie femministe sostengono la centralità del corpo e del genere nei dispositivi di governo delle vite; il femminismo finisce per ricevere impulso alla biopolitica, in quanto ha attenzione alle tematiche del corpo, della riproduzione e della vita. Molto spesso comunque l'atteggiamento del femminismo nei confronti della biopolitica è critico, a causa del suo carattere pastorale, l'induzione di soggettivazioni funzionali a ruoli di genere, la funzione riproduttiva predominante e la sua eccessiva medicalizzazione³²³. È altresì vero che le teorie femministe vedono comunque nella biopolitica una rivelazione della potenza affermativa della vita stessa.

³²⁰ A. Dal Lago, *Non persone. L'esclusione dei migranti in un società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

³²¹ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 73.

³²² Ivi, p. 74.

³²³ B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, BollatiBoringhieri, Torino 1994, p. 107.

6. Evoluzione della comunità: società e persona

Il senso sociologico

Per Durkheim, la società è esterna agli individui e si forma allo stesso modo in cui si forma la vita, come combinazione casuale di elementi che poi però trascende, assumendo una realtà sui generis. Essa non ha nulla di biologico e tuttavia può riprodursi solo attraverso la mente degli individui, che a sua volta necessita di un supporto biologico di base, altrimenti non potrebbe esistere. Come fa notare Mead, la società vive quando s'inserisce nel modo di pensare dell'uomo, attraverso un processo che tende a modificare la natura biologica in funzione di nuove distinzioni convenzionali e simboliche. Il corpo è quindi, per Durkheim, un meccanismo imperfetto che ha bisogno di essere corretto attraverso la sua trasformazione in mente. Così intesa, la mente è il corpo-cervello trattato dall'esperienza. Le strutture encefaliche, infatti, sono plastiche, in grado cioè di modificarsi attraverso le relazioni che l'individuo intrattiene con l'esterno. L'attività mentale costituisce il sé (la persona). La nuova norma si situa a questo punto all'esterno dell'individuo e la mancanza di normatività diventa la caratteristica principale della vita umana. Il senso della vita, non così chiaro immediatamente all'uomo, lo si acquisisce legandosi alla società. L'incontro dell'uomo con il mondo sociale è l'occasione per conferire senso all'esistenza individuale. Con la formazione della persona, il sociale penetra nel biologico. La parte acquisita dall'esterno contribuisce a formare il sé della mente e si pone come altra rispetto alla vita. Inizialmente l'uomo non percepisce alcun senso di estraneità, plasmato com'è dalla coscienza collettiva. Nella società a solidarietà meccanica, infatti, la presenza della società nell'individuo è così forte da annullare la coscienza di sé in quanto entità separata. Colui che vive in siffatta società non avverte alcuna percezione di sé come realtà biologica; la società è il suo corpo. Difatti, se la società gli ordina di sopprimersi, egli ottempera all'ordine poiché, come individuo, non si ritiene

depositario di alcun valore. Questo tipo di suicidio, che deriva da un eccesso d'integrazione, viene definito da Durkheim 'altruistico'.

Sullo stesso versante, anche per Simmel, l'uomo è tale solo in quanto parte della società, così come ogni singola unità vivente è niente in sé, ma è considerata solo in quanto appartenente a una specie. Il senso e il valore dell'esistenza dipendono quindi dall'appartenenza a qualcosa di esterno al *bíos*. Ognuno esiste solo al di là dei confini che circoscrivono il suo spazio corporeo. Nella società a solidarietà meccanica, dunque, è il Noi ad acquisire rilevanza: non si è importanti in quanto singoli, ma solo in quanto membri di una collettività. Le appartenenze sociali regolano anche le differenze qualitative tra i soggetti, per cui l'unico parametro di confronto è Noi/Loro. Mai come in questi gruppi sociali la vita diviene così tanto estranea a se stessa. Questa società è definita anche a 'differenziazione stratificata'. Ogni vita è diversa da un'altra, poiché collocata in un diverso strato. L'appartenenza, ascritta a un determinato strato, conferisce una dignità alla singola vita più o meno grande a seconda dei parametri culturali e normativi di volta in volta vigenti.

Mitopoiesi e società

Per molto tempo il mito ha consentito la riproduzione organica tra individuo e comunità. Il mito funziona fintanto che l'individuo s'identifica con l'immagine da esso prodotta dal mito. Il mito è il luogo della parola efficace: quella nella quale ci s'identifica. Il mito fornisce all'individuo la luce del sacro dando senso alla sua esistenza. Attraverso la mitopoiesi, la comunità penetra nell'individuo, dà forma alla sua mente. Non si tratta di un semplice coinvolgimento emotivo, di una forma di apprendimento culturale. È qualcosa di più: è costruzione di nuove aree cerebrali e nuove topologie neurochimiche. La mitopoiesi realizza una solidarietà tra corpo e mente. In questa solidarietà è la natura del corpo a essere adeguata alla mente. La solidarietà fra corpo e mente attiva qualcosa di particolarmente profondo: una memoria che contiene un racconto ancestrale, cioè il senso

dell'individuo. Tale memoria è condensata nella materia che vive, che è valore d'uso, materialità delle cose. All'interno di tale memoria sarà condensato il Sapere, inteso come semantica della Comunità. Al di là di questo sapere ci può essere soltanto il (non) Sapere del *General Intellect*, il quale si proporrà proprio di negare qualsiasi forma di Sapere. Il senso del vivere collettivo si estrinseca attraverso la mitopoiesi. Secondo Carlo Tullio Altan, il processo di mitopoiesi si presenta in tre fasi distinte: la destorificazione, attraverso cui si decontestualizza un elemento dalla realtà concreta, sottraendolo così alla contingenza; la trasfigurazione di quest'elemento in un archetipo o immagine esemplare; l'identificazione dell'uomo con quest'immagine. La vita degli uomini, così, attraverso questo processo mitopoietico, entra in contatto con i simboli collettivi e acquista un plusvalore di senso. La comunità è l'incarnazione di questi valori collettivi, che sono interiorizzati dagli individui nel processo di socializzazione. L'identità che ogni persona acquista dipende in tal modo dal confronto/differenza. All'interno della comunità si formano così gruppi diversi, ognuno dei quali depositario di forte valore nei confronti dell'individuo che vi entra a far parte. La comunità è quindi essenzialmente una comunità etnica, ove per *ethnos* intendiamo il complesso simbolico vissuto dai vari popoli come costitutivo della loro identità e come principio di aggregazione sociale. Gli elementi costitutivi dell'*ethnos* sono: l'*epos*, cioè il passato comune di un popolo; l'*ethos*, vale a dire l'insieme delle norme e delle istituzioni sacre che regolano la vita di un gruppo; il *logos*, ossia la lingua comune; il *genos*, che è la trasfigurazione simbolica dei legami di sangue; il *topos*, ossia la trasfigurazione simbolica del territorio (la madrepatria).

In base a quanto affermato, l'incidenza del processo mitopoietico risulta determinante nel porre le differenze costitutive. Esse saranno tanto più forti, quanto più riusciranno a poggiare su basi ascritte, in maniera tale da far credere che la differenza sia naturale, biologica e pertanto necessaria. Dunque, in epoca premoderna la società è caratterizzata dal principio dell'assegnazione di status (ascrizione), che ordina in modo fisso e prestabilito la posizione di ciascun individuo nella gerarchia sociale. I ceti che così si delineano sono compartimenti stagni, essendo impossibile qualsiasi contaminazione, vale a dire il passaggio di una persona dall'uno all'altro. Chi nasce nobile, tale resta per tutta la

vita e analoga considerazione va fatta per un plebeo. Nessuno può essere altrimenti da quello che è: l'altrove con cui confrontarsi rafforza l'identità ma è, per ogni vita singola, inaccessibile. Nella comunità, dunque, non c'è spazio per l'alienazione. Essa si determina solo quando diventa possibile transitare lungo l'altrove, vale a dire nel periodo del nascente sistema capitalistico, nel momento in cui comincia ad affermarsi il valore di scambio. Nella sociologia durkheimiana, questo passaggio è descritto attraverso la già citata frantumazione della solidarietà meccanica e l'approdo alla solidarietà organica, che per l'individuo è foriero di conseguenze molto importanti. Nella società premoderna, infatti, non esiste personalità, mentre in quella moderna essa indubbiamente si afferma, anche se si tratta di una personalità alienata.

Parlando di comunità, autori come Marx e Simmel intendono primariamente il *topos*, il forte radicamento di una persona con la terra, tipico di ogni sistema sociale a produzione agricola. Per Marx, la terra è ciò che appartiene primariamente all'uomo in quanto membro di una comunità: non c'è proprietà privata, se non attraverso la mediazione della comunità. La comunità agricola costruisce personalità che s'identificano solo con il rapporto che intrattengono con la terra. La terra è una sorta di prolungamento corporeo. L'incidenza della mitopoiesi è forte, poiché con essa la comunità riesce a mentalizzare il corpo, ossia a plasmare i contenuti della mente individuale, che si fa sociale e si allontana irrimediabilmente dalle sue origini biologiche. Grazie al processo di mentalizzazione del corpo-cervello, per l'individuo è possibile stabilire una solidarietà tra Sé bios e Sé psyché, tra corpo e mente. Corpo e terra diventano allora i due elementi basilari sui quali si edifica l'azione umana.

Più o meno sulla stessa linea è Simmel, secondo il quale in epoca premoderna si assiste a una totale identificazione tra l'individuo e la comunità, in modo tale da costruire personalità forti. È la corporazione, infatti, il punto di riferimento principale per ogni vita singola; è essa che dà senso al destino degli individui. Nel momento in cui la comunità agricola si decompone, ha inizio l'alienazione, perché perdere la terra a favore del denaro significa perdere quello stesso rapporto dell'individuo con se stesso e con la comunità, fortemente caratterizzante e non monetizzabile. Le cose sono ora trasformate in elementi

monetari, dal momento che è il denaro a regolare ogni differenza quantitativa. Viene meno, pertanto, il plusvalore simbolico che era insito nel processo mitopoietico. Quando l'uomo comincia a separarsi dalla sua terra e dal suo lavoro, ha inizio l'alienazione. La comunità, che fino a quel momento aveva sostenuto il corretto equilibrio tra corpo e mente, si depotenzia e tutta la realtà si demitizza. Quando individui e classi si pongono come autonomi rispetto al sistema sociale, la funzione rassicurante e terapeutica della mitopoiesi è venuta meno. Questo è il momento in cui si apre la frattura, all'interno dell'individuo, tra corpo (dimensione naturale) e mente (dimensione psichica). Il passaggio così importante si attua con l'avvento della borghesia, che è stata l'ultima classe, cioè l'ultimo gruppo in grado di istituire quelle differenze di valore che diventano sempre più deboli e aleatorie. La contrapposizione dicotomica Noi/Loro viene meno. La società consistente si sgretola per lasciare spazio a una nuova organizzazione sociale dove, nella rivendicazione della piena autonomia di ogni individuo, il principio della differenza è riposto nel nuovo paradigma Io/Tu. Sono quindi il valore di scambio e il denaro i principali responsabili della scomparsa della comunità e di tutte le conseguenze che ciò comporta.

L'uomo borghese (e il suo denaro)

La borghesia scardina la dimensione comunitaria e crea un nuovo tipo di società, in cui l'individuo marcia verso la più completa autonomia, svincolandosi dal giogo della società ed emancipandosi dalla sfera delle appartenenze. Per la prima volta l'uomo borghese si sente veramente libero: libertà significa, per Simmel, sviluppare la personalità individuale e affermare pienamente le proprie forze. La borghesia enfatizza particolarmente proprio il concetto di predisposizione interiore. Secondo l'analisi di Huppert³²⁴, il denaro, con la sua logica legata al valore di scambio, è l'elemento che recide il legame tra corporazioni e governo cittadino. Per parecchi cittadini è ora possibile accumulare ricchezze senza

³²⁴ G. Huppert, *Storia sociale dell'Europa moderna*, tr. it., il Mulino, Bologna 2001.

necessariamente esercitare un mestiere. Inoltre, le città producono beni di esportazione, per cui la ricchezza che gira dentro le mura cittadine diviene col tempo sempre più astratta, autonomizzandosi rispetto alle condizioni comunitarie della produzione, per assurgere al rango di 'globalità'. Il valore d'uso (la terra) viene sostituito dal valore di scambio, la vecchia economia agricola va in crisi: il denaro diventa capitale e determina la fine della comunità.

Il denaro è un simbolo eccellente del moderno. Esso rappresenta il significante della ricchezza quantitativa fine a se stessa. Con il denaro, il simbolico assume una forza estrema, tanto da divenire scopo e non mezzo. Ciò significa che la ricchezza quantitativa è in grado di autovalorizzarsi. Il denaro è un surplus di astrazione e di contingenza, staccato com'è da ogni suo sostrato materiale. Lo sganciamento risulta particolarmente evidente con la carta-moneta: è così che il denaro perde definitivamente qualsiasi residuo di materialità. In essa, ciò che conta non è la carta, ma il simbolo (che comunque dev'essere impresso sulla carta). Quest'ultimo legame viene poi dissolto con il denaro elettronico: in tale caso il supporto materiale addirittura sparisce. Ciò che conta, nel denaro, è la trascendenza³²⁵. Si tratta di un cambiamento epocale, non solo economico ma soprattutto culturale. Emerge, infatti, una nuova visione del mondo, non più incentrata sull'importanza del rapporto con la terra, ma sulla valorizzazione dell'aspetto quantitativo, che è nello stesso tempo fonte di dinamismo e di rischio. Insomma, con l'avvento della borghesia il nuovo paradigma egemone diventa quello della proprietà privata. Tutte le categorie improduttive sono espulse dalla società e relegate ai margini. Foucault fa risalire proprio a questo periodo, infatti, la nascita di alcune strutture, quali le carceri e gli ospizi, che possono essere intesi come veri e propri contenitori della devianza.

Il concetto di sicurezza assume ora un significato diverso rispetto a quello tradizionale: esso non s'incentra più sul legame con la terra, ma sulla proprietà privata. Questa dovrebbe essere garantita, a detta della filosofia sociale dell'epoca, proprio da quella comunità che è in crisi e che pertanto non riesce a soddisfare tale scopo. Importanti

³²⁵ G. Piazza, *Il principe di Casador*, QuattroVenti, Urbino 2003.

riflessioni sono soprattutto quelle hobbesiane in merito alla distinzione tra stato di natura (caratterizzato da violenza e insicurezza) e società civile (caratterizzata da un gruppo di persone assoggettate all'autorità del monarca, ma comunque certe di vivere in sicurezza). Di fatto, però, la comunità si vaporizza progressivamente. Il suo cedimento porta con sé un nuovo modo di vita e di rapporti sociali che lasciano per così dire scoperta la vita di ognuno nella competizione dura con gli altri, soprattutto sul mercato del lavoro e dell'impresa capitalistica. Benché in questa fase ci sia più spazio per una piena affermazione della vita biologica (non si dimentichi che è proprio in quest'epoca che si comincia a prestare attenzione alla cura della salute), essa viene ancora sottomessa alle esigenze dell'ambiente. La differenziazione e il confronto non cessano, semmai aumentano. Stavolta non è più la condizione di nascita che discrimina gli individui, ma le funzioni che essi sono in grado di ricoprire. Al Noi/Loro si sostituisce l'Io/Tu ed è l'economia di mercato che funge da garante e da arbitro della condotta individuale, premiando i 'migliori' e finendo per relegare i 'peggiori' ai margini. L'ideologia borghese valorizza la persona in senso universalistico, astraendo da tutto il resto, postulando una nuova identità basata sui principi di libertà e di uguaglianza. Tale identità, com'è chiaro, riposa comunque pur sempre sul principio della differenza. Si tratta di un punto di svolta epocale, perché per la prima volta nella storia l'uomo è pensato libero e autonomo e non più semplice pedina a disposizione della società.

La persona, inoltre, detiene l'esclusivo potere sul corpo. Il principio di proprietà si applica, infatti, a ogni ambito, compreso quello organico. Inoltre, lo scollamento tra mente e corpo diviene estremo: il corpo è considerato un semplice ricettacolo della mente e nulla più di questo. Una persona è tale in relazione ai ricordi, alle sensazioni, alle emozioni, alle esperienze. In quanto persona, l'uomo ha la possibilità di autodeterminarsi ma anche, se lo desidera, di autodistruggersi. In un'epoca dove l'enfasi riposta sul concetto di proprietà raggiunge il parossismo, la vita e la morte non si contrappongono, ma sono considerati eventi parimenti probabili, tanto che la libertà di disporre del proprio sé rimane l'essenza su cui si fonda la certezza dell'individuo-persona, soprattutto in un mondo regolato dal valore di scambio, in cui ogni cosa viene resa fungibile e può essere scambiata con il suo

opposto. Il denaro sgancia l'uomo dalle cose e apre la strada a un processo di astrazione ancor più spinto. Il denaro è l'emblema della proprietà e la nuova società si fonda proprio su un insieme di persone, ognuna delle quali è proprietaria, se non altro del corpo. È quindi la proprietà, e non la vita, l'elemento che accomuna gli individui. Tutti sono naturalmente uguali (le differenze s'inscrivono successivamente) in quanto tutti sono naturalmente proprietari. Il corpo è percepito come esterno all'uomo, come qualcosa che gli appartiene ma che non è lui. È semplicemente una cosa di cui si è proprietari e si dispone, come di qualsiasi altra. Ogni individuo, quindi, ha una sua dignità in quanto proprietario. Ognuno merita rispetto non in quanto vita in sé, ma in quanto corpo o mente che gli appartiene: non è la vita a essere rispettata, ma la proprietà privata. La persona è indipendente dalla vita.

Anche le norme che vincolano il comportamento dell'uomo non appartengono alla sfera dell'organico, ma esistono esternamente al bíos e necessitano dell'interiorizzazione. Le cose, nella loro autonomia, sono esterne ma vengono poi interiorizzate, conferendo senso e normatività all'esistenza. Ognuno quindi è chiamato a formarsi, a 'farsi' in un suo modo particolare, introiettando qualcosa dall'esterno che è estraneo alla programmazione originaria della vita. Ognuno è 'obbligato' ad alterare il suo bíos con qualcosa che gli è estraneo, che non gli appartiene. A volte, se necessario, anche con l'assunzione di sostanze tossiche.

La crisi del simbolico

La libertà che la società borghese consente all'individuo è quella di disporre del proprio corpo per modellarsi sul suo modo di pensare. Con il capitalismo, il valore di scambio sostituisce quello d'uso e regola ogni differenza quantitativa tra le cose, operando al tempo stesso una loro generalizzazione che le rende de-specifiche. La società impone agli individui dinamismo, intraprendenza, efficienza, capacità, che nulla hanno a che vedere con la realtà biologica. La vita si esprime così attraverso il dispiegamento delle proprie

predisposizioni. A questo stato cerca di opporsi ad esempio Augusto Ponzio³²⁶, il quale, rivendicando il diritto all'infunzionalità, offre lo spunto per un ritorno al corpo. La vita, infatti, poiché adatta il materiale esterno per il sostentamento del corpo, non producendo alcun plus-valore, è un processo improduttivo, se per produttività intendiamo quel procedimento che non prepara la materia per l'incorporazione, ma la trasforma in materiale allo scopo di lavorarlo e usare il prodotto finito, sottraendo la materia alla natura senza restituirla. Il mondo edificato dall'economia capitalistica, forgiato sulla logica del profitto, si consolida proprio attraverso questa eccedenza. Si tratta di una logica che fa presa anche sulla vita, il cui valore non riposa in ciò che essa è in sé, ma in un di più che non gli appartiene. Se l'ideologia borghese valorizza la vita inizialmente in vista della libertà e dell'autonomia concessa all'uomo, il dispiegarsi del capitalismo alla lunga determina proprio l'effetto contrario: l'alienazione. L'uomo della società borghese, lungi dal trovare piena realizzazione, finisce per essere inghiottito e stritolato da quell'impersonale meccanismo che lui stesso ha creato e che lo riduce a cosa. L'estraniamento prodotta dal capitale si estrinseca nell'espropriazione dello status di persona. In un mondo in cui i prodotti si separano definitivamente dai lavoratori, le cose si personificano e le persone si reificano. La nuova realtà sociale, infatti, prevede una sola forma creativa, quella del capitale, che assume le caratteristiche della persona. La società finisce così per non reggersi più sulle componenti umane. L'individuo torna a non essere più depositario di alcun valore, poiché tutto il sapere diventa una proprietà del capitale.

Definiamo cervello sociale, per l'appunto, tutto il sapere al servizio del capitale. È proprio grazie al cervello sociale che il capitale assume le caratteristiche della persona, avendo razionalità, ponderatezza, logica, insomma tutto l'insieme delle competenze cerebrali superiori. Il capitale, vero e proprio corpo autonomo, con tanto di cervello, segna il punto di svolta per cui non avremo più un cervello umano come supporto per la riproduzione del sociale, ma un'autonomia completa del cervello sociale dal biologico. La

³²⁶ A. Ponzio, *Elogio dell'infunzionale*, Castelvecchi, Roma 1997.

riproduzione del capitale diventa riproduzione delle cose come corpo inorganico. Il nulla prende corpo.

Tracce d'alienazione

Il capitale, quindi, strappa all'uomo tutta la parte inorganica che prima gli apparteneva. L'individuo alienato è, infatti, colui che non si riconosce più nell'attività fisica e mentale (che utilizza in modo semplicemente strumentale, poiché i prodotti di tale attività non gli appartengono più), ma che s'immiserisce nelle mere funzioni organiche di base. Nella fase estrema del capitalismo, l'uomo è solo corpo e pertanto privo di qualsiasi valore, una sorta di animale che mantiene una posizione eretta e poco più.

A questo punto è necessaria una considerazione. È possibile leggere l'alienazione in chiave positiva, quindi paradossalmente proprio l'alienazione può rappresentare il punto di svolta per un ritorno al *bíos*, poiché l'espropriazione delle capacità creative può essere intesa come un rigetto del non-sé fuori dei confini organici, in vista di un ritorno alla distinzione originaria vita/non vita. Si tratta di un'eventualità ancora remota, ma che resta l'unico antidoto al disagio sociale e all'emarginazione.

Il capitale, inoltre, annullando la gerarchia tra corpo e persona, elimina ogni differenza tra organico e inorganico, tanto che la dicotomia lavoro-capitale nasconde la contrapposizione più radicale e innovativa tra la dimensione biologica della vita e quella inorganica del denaro. Stretto dalla morsa del capitale e ancora incapace di valorizzare il *sé-bíos*, l'uomo cerca un'impossibile realizzazione esasperando il confronto-relazione sul piano quantitativo. Così, egli si apre con nuovo slancio alle cose, ma la progressiva evanescenza di riferimenti normativi e simbolici forti lo espone inesorabilmente allo scacco. Il confronto avviene senza qualità, non essendo più possibile delineare i parametri forti su cui instaurarlo. Il valore di scambio conduce alla totale generalizzazione e determina la crisi totale della componente simbolica. Ogni individuo non può più differenziarsi da ogni altro, nessuno può più costruirsi socialmente nella forma di persona,

così come nessuno può più ora prescindere dalla sua componente organica. Il corpo è la sola cosa che rimane all'uomo.

Simmel è uno dei più alti esponenti dell'analisi della società capitalistica. Nel suo capolavoro³²⁷ argomenta sul passaggio da mezzo a fine del denaro, elemento che rappresenta la forma più pura di ogni interazione e che affossa definitivamente l'ordine simbolico delle cose. Gli scritti di Simmel sul denaro raccolgono riflessioni multidisciplinari³²⁸. Attraverso l'analisi del libro edito da Armando³²⁹, scorgiamo che l'interesse del filosofo berlinese è, innanzi tutto, di analizzare le conseguenze del denaro sul mondo interiore e sulla personalità degli individui. L'uomo, a differenza dell'animale, non agisce meccanicamente, ma si pone dei fini. L'agire umano, infatti, è il ponte per il quale il contenuto del fine passa dalla forma psichica a quella effettiva. Il denaro è il mezzo astratto attraverso cui si raggiungono i fini più disparati. Esiste anche un fine o inconscio, che agisce sulla coscienza, e che fa sì che si consideri il mezzo per giungere al fine come il fine stesso, così come esistono dei "fini ultimi" che, nella vita moderna, diventano sempre più aleatori. Il denaro è il mezzo per eccellenza che diventa fine. Notoriamente, il denaro è considerato il valore di tutte le possibilità, ossia il mezzo assoluto per congiungere serie infinite di fini. Esso, trasformandosi «nell'espressione sempre più assolutamente sufficiente e nell'equivalente di tutti i valori...raggiunge un'altezza astratta al di sopra dell'intera e immensa molteplicità degli oggetti, e diviene il centro in cui le cose più opposte, estranee, lontane trovano un elemento comune, il loro punto di contatto»³³⁰.

Possiamo affermare in tal modo che il denaro è analogo a Dio, inteso come coincidentia oppositorum. Infatti, proprio come Dio, esso s'innalza al di sopra di tutti i contrasti e «induce a confidare nella sua onnipotenza come nell'onnipotenza di un principio superiore»³³¹. Il denaro, così, permea la vita di una passionalità particolare e

³²⁷ G. Simmel, *Filosofia del denaro*, tr. it. a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984.

³²⁸ D. D'Alessandro, *Tra Simmel e Bauman. Le ambivalenti metamorfosi del moderno*, Morlacchi, Perugia 2011.

³²⁹ G. Simmel, *Il denaro nella cultura moderna*, a cura di N. Squicciarino, tr. it. di P. Gheri, Armando, Roma 1998.

³³⁰ Ivi, p. 15.

³³¹ *Ibid.*

l'appagamento che pervade lo spirito di chi, grazie al denaro, ha raggiunto tutte le cose, è simile alla pace dell'anima che s'è conseguita dopo avere trovato Dio, al termine di mille arrovellamenti interiori. L'uomo è un animale che pratica lo scambio e, attraverso lo scambio di denaro, la società si reifica. Il denaro è «l'unico prodotto culturale che è pura forza, che ha rimosso da sé il portatore, divenendo assolutamente e soltanto simbolo»³³². La crescente espansione dell'economia monetaria enfatizza l'ideale della calcolabilità numerica, per cui i rapporti tra individui si esteriorizzano: l'impulsività e la ricchezza di sentimenti lasciano il passo al calcolo e al profitto (il "quanto"). La qualità del denaro consiste esclusivamente nella sua quantità ed esso, essendo l'equivalente di tutti gli oggetti, elimina ogni differenza quantitativa tra le cose, le livella e le svuota dal loro nocciolo, finendo per pervadere tutte le relazioni e diventare esclusivamente un fine.

L'attuale mondo della produzione sommerge l'uomo di beni di consumo. L'anima si estranea e la persona si allontana dalla sua interiorità più autentica, esteriorizzandosi. La tecnica ha reso il mondo migliore e ha offerto all'uomo tante merci superflue, che si estraniano dalla loro origine e si pongono come bisogni di per sé artificiali. La tecnica si emancipa dalle sue finalità culturali e diventa essa stessa un fine: nella modernità, infatti, l'oggetto predomina sul soggetto. L'"insensatezza" di tale sovvertimento teleologico, che porta al predominio dei mezzi sui fini, è causato dal fatto che «la periferia della vita, le cose che si trovano al di fuori della sua spiritualità, si sono impadronite del suo centro, di noi stessi»³³³. La cultura oggettiva diventa così sempre più estranea rispetto a quella soggettiva dell'individuo. Da qui nasce l'alienazione dell'uomo moderno, ansiosamente proteso verso una meta che gli sfugge, che non conosce e che ha come conseguenza la ricerca dell'appagamento momentaneo in sempre nuovi stimoli, emozioni e attività esterne, il cui rappresentante tipico è il blasé. Il blasé, l'individuo metropolitano (la grande città è la sede per eccellenza dello scambio monetario), è nevrotico e iperstimolato, al punto da ottundere la sua capacità di discriminazione. Egli, come il denaro, non percepisce le differenze, né i significati e i valori delle cose, che gli appaiono «in un tono

³³² Ivi, p. 17.

³³³ Ivi, p. 23.

uniformemente spento e grigio». Tutte le passioni della personalità blasé sono trasferite nell'oggetto desiderato. L'individuo blasé crede di poter ottenere tutto con il denaro ed è pertanto indifferente all'essenza delle cose, alla loro soggettività.

La prostituzione è l'altisonante esempio del predominio dei mezzi sui fini. Essa è un rapporto carnale scevro di passionalità e mediato dal denaro, elemento impersonale per eccellenza. Il denaro si separa in modo assoluto dalla personalità, tanto che il rapporto di prostituzione è pura forma e assenza di coinvolgimento emotivo. Con ciò si contravviene in maniera clamorosa alla terza formula dell'imperativo categorico kantiano, che obbligava a considerare l'altro sempre come un fine e mai come un mezzo per appagare istantaneamente i desideri, come avviene invece nella prostituzione. Il possesso del denaro conferisce un potere essenzialmente mascolino, che può essere utilizzato per soddisfare un piacere sessuale senza alcun rispetto per la dignità umana, esprimendo così «la più completa e penosa inadeguatezza» e «il più profondo avvilimento della personalità della donna»³³⁴.

Squicciarino, nelle conclusioni all'introduzione del testo in esame, ritiene che Simmel possa essere considerato un filosofo che non rifiuta l'economia, soffermandosi sui suoi aspetti più disumanizzanti con estrema lucidità e lungimiranza. Il denaro, che è la corresponsione dell'attività lavorativa umana, libera l'individuo, dal momento che gli garantisce un'autonomia ben più ampia dei vincoli costrittivi, che invece imponeva la retribuzione tipica dell'economia naturale. La raggiunta libertà permette anche un maggiore dominio dell'uomo sulle cose e tuttavia, essendo il denaro sia il simbolo che la causa del livellamento e dell'esteriorizzazione, esso si presenta come un'arma a doppio taglio, che da una parte libera, ma dall'altra aliena. Se l'epoca moderna è all'insegna del denaro, spetta alla filosofia smascherare le menzogne e le illusioni che il suo smodato utilizzo generano. Se l'aver fine a se stesso condiziona il deteriorarsi dell'essere, è opportuno riflettere e ritrovare il senso dell'agire quotidiano.

³³⁴ Ivi, p. 28.

Nelle attività del conoscere e dell'agire coesistono un elemento stabile e uno fluido. Il secondo è determinato dai mezzi attraverso cui si raggiungono i fini prescelti. I mezzi si scelgono previo riconoscimento delle cause che producono determinati fini. Se l'uomo primitivo poteva raggiungere il fine immediatamente e, qualora tale immediatezza non fosse stata possibile, sarebbe stato costretto a rinunciarvi, l'uomo civilizzato può tenere presente il fine e approdarvi anche dopo anni e in modo indiretto. Per raggiungere il massimo grado di realizzazione dei fini, occorre introdurre nella catena dei fini un elemento intermedio: il denaro. Le azioni e i voleri, infatti, per poter proseguire verso lo scopo, devono giungere alla forma di valore monetario. Ne deriva che quello che era un semplice mezzo per raggiungere lo scopo diventa, col tempo, esso stesso uno scopo. Il valore che i mezzi traevano dal fine, si autonomizza e aderisce al fine con immediatezza psicologica. Il denaro interrompe la serie teleologica, poiché il fine ultimo razionale del processo teleologico non è che il piacere che deriva dall'uso del denaro, fosse anche il semplice spendere.

Avere denaro procura felicità e induce a pensare che qualsiasi soddisfazione si possa acquisire detenendo una certa somma. Solo quando vengono meno le circostanze che inducono la coscienza a concentrarsi sul denaro, esso torna a essere un semplice mezzo. Dove però la metamorfosi psicologica che ha reso il denaro fine a se stesso è stata sufficientemente radicale da durare per tutta la vita, sussistono le condizioni di una felicità completa. Lo sviluppo storico, del resto, mostra in maniera evidente come il denaro sia diventato col tempo un valore a sé stante, nel momento in cui esso, da mezzo, si è trasformato in indispensabile punto di passaggio per un grande numero di fini. Inoltre, se il denaro è il comune punto di intersezione di diverse serie di fini, la quantità e la diversità di queste ultime lo renderà sempre più incolore: l'atteggiamento blasé dei cittadini benestanti ne è un esempio. Infatti, scrive Simmel, «per il blasé non c'è niente che a lui sembri impagabile e viceversa, chi crede di poter pagare tutto col denaro diventa inevitabilmente un blasé»³³⁵.

³³⁵ Ivi, p. 56.

Presso le popolazioni primitive un dono in denaro è umiliante e il denaro stesso è considerato una cosa volgare. La stessa cosa non può dirsi per la società odierna dove, al contrario, la beneficenza in denaro è molto più accettata di quella in benefici personali. Questo accade perché, nel frattempo, il denaro ha assunto un'impersonalità tale da annullare tutti i valori di fronte a esso, prova ne è che il valore esiste solo nella banconota, che è pagabile a vista al portatore, chiunque questi sia. Insomma, il denaro «è l'oggettivo assoluto in cui ha termine tutto ciò che è personale». L'indifferenza del denaro, da cui consegue anche l'indifferenza degli oggetti, è riscontrabile anche nei grandi magazzini, caratterizzati da merci munite tutte dell'identico prezzo. Le cose si comparano perché costano poco, indipendentemente dalla loro qualità. Non è un caso che alcuni gruppi sociali svantaggiati, come gli ugonotti e gli ebrei, proprio per acquisire status personale, altrimenti precluso, si siano dati al guadagno di denaro. Un ambito in cui invece è diminuito il valore del denaro è rappresentato dalla penitenza pecuniaria, che negli anni si è sensibilmente ridotta.

Il sentimento dell'impersonalità del denaro è uno dei motivi della spregevolezza del sacrificio dell'onore femminile per denaro. In generale, «si può affermare che la peculiare colorazione psicologica o piuttosto la perdita di colore che le cose ricevono dall'equivalenza con un mezzo di scambio del tutto anonimo, comporta una certa levigatezza, uno smussamento dei loro angoli acuti, che agevola e accelera la loro circolazione»³³⁶. Il denaro è il punto fermo nel rapido succedersi degli eventi economici, a onta della loro mutevolezza. Esso rappresenta la forma pura di ogni interazione. Molti lo considerano il Dio del nostro tempo ed effettivamente il senso di pace e sicurezza che si acquisisce dopo avere accumulato denaro è analogo al rapporto psicologico che l'uomo devoto instaura con il suo dio. In entrambi i casi l'oggetto desiderato s'innalza al di sopra della singola cosa. Il denaro è quindi la massima astrazione che raggiunge la ragione pratica, proprio come Dio nella forma della fede. L'uomo moderno, a differenza del suo simile medievale, non trova più il senso della sua esistenza nell'appartenenza a una

³³⁶ Ivi, p. 63.

comunità e nel rapporto con la terra, ma si sente autonomo e indipendente. L'unità tra la persona e i rapporti materiali è dissolta dall'economia monetaria, che mette in mezzo il denaro tra la persona e la cosa, mediando il rapporto e creando così una distanza tra persona e proprietà. La stessa economia monetaria, inoltre, frantuma ogni nesso tra l'elemento locale e quello personale. Si può essere proprietari di tante cose anche a distanza. L'impersonalità dell'agire economico va di pari passo con l'autonomia e l'indipendenza della persona. In epoche passate, le corporazioni racchiudevano in sé l'uomo intero, mentre le numerose associazioni, che l'attuale economia monetaria ha reso possibili, pretendono dagli associati solo un contributo monetario. La persona, pertanto, si sente vincolata in minima parte all'associazione, mentre l'immedesimazione con l'antica corporazione medievale era totale.

Il culmine di questo processo è rappresentato dalla società per azioni, «la cui azienda sta di fronte al singolo azionario in modo del tutto oggettivo e indipendente, mentre questi, dal canto suo, non partecipa affatto all'associazione con la propria persona, ma solo con una somma di denaro»³³⁷. Proprio tale impersonalità e grigiore del denaro ha permesso di unire e al contempo separare gli interessi di numerose persone. Bisogna altresì considerare che il denaro crea un legame intenso tra coloro che appartengono alla stessa cerchia economica. Inoltre, rendendo possibile la divisione della produzione, lega gli uomini reciprocamente, dal momento che ciascuno lavora non solo per sé, ma anche per gli altri. In tal modo, con il denaro l'individuo è allo stesso tempo libero e vincolato. Libero in quanto essere autodeterminantesi, vincolato poiché dipendente da una pletera di persone considerate astrattamente e non concretamente. Ciò rende gli uomini estranei e dalla personalità separata dall'azione economica. Così, l'economia monetaria incrementa l'appiattimento e nello stesso tempo definisce la solidarietà, permettendo legami anche tra persone molto lontane per stimoli, interessi, luoghi di residenza e classe sociale. Del resto, l'esprimibilità delle prestazioni in denaro è sempre stata considerata un sostegno della libertà personale, poiché il denaro era la garanzia che permetteva il riscatto di tutti gli

³³⁷ Ivi, p. 74.

impegni personali, compresa la condizione servile. L'indennizzo della prestazione tramite cessione di denaro libera immediatamente la persona dalle catene specifiche imposte da quella stessa prestazione, anche se l'indennizzo monetario della prestazione può avere effetti degradanti.

La stessa duplicità di conseguenze si registra prendendo in esame il fenomeno della vendita: infatti, la conversione in denaro di una proprietà può essere fonte di sollievo e liberazione e, al contempo, di assenza di contenuti e dispersione della sostanza. Insomma, con il denaro ciò che perde sostanza è l'aspetto qualitativo degli oggetti. Ciò che conta è il loro valore monetario, non quello che sono in sé. La differenza tra le cose si appiattisce e il denaro volgarizza il mondo intero, ponendosi come equivalente funzionale di ogni cosa. Le conseguenze di tale situazione si estrinsecano nell'atteggiamento blasé tipico dei ceti benestanti. Con il progredire della cultura il denaro riscatta un numero sempre maggiore di cose e perde il significato che gli era conferito in passato. La penitenza in denaro, ad esempio, si è fatta molto poco frequente. Se con il denaro si può ottenere qualsiasi cosa, allora esso non può essere utilizzato per la penitenza, dal momento che è richiesto il coinvolgimento dell'essenza più intima della persona.

Il denaro, da semplice mezzo equivalente di tutti i beni, è diventato un bene autonomo e per molti il guadagno è l'unico scopo serio dell'esistenza. Tale soffocamento dei fini da parte dei mezzi è il tratto principale della cultura progredita. I mezzi trionfano sui fini e, potendo soddisfare ogni cosa con il denaro, i desideri si espandono all'infinito e in maniera illimitata. Le persone, così, non si sentono mai appagate, ma sempre in stato di tensione, sempre protese verso un limite che dilata in ogni momento i suoi confini. Ciò che non si ha, per il semplice fatto che non la si possiede, diventa la cosa più importante da raggiungere, indipendentemente dall'uso che di essa se ne potrà fare. È il trionfo dell'avidità fine a se stessa: il denaro diventa il fine assoluto verso il quale si può tendere in ogni istante, a differenza di quei fini immutabili che non si desiderano sempre, né si possono inseguire in ogni momento. È evidente, allora, come il denaro possa fungere da Dio del nostro tempo, soprattutto in un'epoca come quella attuale, dove l'esteriorità, il calcolo, la matematizzazione presiedono a ogni rapporto e dove la puntualità e l'esattezza,

che caratterizzano l'interazione tra gli uomini, non si accompagnano ad alcuna coscienza etica.

Nella vita moderna, allora, i contenuti della conoscenza e dell'azione sono trasferiti dalla loro forma fissa in uno stato di evoluzione e di precarietà. Le cose stesse, trovando il loro equivalente nell'astrattezza del denaro, si levigano, si attenuano e si livellano, potendo circolare ed essere acquistate in un modo ben diverso rispetto a quanto avveniva nell'epoca dell'economia naturale. Con l'economia monetaria, infatti, il passaggio dalla stabilità alla precarietà si è allargato a ogni destino individuale, finendo per abbracciare il mondo intero. Per Moscovici, della cui puntuale interpretazione psicologico-ricostruttiva di Simmel, De Simone si serve, il denaro «evoca forti immagini di ricchezza e di cifre senza fine, ma l'infinità stessa che ne attenua il valore delle cifre ne rivela l'influsso potente che fa di noi cicale o formiche, suscita cupidigia e avarizia [...]. Cifra del piacere e del godimento, fa balenare l'idea delle innumerevoli possibilità che il suo possesso comporta»³³⁸.

In *Philosophie des Geldes*, Simmel ha pervicacemente inseguito, con le armi della critica sociologica e con lo stile della sua personalissima scrittura saggistica e filosofica, il problema centrale del suo tempo storico: la generalizzazione dell'economia monetaria nel mondo moderno. Secondo la sua architettura testuale, l'opera simmeliana affronta nella prima parte, quella analitica, l'analisi sistematica della struttura fenomenologica ed epistemologica della forma-denaro, dell'oggettivazione del valore e della funzione dello scambio; nella seconda parte, quella sintetica, il significato simbolico e sociale del denaro e dell'economia monetaria come espressioni "metaforiche" del disincanto e delle aporie della Modernität, la dialettica vita-forme, la teoria tragica della Kultur, lo statuto della soggettività e della libertà dell'individuo, la teoria dell'alienazione e dei processi di razionalizzazione della vita quotidiana nell'epoca della tecnica e del calcolo economico razionale³³⁹.

³³⁸ S. Moscovici, *La fabbrica degli dèi. Saggio sulle passioni individuali e collettive*, tr. it. di P. Lalli Cavina, Bologna 1991, pp. 367-368.

³³⁹ A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, p. 54.

Così De Simone introduce l'opera più nota, ampia, articolata e penetrante di Simmel, non a caso più volte accostata a una sinfonia di Mahler per la varietà degli argomenti sottoposti a indagine. È un'opera sul denaro, senza peraltro avere l'intenzione di porlo come oggetto di studio sull'economia. È uno scavo su ciò che è divenuto mediatore fondamentale, sulla quantità che sovrasta la qualità, sulla calcolabilità, su quell'"equivalente generale" che prosciuga ogni bene del suo valore intrinseco. Secondo Vozza, per Simmel il denaro «è l'oggettivazione della Wechselwirkung, il prodotto di un effetto di reciprocità e, come tale, l'emblema dell'intera esistenza: dietro l'oggettività impersonale e asettica del denaro vibra l'esperienza soggettiva, la scansione della vita nel suo eterno gioco di effetti reciproci. Poiché rappresenta l'oggettivazione dei valori, il denaro comporta un "indebolimento degli stati emozionali di desiderio", la sublimazione di impulsi elementari, il differimento di pulsioni immediate, la rinuncia agli affetti più incoercibili: esso determina la mediazione tra desiderio e soddisfacimento presentandosi come un regno intermedio, un'entità autonoma e permanente analoga e correlata alla formazione della coscienza individuale, all'istituzione arbitraria di un Io che permane al variare delle singole emozioni, dei molteplici stati impulsionali del soggetto. L'Io costituisce un punto d'indifferenza che resiste al dilagare degli affetti e al divenire delle passioni, irriducibili all'unità e alla stabilità, un prodotto d'astrazione intellettuale, un costrutto fittizio sottratto alla transitorietà del vissuto, un "portatore costante di contenuti mutevoli"»³⁴⁰.

Attraverso la diffusione del denaro, lo scambio sociale tra individui concreti, che è alla base dell'economia, «tende a reificarsi, cioè ad apparire come un rapporto fra cose e come una cosa esso stesso. L'azione reciproca personale tende a scomparire allo sguardo e le merci acquistano una vita propria, regolata dai rapporti economici di valore che fra di loro sussistono. Quanto agli uomini, essi appaiono meri esecutori di logiche che sembrano appartenere alle cose stesse. Contemporaneamente, avviene che il denaro, che in sé non ha

³⁴⁰ M. Vozza, *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano 2002, p. 38.

valore che come mezzo di scambio, tenda a trasformarsi in un valore in se stesso: da mezzo per raggiungere fini, si tramuta in un fine assoluto»³⁴¹.

Scriva Simmel: «Il denaro appartiene alla categoria delle funzioni sociali reificate. La funzione dello scambio, come interazione diretta tra individui, si cristallizza attraverso il denaro in una formazione a sé stante [...]. Il denaro è la funzione personificata del venir scambiato. Il denaro è [...] il semplice rapporto deificato delle cose tra loro, così come si esprime nel loro movimento economico. Esso sta al di là delle singole cose, con le quali entra in rapporto come un regno organizzato con norme proprie, che altro non è se non l'oggettivazione dei movimenti di equivalenza e di scambio che originariamente si manifestavano tra quelle singole cose»³⁴².

De Simone sviluppa il tema dell'oggettivazione, che si svolge nel tempo, e supponendo di isolarlo, ne riassume i quattro momenti (desiderio, valutazione, domanda e scambio) nel corso dei quali l'Io si separa dalle cose. L'oggettivazione è di derivazione hegeliana «poiché, per Hegel, rende conto del farsi dell'umanità nel corso della storia: oggettivandosi nei prodotti del proprio lavoro e nelle forme del proprio vivere in società, gli uomini trasformano la natura e se stessi, tracciando una via che muove dallo "spirito puro" al confronto con l'alterità e al ritorno dello spirito a se stesso»³⁴³.

Simmel, per De Simone, «collocandosi originalmente rispetto a Marx e a Weber, per quanto riguarda l'analisi del modo di produzione capitalistico e dei processi di razionalizzazione produttiva e burocratica, vede il denaro come il denominatore comune e il simbolo della tendenza generale all'oggettivazione dei valori soggettivi tipici della modernità. Lo sviluppo del denaro, quale cifra paradigmatica dell'esistenza moderna, pone capo, per Simmel, alla relativizzazione e all'oggettivazione dei contenuti di senso dell'azione e della verità e, spinge, nell'ambito di un "relazioniamo" epistemologico radicale, in direzione dell'autonomizzazione dei mezzi sui fini della conoscenza e, nel campo dell'economia monetaria, del valore (che è un Urphänomenon) come

³⁴¹ F. Crespi, P. Jedlowski, R. Rauty, *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 160-161.

³⁴² G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., pp. 258-260.

³⁴³ Ivi, p. 160.

oggettivazione di un rapporto tra le cose che diventa autonomo dalle stesse valutazioni soggettive, come valore di scambio»³⁴⁴. De Simone dà conto di come Simmel operi un 'mutamento di paradigma' all'interno del lungo e complesso itinerario percorso dalla riflessione sociologica e filosofica occidentale sul denaro, prospetti la teoria dell'alienazione e della Kultur e anticipi non solo alcuni aspetti cruciali della teoria marxiana dell'alienazione (prima della pubblicazione, nel 1932, dei Manoscritti del 1844), ma anche alcuni tratti dell'analisi della reificazione elaborata da Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* del 1923. Facendo ricorso allo studio di Boella³⁴⁵, De Simone analizza il significato simmeliano del rapporto tra valore, scambio, denaro e oggettivazione e ne riporta che «l'oggettività del denaro, essendo funzione di proiezioni di desiderio, di attiva elaborazione di una realtà che non è ancora, della totalità delle sue possibilità, è dunque una realtà limite: la sua forma nasce sul terreno degli assetti plurali e mutevoli assunti nel gioco di livellamento e di Wertphantasie. Il denaro mostra in altri termini che la totalizzazione dei momenti della ratio formale è irrealizzabile. Ma mostra anche che ciò non dà luogo a una realtà ingannevole, al puro vuoto, bensì nello spazio della differenza tra soggetto e oggetto nascono e vengono rappresentate nuove possibilità, tensioni tra presente e futuro, tra elementi di incertezza e inconoscibilità e possibilità. Il denaro infatti rappresenta una 'combinazione unica' degli elementi che costituiscono la nozione di possibilità: il presente, le condizioni reali-oggettive che rendono un'azione possibile, e il futuro, l'incertezza dell'esito. Mentre di norma il futuro è incerto, dal denaro è scomparsa qualsiasi incertezza, ma al tempo stesso il suo possesso reale nel presente non conta, è inessenziale, immateriale, essendo il denaro "mezzo assoluto", in quanto il suo possesso è fine a se stesso, prescinde dall'effettivo godimento»³⁴⁶.

Se l'oggettivazione è un tema importante della Filosofia del denaro, non di meno lo è il rapporto tra il denaro e la libertà individuale. Simmel ci ricorda che se da un lato si guadagna in termini di libertà, dall'altro vanno spesso sopportati costi ingenti. La forbice sempre più aperta tra cultura oggettiva e cultura soggettiva apre lo scenario alla riflessione

³⁴⁴ A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, cit., p. 55.

³⁴⁵ L. Boella, *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Unicopli, Milano 1988.

³⁴⁶ A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, cit., p. 64.

sull'autonomizzazione dell'io che si rovescia nel suo opposto: la soggezione dell'io. De Simone inquadra il problema grazie allo studio di d'Anna³⁴⁷: «Se una libertà senza vincoli si rivela un'illibertà, così una soggettività che non si trasponga in contenuti oggettivi resta vuota e alla fine viene meno. E nel mondo moderno tutta la potenza spetta alle cose, mentre sul versante opposto abbiamo solo una possibilità in negativo, come intenzione di sfuggire al loro dominio, mancando noi della capacità in positivo di dominarle. Ciò che si sottrae a ogni determinazione, ma non è in grado di determinare, è un'indeterminato, una soggettività in ultima istanza vuota. Si tratta qui del fatto che il peso sta tutto nell'oggettività e il soggetto non è più un contrappeso. I prodotti, allora, sempre meno relativamente e sempre più assolutamente autonomi, si pongono di fronte alle operazioni della coscienza che li hanno resi possibili e tendono a farle del tutto irrilevanti. La libertà così si traduce nella perdita di consistenza dell'io, in una situazione paradossale, per cui l'affermazione del valore della personalità significa nello stesso tempo sradicamento dei valori personali»³⁴⁸. Del resto, aggiunge De Simone, è stato proprio Simmel a dirci che «se l'uomo moderno è libero – libero sia perché può vendere tutto, sia perché può comperare tutto – allora egli cerca negli oggetti, spesso con impulsi velleitari, proprio quella forza, quella solidità, quell'unità spirituale che egli stesso ha perduto nel rapporto con essi per opera del denaro. Anche se vediamo che l'uomo si libera con denaro dalla condizione di prigioniero delle cose, d'altra parte il contenuto dell'io, il suo orientamento e la sua determinatezza, sono a tal punto solidali con le cose concrete possedute che il continuo venderle e scambiarle, anzi, il mero fatto della possibilità di venderle, significa molto spesso la vendita e lo sradicamento dei valori personali»³⁴⁹.

Affido le ultime parole, davvero esemplari, al rapporto tra denaro e libertà: «Il rapporto complesso fra denaro e libertà viene interpretato da Simmel secondo la tipica forma dialettica ambivalente del suo pensiero, che non pronuncia mai un giudizio definitivo di condanna o assoluzione, né si concede soluzioni dogmatiche, ma mostra come ogni effetto

³⁴⁷ V. d'Anna, *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna 1996.

³⁴⁸ A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, cit., pp. 74-75.

³⁴⁹ *Ibid.*

di lungo corso prodotto dal denaro sull'economia e sulla cultura possa facilmente rovesciarsi nell'effetto diametralmente opposto. L'indeterminatezza che si viene scoprendo nel denaro fa sì che esso si mantenga in una posizione di equidistanza da tutti i fenomeni della vita. Emerge in questo modo che il denaro non ha rappresentato storicamente soltanto un'autorità tirannica che ha incatenato l'individuo all'interno di una divisione del lavoro accelerata e alienante, ma ha consentito parallelamente la costruzione di uno schermo protettivo della libertà personale [...]. Il denaro non soltanto modifica le relazioni di dipendenza diretta tra i singoli ma trasforma radicalmente anche i fondamenti delle associazioni più ampie, spingendo l'uomo a ripensare le condizioni della sua appartenenza alla collettività [...]. Le qualità personali dei rapporti non interessano al denaro; esso non chiede referenze né formula giudizi etici, ma si limita a porsi nei centri nevralgici di un reticolo di relazioni momentanee, sempre più numerose, ampie, differenziate. Non viene richiesta all'uomo moderno nessuna fedeltà personale a questi rapporti, il denaro gli consente di disimpegnarsi da essi e di coltivare al di fuori della loro cerchia le preferenze e le disposizioni che può considerare autenticamente proprie, di mantenere il riserbo sui propri desideri e i propri progetti [...]. Il denaro socializza gli uomini come stranieri, in quanto crea continuamente nuovi rapporti, ma in realtà lascia sempre gli uomini 'al di fuori' di essi»³⁵⁰.

Dissolvendo il nesso tra l'idea e la cosa, il denaro mette in scacco la norma del simbolo e rende il mondo sempre più vuoto e povero di senso. La frattura che si apre tra individuo e società diventa così tema di riflessione. La tradizione sociologica l'ha di volta in volta definita razionalizzazione, disincanto, anomia. Al di là delle distinzioni terminologiche, il concetto è evidente: la fase matura della società capitalistica-borghese mette in crisi il legame sociale. Le parole non bastano più a colmare il vuoto, ogni relazione non determina più valore, ogni dialogo con l'esterno si esaurisce ben presto. L'uomo si ritira dal mondo e si mostra indifferente e impotente verso la nuova realtà. Simmel evidenzia l'assurdità della definizione di uomo come 'essere aperto al mondo'. In una realtà sempre

³⁵⁰ Ivi, pp. 75-76.

più dominata dalle cose, l'individuo è destinato a perdersi. Il senso dell'esistenza non c'è più, essendo venuto meno ogni presupposto normativo. La vita, per Simmel, è tragedia senza senso.

L'alienazione e il mondo fatto cosa

Parlando di alienazione, Marx s'ispira sia a Hegel, sia a Feuerbach. Per Hegel, l'alienazione è il processo di oggettivazione dello spirito, che diventa altro da sé e si proietta nella natura, per poi ritornare a sé come spirito assoluto. In Hegel, il significato di alienazione non è quindi negativo, ma diventa tale con Feuerbach, il quale in *Essenza del Cristianesimo*³⁵¹ scrive che alienato è l'uomo, poiché attribuisce a Dio poteri e capacità che in realtà appartengono a lui stesso. La radice dell'alienazione è contenuta nei pensieri e nelle credenze false, in particolar modo quelle religiose. La teoria dell'alienazione in Hegel e in Feuerbach è quindi puramente ideale. È Marx a dimostrare come il fenomeno alienazione sia profondamente reale e pertanto pratico. Sostenendo che la realtà è l'insieme dei rapporti sociali, egli³⁵² lancia la famosa affermazione: «non è la coscienza degli uomini che determina la loro posizione sociale, ma è la loro posizione sociale che determina la loro coscienza della realtà». Dunque, l'alienazione è un fenomeno concreto che ha degli effetti concreti sulla vita sociale.

Nella società borghese della libera concorrenza, l'individuo è sciolto da ogni legame con la natura, per cui il capitalismo provvede a separare l'uomo dal proprio lavoro, vale a dire dall'attività a lui stesso immediatamente correlata, quella in cui egli riesce a estrinsecare tutta la sua creatività. Separato dal proprio lavoro, l'uomo si estrania da una parte di se stesso, pertanto si aliena. La logica dell'alienazione si evince dall'analisi del valore di scambio. Esso, a differenza del valore d'uso, che si riferisce alle qualità intrinseche e specifiche di un prodotto, attiene a quell'unica qualità rappresentata dalla sua scambiabilità, dalla sua disponibilità a uscire da sé, per poter essere messa in rapporto con

³⁵¹ L. Feuerbach, *Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2006.

³⁵² K. Marx, F. Engels, *Tesi su Feuerbach*, in: *Opere complete*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1972.

altri prodotti, dalla trasformazione delle sue qualità specifiche in un'unica qualità generica: la quantità. Il valore di scambio per eccellenza è il denaro, che può scambiarsi con tutti i prodotti, diventando in tal modo l'equivalente generale di tutti i prodotti. Una società in cui il valore di scambio soppianta il valore d'uso è una società profondamente alienata. Il simbolismo legato alla mitopoiesi tramonta definitivamente con l'attacco del valore di scambio, in grado di conferire senso a tutti i rapporti sociali. Ai rapporti sociali fondati sulla naturalità si sostituiscono così nuovi rapporti fondati sulla cosalità, sullo scambio di merci.

Certo è che il rapporto dell'uomo con le cose è sempre frutto di una mediazione. Mediante i segni le cose acquistano il loro significato. Un significato condiviso socialmente. I segni sono di due tipi: segnali, quando rimandano direttamente alle cose (metonimici); simboli, quando invece la mediazione segnica si arricchisce (metafora). La fonte di tale arricchimento è l'idea. Il simbolo è segno delle idee sulle cose³⁵³. Parlare delle cose, quindi, non significa riferirsi alle cose stesse, quanto riferirsi alle idee che disponiamo su quelle cose. Rispetto alle cose, il simbolo è arbitrario. Perciò le cose diventano contingenti, leggere, mobili.

L'esperienza simbolica segna la crisi delle cose dal punto di vista del loro essere materia³⁵⁴. Le cose, mediante i simboli, perdono la loro materialità. Le cose, nella loro materialità, dispongono di una verità, che è data loro dal dover essere così e non altrimenti. Con l'attività simbolica questa verità viene estromessa. All'interno del rapporto fra le parole e le cose c'è sempre la storia di una coscienza collettiva. L'arbitrarietà del simbolo cessa di funzionare non appena la *langue* si vincola alla materialità della Comunità. Fin qui, dunque, la crisi della materia è stata controllata dal fatto che ogni significante debba poi avere un significato in relazione alle cose e dal fatto che questo legame sia imposto dai sistemi di appartenenza. Evoluzione del mondo, però, significa anche evoluzione del simbolico. E quando il simbolico evolve, la sua direzione è quella di una sempre più completa autonomizzazione dal materiale. Il sistema del linguaggio

³⁵³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1996.

³⁵⁴ G. Piazzì, *Il principe di Casador*, cit., p. 29.

acquista una sua autonomia e il significante diventa libero di essere se stesso, prescindendo da qualsiasi altro sistema: quello della *langue* o quello dell'*anthropos*.

Il capitalismo ha bisogno della comunità, perché proprio essa dà sostegno alla proprietà privata, anche se si tratta di una comunità irreversibilmente mercificata. I rapporti tra uomini si costruiscono così all'insegna della proprietà. L'uno sta di fronte all'altro in qualità di proprietario e possessore di merci da scambiare. L'operaio, però, non possiede niente, se non se stesso, ed è dunque l'anello più debole della catena sociale. Il denaro si autonomizza sempre più dalle cose. Lo scambio, infatti, non richiede merci specifiche, ma una merce in grado di rappresentare un mezzo di scambio universale. Secondo Marx, il denaro originariamente si presentava come mezzo per promuovere la produzione, mentre adesso diventa un rapporto estraneo ai produttori. Separato sempre più dal valore d'uso, il valore di scambio produce alienazione. Inizia da questo momento la fine della comunità e l'avvento della società moderna.

La società capitalista riduce l'uomo a capitale da valorizzare e vivere significa essenzialmente riuscire ad adattarsi a questo sistema e a realizzare se stessi. Per soddisfare questi presupposti, la relazione tra l'io e gli altri deve basarsi su elementi del tutto superficiali e attenersi scrupolosamente alle aspettative comportamentali connesse allo status/ruolo. Il livellamento operato dal valore di scambio rende molto problematico questo percorso, un livellamento che per il francese Jean-Joseph Goux raggiunge anche l'ambito del linguaggio. Dissolte le vecchie identità collettive, l'individuo è chiamato a sviluppare nuove forme di personalità, modificando l'approccio con l'ambiente, in una sorta di processualità fine a se stessa non più mediata da forme simboliche. Si è detto che l'alienazione derivante può rappresentare una risorsa per l'uomo, poiché questa situazione gli consente di rompere definitivamente con una concezione della vita costruita in funzione dell'apprendimento di cose esterne. La psiche desidera uscire da se stessa e tuffarsi nel sociale, ma in esso permangono ormai solo differenze deboli e aleatorie. L'unica alternativa è il disperato attaccamento al proprio corpo e alle sue sensazioni: il corpo è l'estrema risorsa, l'unica proprietà che rimane ancora all'uomo.

Mancando nella società punti di riferimento stabili, l'io che emerge è un io impoverito, incapace di operare qualsiasi scelta o selezione. La società continua a proclamare il valore della differenza, ma questa è sempre più debole, quasi impercettibile. Così, accanto a individualità ancora permeate da 'frammenti di società', ne sorgono altre in cui la personalità appare sempre più un fatto fortuito, accidentale, la cui assenza non pregiudica sostanzialmente il loro modo di essere. In una tale società, la persona non riesce più a emergere in quanto differenza, non riesce più a formarsi una propria identità nell'ambito relazionale. La mente si svuota di ogni contenuto, poiché il comportamento non è più in grado di affidarsi alla logica relazionale-simbolica. Sono i giovani quelli che maggiormente vivono il disagio: senza alcuna possibilità di costruire finalità e progetti, essi vivono l'esistenza alla giornata, nell'immediatezza e nella caducità dell'attimo, valutando ogni esperienza per gli effetti che produce e non per i valori che trasmette. La loro esistenza è sempre meno disposta a essere istruita dall'esterno, proprio perché l'io è sempre meno disposto a essere costruito socialmente e sempre meno in grado di interiorizzare valori e norme (che non ci sono più). L'io si riconduce essenzialmente alla corporeità: è una vita che esce dalla logica della relazione-confronto, ma che non è ancora in grado di riconoscersi come specificità. Così, la perdita di coerenza normativa del simbolico ha portato alla ribalta nuovi atteggiamenti giovanili legati alla fruizione di cose in grado di produrre un immediato piacere fisico. In altri termini: le cose non sono più significative perché rimandano a un'idea o perché sono portatrici di un'ideologia, ma perché provocano sensazioni immediate, epidermiche. Le cose hanno un impatto violento e immediato sull'organismo; servono solo a questo, in virtù di sensazioni appaganti che producono. Non è forse uno dei motivi per cui si assumono sostanze stupefacenti? È evidente che siamo di fronte a una frattura tra individuo e ambiente, che non può più essere ricomposta facendo appello alla rappresentazione simbolica.

Evanescenza, virtualizzazione, volatilizzazione

È opportuno ribadire che in passato la valorizzazione dell'individuo passava attraverso la sua capacità di adattarsi alla società. Questa (definita da Piazzì "consistente") faceva breccia sulle menti individuali, plasmandole di contenuti. Oggi la società è evanescente e incapace di fornire senso e valore. L'identità sociale è preclusa, il criterio delle appartenenze viene meno, per cui la socializzazione perde tutta la sua originaria funzione.

Tutte le soluzioni finora adottate in vista della prevenzione e del recupero del disagio non si sono mai svincolate dal credo fondamentale della società capitalistica. Le strategie terapeutiche più comuni, infatti, sono ancora ben lontane dall'abbandonare la classica distinzione tra corpo e persona. Inoltre, la proprietà resta pur sempre il valore più alto. Affermare che l'uomo, se lo desidera, può anche decidere di privarsi della vita qualora le condizioni di esistenza non siano soddisfacenti (in assenza di una piena integrità bio-psichica, che non si accorda con i parametri di normalità e patologia stabiliti dall'esterno) significa pur sempre avallare la logica (logora) della borghesia. Il valore risiede ancora nel principio di proprietà, non nella vita.

La separazione della *lingua* dalla *langue* indica la moltiplicazione delle lingue³⁵⁵. Si entra così nella virtualizzazione della realtà. Parlare di realtà virtualizzata significa riferirsi a un astratto che diventa concreto. Il virtuale è l'orizzonte delle realtà possibili e non necessarie. Il virtuale rappresenta il delirio della contingenza. Quindi, anche la realtà virtuale è una realtà vera, solo che non è attuale, ma possibile. Il virtuale assume dunque l'aspetto di un plus-valore, dato che può essere inteso come contingenza che si autovalorizza. Lo scarto tra i segni e le cose costituisce l'espressione del processo di virtualizzazione della realtà. Si tratta di un'ingannevole voglia di trascendenza, che porta a una sostituzione

³⁵⁵ *Ibid.*

fondamentale: dal Sapere all'informazione. L'eliminazione della *langue* indica un rapporto tra individuo e informazione sempre meno mediato. È da qui che emerge il Sociale allo stato puro. Non è tanto opportuno allora parlare di realtà virtuale, quanto di virtualizzazione della realtà. Virtuale - da *virtus* - ci lascia immaginare una realtà dotata di una sua verità profonda. Ma una realtà è *virtuosa* quando sa mettersi al riparo dalle contingenze, quando ha in sé le condizioni che la rendono possibile, quando la sua normatività è tutta interna. La virtualizzazione si propone di liberarci tutti da qualsiasi vincolo normativo. La verità non abita più le cose. Non esiste più una realtà virtuosa, ma solo virtuale. Questo processo interessa anche il corpo. Oggi, io non sono la realizzazione di una qualche verità che è dentro di me, ma mi caratterizzo per essere un campo problematico di esistenza. Un campo non predefinito, ma sempre possibile altrimenti.

Dunque, il diritto dell'uomo di disporre di sé è l'aspetto più saliente della società moderna. Proprio qui sta il punto critico. Per Piazzì, non si ha alcun diritto di disporre di sé, se disporre di sé significa alterare la vita e manometterla attraverso istanze non sue, assumendo sostanze tossiche al fine di realizzarsi/differenziarsi. Tale autore, di fronte a questa situazione di crisi, propende per un valore dell'esistenza basata sulla distinzione tra la vita e la non vita, che dovrà pienamente affermarsi una volta abbandonato l'obsoleto paradigma relazionale. La ricerca del senso dell'esistenza deve ormai essere rivolta verso l'interno e non può essere subordinata ad alcun'altra finalità, che non sia il proposito di vivere secondo il suo verso l'esistenza stessa.

Se l'esistenza, in mancanza di alternative, è fine a se stessa, allora è più suggestiva che mai l'ipotesi di un ritorno alla vita e di una sua valorizzazione quale entità organica distinta dalla morte. In questa direzione va interpretato il passaggio dalla morale all'etica. I due termini devono essere distinti: mentre la morale si pone finalità collettive, l'etica è rivolta al solo individuo che sente di esistere essenzialmente in quanto corpo. Una volta che il capitale si mette in azione, attraverso la formula marxiana D-M-D', l'apertura procede in modo ineluttabile. La sottomissione formale del lavoro al capitale non scardina ancora i legami tradizionali, ma quella reale, che la segue, colonizza tutto lo spazio vitale dell'individuo, che finisce asservito alle esigenze della nuova realtà economica.

Il D-M-D' si trasforma così in D-D', saltando M, poiché il denaro non serve più alla compravendita delle merci, ma diventa esso stesso una merce quotata sui mercati finanziari, il cui prezzo è l'interesse. Con il capitale finanziario, la ricchezza quantitativa è in grado di autovalorizzarsi³⁵⁶. Il denaro, da solo, non avrebbe mai raggiunto quest'obiettivo. Il moderno, da questo punto di vista, sta nel fatto che tutto ciò che è quantitativo può trasformarsi in valore aggiunto, tanto che la quantità si trasforma in qualità. La qualità del mondo moderno si realizza quando ogni quantità si produce come valore aggiunto di quantità, plus-valore. Di questa modernità, realizzata attraverso il Capitale finanziario, D-D' rappresenta il codice. Un codice compatibile con un cervello individuale che ha sostituito il Sapere con il logos del Sociale. Tutto ciò infonde il mondo di una trascendenza più evoluta. Ciò vuol dire che la trascendenza non è più incarnata nella Comunità, ma nel Sociale.

Il problema del Sociale è quello di far sì che anche l'ambiente si predisponga ad accettare il codice D-D'. In questo modo, ogni cosa diverrà una 'cosa finanziaria'. L'ambiente è da bonificare. Anche il lavoro dovrà assumere le sembianze della qualità che presuppone, dentro di sé, la quantità. Meglio, un plus-valore di quantità. Tutto può essere personalizzato - produzione snella - a patto che abbia dentro di sé la spiritualità di D-D'. L'individuo si sradica dalla realtà sociale, perde tutti i suoi riferimenti significativi, abbandona ogni senso di appartenenza, col risultato di non riuscire più a delineare alcun senso della sua esistenza. Il divario tra l'uomo e le cose si amplia, rendendo impossibile la trasformazione di queste ultime in simboli. È la stessa concezione dell'uomo inteso come 'animale simbolico' a entrare in crisi. Dunque: prima del mercato, la natura del legame sociale si basava sul simbolico; con l'avvento del mercato, il simbolico si depotenzia, il legame sociale va in crisi e la realtà perde valore. Le relazioni diventano sempre più superficiali e il valore di scambio non riesce a legare insieme aspetti di differenti realtà. Esso, privilegiando l'aspetto quantitativo su quello qualitativo, altera attraverso la relazionalità le cose che pone a confronto, de-specificandole e rendendole di fatto

³⁵⁶ *Ibid.*

puramente generiche e contingenti. La stessa formula D-D' sottintende la precisa volontà di eliminare tutto ciò che è concreto. Nel percorso che porta da D-M-D' a D-D', il Capitale deve sbarazzarsi di tutto ciò che ancora mostra dei residui di qualità o di materialità. Secondo Piazzì, tale passaggio si compirà non appena funzioneranno a regime alcuni dispositivi del Sociale: la Virtualizzazione, il Digitale, l'Artificiale. Il che significa anche: quando il denaro sarà il vero sistema del Sociale. Il Capitale, così, si sbarazza del Sapere, della Storia e della vita e per farlo deve seguire un percorso: allestire nuove forme d'ordine e allestirle cercando di sostenere costi minori. È così che si mostrano i due volti del Capitale: ragione e razionalità.

Finché il simbolico ha esercitato il suo predominio, il senso della vita umana riposava su una differenza-confronto che essa istituiva con un'altra vita e con la sua parte organica (*bíos*), nell'ambito di gruppi chiusi (*ceti*, *classi* ecc.) che si opponevano, di fatto, alla naturale apertura dell'uomo. Con la crisi del simbolico, il confronto tra le vite diventa improponibile, il valore di scambio elimina ogni differenza tra *ego* e *alter* e, «svuotando di contenuto la stessa socialità, non permette più di riprodurre quelle condizioni in base alle quali l'individuo costruiva il proprio sé attraverso le differenze socialmente istituzionalizzate»³⁵⁷. L'autonomia delle cose raggiunge così il suo punto più alto e le differenze perdono ogni riferimento normativo, diventando fini a se stesse. Ne deriva una costante e avvilita ricerca di adattamento alle esigenze del mercato, che si traduce nel mito della flessibilità. Essere flessibili significa rinunciare a ogni attaccamento, spezzare ogni legame con la tradizione, svellere l'abitudine. L'individuo disponibile a nuove esperienze lavorative (*condicio sine qua non* per riuscire a sopravvivere) è un individuo obbligato a 'corrodere qualsiasi legame e qualsiasi appartenenza'.

Esiste anche la precisa volontà di prendere totalmente le distanze dal proprio vero sé, ossia la realtà biologica. Le nuove tecnologie separano la mente dal corpo e questo disancoraggio testimonia l'anelito a una vita già costruita in vista della sua disponibilità all'adattamento, costruita proprio per ricevere senso dall'esterno. La mente senza corpo è

³⁵⁷ G. Donini, *Come si ascolta una conchiglia*, QuattroVenti, Urbino 2002, p. 158.

una mente pura, che si separa definitivamente dalla memoria e dalla normatività della vita, totalmente 'addomesticata' dal valore di scambio. Volendo eliminare il corpo, le nuove tecnologie seguono punto per punto la logica dell'economia monetaria. Come essa, infatti, eliminano ogni riferimento concreto (nel caso specifico M), annullando il riferimento al sé originario e privando il soggetto della sua memoria fisiologica. Il fine, dunque, è quello di eliminare qualsiasi possibilità di ricostruire un legame con le nostre radici e abolire quel confine che separa l'essere della vita dal non essere della non vita.

Per Marx, l'alienazione è un fenomeno totale, perché coinvolge indistintamente tutti gli individui, compreso il capitalista. Più che un fattore economico essa è, in primo luogo, un fattore biologico. Il soggetto alienato della propria forza lavorativa è, infatti, un individuo alienato della propria energia biopsichica (vita). Anche la vita, allora, in siffatta società, per essere valorizzata deve andare al di là di sé, diventare altro da sé. Il valore d'uso della vita, in effetti, consiste nella commistione tra l'aspetto organico e la trasfigurazione simbolica mitopoietica (Sé biopsichico). Con il capitalismo, questo valore d'uso è definitivamente annullato: la comunità si disgrega e la funzione mitopoietica viene meno. La vita, non avendo alcun valore di scambio, non può essere collocata in alcun quadro sociale. Emergono così considerazioni sociali differenti legate al "merito". Il povero, ad esempio, non ha alcun merito e pertanto è giudicato in modo negativo (la stessa considerazione non era presente nelle epoche precedenti, laddove la povertà assurgeva in certi casi anche a santità). Dunque, ora la vita non può più essere legata alla comunità, con tutti i suoi vincoli mitopoietici, e per valorizzarsi, per potersi scambiare, per poter essere impiegata, deve farsi generica, deve banalizzarsi (cioè svuotarsi di qualsiasi immagine divina), deve diventare pura energia organica, perché solo così sarà quantificabile, monetizzabile e, come tale, scambiabile.

La vita, allora, per acquisire valore, deve farsi vita sociale, uscendo così dalla sua dimensione originaria. Se in passato, nell'epoca della società consistente, questo avveniva in modo pacifico, e ogni vita conseguiva così un suo significato basato su una differenza di valore forte rispetto ad ogni altra, nella società capitalistica (evanescente) ciò non è più possibile, con il risultato di non riuscire a forgiare personalità stabili e sicure. L'alienazione

è ancor più radicale nell'economia capitalistica: in passato riguardava solamente il Sé biologico, adesso approda anche al Sé psichico. Nel premoderno, quindi, l'alienazione non poteva nuocere più di tanto, dal momento che la specificità biologica era alienata a favore di una rispecificazione sociale. La vita aveva un senso e l'alienazione era riassorbita. Nel moderno, invece, non esiste una collocazione fissa per ogni vita, per cui l'eccessivo dinamismo e l'incapacità di tracciare un ordine sociale stabile incrementano l'alienazione, portandola a livelli estremi. L'alienazione della vita c'è sempre stata, ma solo con il capitalismo essa può emergere ed essere, per la prima volta, oggetto di riflessione. Per la prima volta, infatti, la vita biologica viene messa a nudo di fronte alla vita sociale, senza che vi sia più la possibilità (sociale) di ristabilire una solidarietà fra il Sé psichico e quello biologico, fra il corpo e la mente.

Molti passi significativi di Marx ci consentono di leggere in questa chiave la teoria dell'alienazione, che potremmo allora definire un processo in cui le energie vitali non vengono più impiegate per la soddisfazione dei bisogni specifici, non hanno più come finalità la conservazione e la riproduzione della vita in un quadro simbolico comunitario, ma il lavoro e la vita stessa divengono un mezzo per il processo di valorizzazione del capitale. Nel capitalismo la vita è fatta oggetto di commercio. Tutto il pianeta, per Marx, va proletarizzandosi, cioè tutte le singole vite finiranno per convergere prima o poi con la conduzione dell'operaio, il simbolo dell'alienazione umana, non propriamente un uomo quanto piuttosto la personificazione della merce. Se pensiamo che, allo stato attuale, nel mondo occidentale sono sempre più numerosi gli episodi di rapporti sociali modellati dal mercato, abbiamo buone ragioni per affermare che Marx sia stato un buon profeta.

Società evanescente e globalizzazione politica

Allo scopo di evitare confusione, occorre distinguere la portata dei termini globalismo, globalizzazione e globalità. Lo faremo seguendo le preziose indicazioni di Ulrich Beck. Il globalismo è il punto di vista prettamente neoliberista, secondo cui «il mercato mondiale

rimuove o sostituisce l'azione politica»³⁵⁸. In pratica, il globalismo ritiene che esista una sola dimensione della globalizzazione: quella economica. Per globalità s'intende, invece, la società mondiale, ossia l'emergere di una serie di rapporti sociali non integrati nella politica dello stato nazionale. Infine, con il termine globalizzazione si designa «il processo in seguito al quale gli stati-nazionali e la loro sovranità vengono condizionati e connessi trasversalmente da attori transnazionali, dalle loro chance di potere, da loro orientamenti, identità e reti, che si estrinseca nell'estensione, densità e stabilità, empiricamente rilevabili, delle reti di relazioni reciproche regionali-globali e della loro autodefinizione massmediale, così come degli spazi sociali e dei loro flussi d'immagine a livello culturale, politico, finanziario, militare ed economico»³⁵⁹. Oggi, la globalità si ritiene un fenomeno irresistibile, il che vuol dire che nulla di quel che accade nel pianeta è limitato localmente, ma tutto l'agire si riorganizza intorno all'asse locale-globale. La globalità è una condizione ineludibile dell'agire umano all'inizio del XXI secolo. La società mondiale si delinea come un gigantesco orizzonte mondiale, caratterizzato dalla molteplicità e dalla non-integrazione. La perdita di luogo origina una società mondiale senza stato mondiale e senza governo mondiale, costantemente alla mercé di un capitalismo disorganizzato. Questa definizione conduce il sociologo Manuel Castells³⁶⁰ (2004) a delineare il concetto d'identità. Si tratta di un termine di difficile definizione.

Tentando di operare una ricostruzione analitica attraverso l'analisi della ponderosa letteratura in merito, Giovanni Jervis ritiene che l'identità consista essenzialmente nel riconoscersi e nell'essere riconoscibili³⁶¹. L'identità individuale è indissolubilmente intrecciata con l'identità collettiva, che s'interiorizza subito dopo la nascita e che condiziona fortemente la prima. Avere un'identità collettiva significa sentirsi parte integrante di una famiglia, di un gruppo, di una comunità, per cui tutti abbiamo bisogno di un'identità per saperci riconoscere. Tuttavia, per lo stesso Jervis, l'identità individuale è molto più profonda di quella collettiva. Essa è una localizzazione, è ciò che rende un

³⁵⁸ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, tr. it. di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma 1999, p. 22.

³⁵⁹ Ivi, pp. 24-25.

³⁶⁰ M. Castells, *Il potere dell'identità*, tr. it., Università Bocconi, Milano 2004.

³⁶¹ G. Jervis, *La conquista dell'identità*, Feltrinelli, Milano 1998.

individuo diverso da ogni altro e irriducibilmente unico. Tale localizzazione è resa possibile da un incrocio di coordinate (nome, cognome, data di nascita ecc.) che la marchiano inesorabilmente e ne cristallizzano l'unicità. Basta un frammento di capello per risalire all'identità e stabilire con certezza chi è quella persona, senza ombra di smentite. Ciascuno di noi ha dunque un'identità che tiene ben stretta. Essa è percepibile sia dai pochi intimi con cui condivide la vita privata, sia da un numero più consistente di persone con il quale i rapporti sono più sporadici e superficiali. Per gli altri è facile quindi individuarci. Più difficile farlo per noi stessi. Chi siamo realmente?

Secondo William James³⁶², abbiamo un'identità salda nel momento in cui sappiamo ritrovarci ogni mattina davanti allo specchio, nel momento in cui ci sentiamo sempre unici nonostante la poliedricità delle esperienze che interessano la mente e i relativi cambiamenti. L'identità è autoappartenenza, autodefinizione, autodescrizione. Tuttavia, essa non garantisce certezze, soprattutto sul piano psicologico. Spesso, infatti, l'immagine che abbiamo di noi stessi non coincide con quella che ne hanno gli altri. Molte altre volte faticiamo ad accettarci e siamo irresistibilmente attratti dalla seducente possibilità di cambiare, di diventare diversi.

Castells definisce invece l'identità come «un processo di costruzione di significato fondato su un attributo culturale, o su una serie di attributi culturali in relazione tra loro, che assume un'importanza prioritaria rispetto ad altre fonti di senso»³⁶³. La stessa identità non coincide peraltro con i ruoli (che sono definiti da norme stabilite dalle istituzioni e dalle organizzazioni sociali), essendo fonte di senso per gli attori ed essendo da questa costruita attraverso un processo d'individuazione. Dire che le identità sono fonti di senso equivale a dire che esse organizzano il significato delle azioni (il senso, infatti, è l'identificazione simbolica che l'attore sociale dà allo scopo della sua azione³⁶⁴. Nella società in rete, il senso è organizzato intorno a un'identità primaria, «un'identità, cioè, che fa da riferimento per le altre, in grado di conservarsi in modo autonomo nel tempo e nello

³⁶² W. James, *L'uomo come esperienza*, tr. it. di G. Fonseca, L'Ancora, Napoli 1999.

³⁶³ M. Castells, *Il potere dell'identità*, cit., p. 6.

³⁶⁴ Si tratta di una definizione diversa rispetto a quella di Luhmann, autore che peraltro Castells non cita, per il quale il senso è l'insieme di ciò che è e di ciò che potrebbe essere, l'unione tra il reale e il possibile altrimenti.

spazio³⁶⁵. Tutte le identità sono costruite e i loro tipi fondamentali sono: l'identità legittimante, che si ha quando le istituzioni dominanti la introducono nella società per estendere e razionalizzare il dominio sugli attori sociali; l'identità residenziale, generata da attori che si trovano in posizioni/condizioni svalutate e/o stigmatizzate dalla logica del dominio; l'identità progettuale, che si ha quando gli attori sociali costruiscono una nuova identità che ridefinisce la loro posizione nella società.

Per Castells, il primo tipo d'identità genera una società civile (insieme di organizzazioni, istituzioni e attori sociali strutturati e organizzati), il secondo le comuni o comunità (la cui identità è definita dalla storia, dalla geografia e dalla biologia), il terzo i soggetti, vale a dire, nella definizione di Touraine, non individui veri e propri, ma "il desiderio di essere individui, di dar forma a una storia personale, di conferire un senso all'intero campo dell'esperienza della vita individuale".

Oggi, allora, in una fase che impropriamente definiamo postmoderna, ma che dovremmo meglio chiamare, con Giddens, di radicalizzazione della modernità, «l'identità individuale non è un attributo caratteristico dell'individuo, ma il suo Sé in quanto riflessivamente compreso dalla persona come propria biografia»³⁶⁶.

La società in rete si fonda su un'operazione tra potere ed esperienza, collocati in diversi *frames* di riferimento spazio-temporali. Venendo a mancare la continuità tra logica della produzione del potere e logica dell'associazione e della rappresentanza in dati contesti sociali e culturali, la società civile si restringe e si disarticola, per cui l'unica ricerca di senso possibile può essere quella della ricostruzione delle identità difensive intorno a principi comunitari: «La costruzione dei soggetti, dove e quando essa avviene, non si fonda più sulle società civili (come avveniva nel periodo della modernità), che sono in piena fase di disintegrazione, bensì si caratterizza come prolungamento della resistenza comunitaria»³⁶⁷. Quanto affermato contesta l'idea secondo cui Internet, separando luogo e socialità nella formazione della comunità, abbia spinto le persone a vivere fantasie e

³⁶⁵ Ivi, p. 7.

³⁶⁶ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, tr. it., il Mulino, Bologna 1994, p. 28.

³⁶⁷ M. Castells, *Il potere dell'identità*, cit., p. 12.

desideri esclusivamente on line, rifuggendo il mondo reale³⁶⁸. L'interazione sociale offerta da questo mezzo, infatti, non ha un effetto diretto sulla costruzione di modelli della vita quotidiana, ma tende ad aumentare l'utilizzazione di altre fonti d'informazioni.

Una ricerca degli anni Novanta, del resto, ha evidenziato la correlazione positiva tra intensità dell'uso di Internet e densità delle relazioni sociali³⁶⁹. Oggi, la socialità basata sul luogo esiste ancora e, come abbiamo visto, la comunità si è tutt'altro che dissolta. Si tratta, però, di una comunità diversa, non più residenziale e non più collegata ai modelli d'insediamento della popolazione. Infatti, scrive Castells, «le comunità, almeno nella tradizione della ricerca sociologica, erano basate sulla condivisione di valori e organizzazione sociale. I network sono costruiti attraverso scelte e strategie degli attori sociali. Di conseguenza, la principale trasformazione nelle società complesse si è verificata attraverso la sostituzione delle comunità spaziali con i network come forme prime di socialità»³⁷⁰.

Verso un nuovo paradigma

Qual è dunque l'unica possibilità per rendere concreta una nuova individualizzazione, rifiutando così l'idea di ridurre l'uomo a un essere senza memoria e senza coscienza di sé? La risposta appare ormai scontata: la valorizzazione del proprio sé in quanto vita, cioè *bíos*, cioè sistema autoreferenziale, autonormativo e autopoietico. È un passo difficile e certamente non indolore, se si pensa che la logica della competizione, che fa parte del DNA del capitalismo, non può essere messa da parte tanto facilmente. Alcune recenti esperienze in atto sembrano tuttavia muoversi verso questa direzione, nel tentativo di riconciliare l'uomo con il suo sé originario. Esiste e deve esistere una vita al di là del mercato. Abbiamo già parlato delle strutture protette e della loro volontà di immunizzare

³⁶⁸ È, del resto, quanto afferma lo stesso sociologo spagnolo in M. Castells, *Galassia Internet*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2002, pp. 117-131.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Ivi, p. 126.

la vita dall'influenza esterna. A esse, e non solo a esse, pensa Jeremy Rifkin³⁷¹ allorché individua, nelle organizzazioni di terzo settore, l'unica realtà in grado di costruirsi al di fuori della logica di mercato, una volta appurato che questa non contribuisce affatto alla salute e al benessere di tutte le persone. Lo testimonia la crescente immigrazione che, più che una richiesta di lavoro, è una domanda di accettazione di una realtà inammissibile, quella di essere semplicemente esseri umani, al di là di ogni funzione. Si tratta, detto in altri termini, di vita che, in seguito alla crisi del simbolico, si manifesta nella sua forma più pura e rifugge da ogni dimensione esterna, attraverso l'esodo dai confini in cui era sempre stata relegata. Quel che occorre, allora, è metabolizzare il sociale e assimilarlo alla logica della vita, in modo tale da eliminare tutte le differenze e tutte le eccedenze, rendendo possibile un'alternativa alle forme di relazione regolate dal valore di scambio.

³⁷¹ J. Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza di lavoro globale e l'avvento dell'era del post-mercato*, tr. it., Baldini & Castaldi, Milano 1995.

7. Il male “biopolitico”

L’emergere del sociale

Oggi sembra che il sociale richieda il sacrificio della vita. Il sociale impone agli individui dei cambiamenti adattivi verso la specializzazione, un adattamento verso l’assuefazione o l’abitudine. Secondo la teoria dell’evoluzione classica, il sociale costituirebbe una tendenza selezionata recentemente sullo sfondo di possibili alternative. Ma non dobbiamo dimenticarci, e la storia ce lo insegna, che l’evoluzione presuppone anche l’estinzione delle specie. Evoluzione significa dinamismo, non necessariamente sopravvivenza. Il bíos lasciato a sé non ha l’urgenza né la necessità di riprodursi, è la società consistente – fondata sulla comunità mitopoietica – a determinare la spinta riproduttiva, cercando di mantenere intatta la qualità della vita. Qui, la borghesia favorisce nell’uomo, divenuto ‘valore individuale’ e quindi finalmente capace di scelte pseudoindividuali, la tendenza alla procreazione. Secondo la borghesia, non tutti sono in grado di incarnare i valori pieni della vita; raggiungere una qualità piena della vita è un premio ricevuto per la propria operosità. Poi, la borghesia si sgretola, portando con sé la consistenza della società e consentendo l’emergere del sociale. Il sociale, come la società consistente espressa dalla borghesia, s’interessa al prolungamento della vita individuale, ma il suo obiettivo non è più tanto la riproduzione del singolo individuo. L’obiettivo del sociale è di ottenere frammenti generici (le persone) disponibili a essere trattati come merce di scambio. La persona ideale, per il sociale, è quella clonata, cioè generica, cioè sostituibile, cioè non specifica.

Contemporaneamente, il sociale non ha alcun interesse che si costituisca una società solida perché questa, ad esempio le famiglie consistenti, potrebbe favorire una spinta alla specificità dalla quale il sociale si guarda bene. Il sociale ha dunque due fonti di perturbazione: il simbolico, prodotto dalla specificità individuale e il simbolico prodotto

da un'appartenenza consistente. L'obiettivo del sociale è duplice: «estrarre molti frammenti d'informazione ed ottenere il massimo della sopravvivenza di una specie ove i componenti esprimano il livello biopsichico più generico possibile»³⁷². Il sociale costituisce quindi un terreno poco adatto alla procreazione dato che, a oggi, un figlio non ammette un eccesso di rimandi a ulteriori possibilità. Quando il sociale parla di riproduzione, intende riferirsi a qualche cosa di simile a sé, a qualcosa che, progressivamente, si allontana dalla vita. Il sociale si propone di ottimizzare l'organizzazione riproduttiva, per la quale la riproduzione della vita, intesa come insieme di sequenze bio-chimiche, non ha interesse. Perciò l'evoluzione non è auspicabile di per sé, perché non è detto che essa tenda a riprodurre la vita. Il concetto di evoluzione, acquisito di peso dalla biologia, può essere facilmente manipolato dal sociale, tanto che, oggi, l'evoluzione – orientata a quella che Esposito chiama *immunizzazione* – è favorevole al sociale piuttosto che alla vita.

L'individuo postmoderno non ha più la natura come suo interlocutore, bensì il sociale. Ciò determina l'esigenza di ristrutturare i meccanismi adattivi dell'individuo alla nuova realtà. Se il fine al quale l'uomo vuole tendere è di preservare la vita nella sua massima salute, uno dei mezzi adeguati a questo scopo potrebbe essere il simbolico. È necessario un cambiamento simbolico di tipo catastrofico. Abbiamo detto che il fine ultimo del sociale è giungere a un perfetto adattamento dell'individuo a tutto ciò che è non-vita. Ma fino a che punto l'uomo può cedere alle richieste del sociale? Un tempo si leggeva la schizofrenia come l'esito di un non-adattamento alle richieste poste dalla realtà esterna; oggi questa lettura può essere rovesciata: «ora la schizofrenia sembra essersi trasformata nel riuscire dell'uomo nell'adattamento alla richiesta simbolica esterna»³⁷³.

Lo schizofrenico è prigioniero di un doppio vincolo (Bateson) che gli impedisce di cogliere la reale natura dei messaggi dai quali è raggiunto, tanto da non essere capace di reagire a essi in modo adeguato. Rispetto alle teorie elaborate fino al decennio scorso, il comportamento non-adattivo diventa oggi l'unica scelta non schizofrenica possibile, orientata cioè a difendere l'unitarietà della mente e la ricorsività della vita. La salvezza

³⁷² G. Donini, *Come si ascolta una conchiglia*, cit., p. 116.

³⁷³ Ivi, p. 123.

dell'individuo e della specie sembra essere riposta in una normatività di tipo biologico, che produce un non adattamento nei confronti delle richieste del sociale.

Vita/Non vita

Se vogliamo sostenere la legittima possibilità di una scelta non-adattiva, dobbiamo presupporre l'esistenza di modalità alternative rispetto a quelle proposte dalla selezione naturale e considerare il rapporto tra individuo e contesto in modo non vincolante. Soprattutto questo secondo punto dev'essere approfondito: sistema psichico e sistema organico (cioè l'individuo) non possono essere considerati come ambiente del sistema sociale (come invece il sociale vorrebbe). Nel caso della vita, quindi, l'ambiente non è dato dal sociale con le sue organizzazioni, dato che questi rappresentano la non-vita. Il sociale diventa sempre più strutturato in sé e per sé, autoreferenza pura che vuole ridurre la vita a proprio ambiente. In tale prospettiva, il nuovo paradigma proposto da Piazzini, vita/non-vita, non pone come postulato la differenza tra sistema (vita) e ambiente (sociale), ma considera la vita nella sua autonomia, come un Tutto. La vita, in quanto differenza rispetto alla non-vita, mantiene le proprie caratteristiche a prescindere dai cambiamenti che intervengono nel sociale. La vita esisterebbe anche se il sociale sparisse. Il sociale, infatti, non è necessità, ma contingenza, possibile altrimenti: c'è, ma potrebbe non esserci, o essere diverso. L'individuo può scegliere di rispondere adattivamente alle esigenze del sociale, ma potrebbe anche scegliere di non farlo. Tutto ciò significa che, nel campo di valore della distinzione vita/non-vita, il paradigma sistema/ambiente è depistante. La vita biologica non ha un ambiente perturbante, o perlomeno, potrebbe non averlo. La vita biologica può essere vita senza un ambiente. È il sociale a imporre alla vita la distinzione sistema/ambiente, cercando di mettere da parte la distinzione che invece informa di sé la vita: identità/non-senso. Questo paradigma consente di pensare all'auto-organizzazione della vita biologica come risorsa, staccando la vita stessa dalla sua dipendenza o co-appartenenza a qualcosa di più esteso che trascenda il biologico. La concretezza vita/non-

vita è tale da non poter parlare di sistema, quanto di un tutto totalmente autonomo e autoreferente. Al contrario, l'informazione emergente sponsorizza una dipendenza della vita dal sociale che annulla l'autonomia del biologico. Soltanto quando il simbolico della mente rifiuta l'ingerenza, la colonizzazione del sociale, è possibile far emergere il Tutto-Idea³⁷⁴ quale espressione concretamente svincolata dal sociale. Solo a questo punto è possibile raggiungere il benessere psicofisico.

L'etica possibile

Karl Popper elabora un'interessante ripartizione di ciò che esiste, e dunque delle esperienze relative alla realtà, in tre mondi: il mondo 1 raccoglie gli stati fisici, comprendendo tanto l'inorganico quanto il biologico. Esso contiene in sé quella realtà emergente che ha condotto la materia inorganica all'auto-organizzazione che ha reso possibile la vita; il mondo 2 include invece gli stati di coscienza e rimanda dunque ad una dimensione soggettiva; il mondo 3 concerne invece la conoscenza in tutte le sue espressioni: è il mondo delle teorie. È importante osservare che l'informazione immagazzinata nel mondo 3 non può essere protetta da un uso illecito, dato che ogni teoria può essere facilmente manipolata. Contrariamente, il mondo 1 è depositario di un'informazione assolutamente oggettiva. A questo punto ci si trova di fronte all'esigenza di elaborare un'etica che sia oggettiva e al contempo capace di salvaguardare la libertà individuale. Un'etica di questo tipo, quindi, non può derivare da postulati in qualche modo inferiori rispetto alla logica della vita, e sappiamo che il mondo sociale non ha nessun interesse nei suoi confronti, tanto da essere anche soggetto manipolatore nei confronti delle teorie elaborate nel mondo 3. È senz'altro vero che il mondo 2 è in grado di elaborare una propria etica, ma si tratta di un'etica squisitamente soggettiva, non comunicabile, e incapace di essere trattata a livello oggettivo. L'unica forma di etica possibile, oggettiva e attenta alla vita del singolo, potrà essere elaborata dal mondo 1. Sarà

³⁷⁴ G. Piazza, *La ragazza e il direttore*, Angeli, Milano 1995.

un'etica di specie, capace di favorire la persistenza della vita nelle migliori condizioni psico-fisiche possibili, un'etica della salute. La scelta oggettivamente etica è quella del non-adattamento, che richiede di far coincidere con il centro simbolico la dimensione biologica del mondo 1 popperiano, o del paradigma vita/non-vita proposto da Piazzini.

Vita/non-vita nel ciclo vitale

Il neonato ha un'unica esigenza: la definizione di un utero mentale materno che lo protegga e lo isoli dal mondo esterno, così da evitare un'ulteriore frattura dopo quella della separazione fisica dal corpo della madre. Donald Winnicott ha elaborato il concetto di madre devota allo scopo di spiegare il comportamento di quella madre che è in grado di fornire protezione al bambino, elaborando un contesto rassicurante che, probabilmente, rappresenta l'unico contesto relazionale favorevole al benessere psico-fisico anche nell'età adulta: «un contesto cioè non giudicante o impositivo di regole e progetti ma semplicemente affettivo»³⁷⁵.

Il bambino, infatti, non acquisisce informazioni dall'esterno, ma si crea un mondo esterno a sé, definendo un 'sistema chiuso' che comprende sé e la madre. Il bambino piccolo, una volta soddisfatte le sue esigenze primarie imposte dall'interno (cioè dalla sua dimensione biologica) è sereno e autonomo, è soddisfatto. Il logos in via di formazione è solo parzialmente colonizzato e tale colonizzazione è di derivazione totalmente biologica. Sarà all'ottavo mese che il bambino comincerà a raccogliere gli stimoli provenienti dal mondo esterno, mettendo a punto i presupposti che consentiranno di elaborare le informazioni provenienti dall'altro-da-sé. Sembrerebbe che il bambino, originariamente, percepisca la pericolosità delle relazioni con l'esterno e se ne protegga. Soltanto più tardi il suo equilibrio comincerà a essere messo in crisi dalla società e dal sociale. Il bambino, infatti, inizia a percepire le informazioni provenienti dal mondo esterno, ma le valorizza in modo completamente individuale, fornendo loro una dimensione sacrale inviolabile.

³⁷⁵ G. Donini, *Come si ascolta una conchiglia*, cit., p. 149.

Intorno ai cinque o sei anni il bambino intrometta le regole simboliche del mondo esterno, accettandone l'autorevolezza. In questa fase, egli utilizza il linguaggio non soltanto in relazione a sé, ma in virtù della sua forza socializzante. Analogamente, cominciando a percepire il senso di successo e d'insuccesso, riesce a introiettare l'idea di differenza e a viverla come naturale. È in questa fase che il bambino inizia ad allontanarsi dal centro simbolico della vita (il *bíos*) per avvicinarsi alla complessità e al senso condiviso del mondo esterno. Il bambino percepisce ancora la famiglia come una microsocietà consistente; sarà invece verso i sei anni, con la scolarizzazione, che acquisirà l'esperienza di una società più evanescente e allargata. Ancora oggi «il bambino attraverso la scuola incontra la filosofia borghese. O meglio i suoi residui»³⁷⁶. Nella seconda infanzia, quindi, il sociale si presenta in modo molto più potente rispetto alla famiglia. Il sociale cerca di abbreviare questo passaggio verso l'inconsistenza, per mezzo della sponsorizzazione di forme pedagogiche che allontanano al più presto il bambino dalla famiglia e di forme familiari evanescenti che si rappresentano attraverso quella 'crisi della coppia' che, lungi dall'essere elemento critico, diventa espressione del sociale nella sua espansione.

Il male come malattia

La medicina espressa dal sociale, inteso come virtualizzazione della realtà, ha molti punti in comune con il positivismo, soprattutto poiché considera l'uomo «come insieme di reazioni biochimiche prevedibili, riproducibili e riparabili tramite interventi di farmacologia, chirurgia ed ora anche bio-ingegneria»³⁷⁷. Analogamente, la medicina condivide con il funzionalismo il presupposto secondo cui la comprensione di un fenomeno presuppone l'identificazione di quella funzione svolta all'interno del sistema a cui appartiene, facendo così della salute un mero computo di dati quantitativi. Con queste modalità di funzionamento, la medicina appare come sottosistema di un sociale al quale consegna la propria autonomia, proiettandosi verso una direzione opposta a quella che gli spetterebbe. Ridotta ad ancella

³⁷⁶ Ivi, p. 156.

³⁷⁷ Ivi, p. 183.

dell'apparato sanitario ufficiale, la medicina ha il compito, come le altre organizzazioni, di assorbire l'insicurezza. La medicina sponsorizzata dal sociale dimentica che la patologia ha a che fare con la storia del singolo individuo malato e con l'epoca nella quale la malattia si manifesta. La medicina diviene allora l'espressione di un potente paradigma di controllo, attraverso il quale si dimentica la dimensione biologica della malattia, per fornire a essa un aspetto sociale, quantitativo, prevedibile. Il sociale non impone soltanto una maschera all'individuo, ma ne cambia i connotati, destrutturando la dimensione biologica del singolo attraverso l'innesto di una componente simbolica da lui percepita come estranea, chiara espressione dell'inconciliabilità dello psichico con il biologico. È proprio a causa di quest'inconciliabilità che il sociale deve mettere in atto una serie d'immunosoppressori capaci di bloccare quelle difese simboliche, che l'organismo mette in moto di fronte a un'invasione dall'esterno.

Il sociale e la sua salute

Tale modo di intendere la medicina, ovvero come organizzazione del sociale, trascura che anche la malattia può favorire un certo grado di salute e che, specularmente, l'assenza di malattia non implica necessariamente il raggiungimento del benessere. La sofferenza che s'incontra più spesso, oggi, è causata da un senso d'inappartenenza e dunque dall'incapacità di acquisire significati stabili nell'istituzione del rapporto con il mondo esterno. È ovvio, perché lo abbiamo già detto, che il contesto produttore sofferenza è quello espresso dal sociale allo stato puro, che supera la società consistente, capace invece di fornire dei riferimenti attraverso i quali dar forma a una qualche ipotesi di soggettività. Il grado di sofferenza che prende forma nel sociale, allora, è direttamente proporzionale alla capacità individuale di partecipare in modo adeguato alle reti relazionali definite dal sociale. Per il sociale (che si rifiuta di mettere in discussione la coincidenza tra sofferenza e malattia), però, il malessere è sempre letto come una patologia del singolo. Tuttavia, sempre più spesso si constatano situazioni in cui il malato non è necessariamente sofferente. Molto più spesso si constata che la malattia è in grado di arginare quel

malessere caratterizzante l'individuo postmoderno. Il sociale non accetta di essere considerato quale causa della sofferenza. Al contrario, fa di tutto per propagandare un'immagine di sé quale unico depositario della salute e dei metodi attraverso i quali raggiungerla. Per il sociale non esiste salute al di fuori di sé. Ma, naturalmente, al sociale non interessa il reale benessere dell'individuo. L'unica cosa che gli importa è che questi sia in grado di mantener viva la sua efficienza produttiva e consumistica. Il sociale usa in modo strategicamente convincente quel residuo della filosofia borghese secondo la quale ogni individuo è una vita che deve realizzarsi. L'etica imposta dal sociale richiede di completare ciò che è gravato da un handicap originario: la vita. E di completarla secondo i parametri di produzione e consumo imposti dal sociale. Il sociale non è neppure immorale. Esso è piuttosto amorale, e ciò gli consente di tenere un «atteggiamento pseudo-etico a scopi economici, che viene diffuso anche attraverso la medicina allorché la salute diventa, nella descrizione offerta alle masse, il rifiuto di ogni devianza e specificità, fino a configurarsi come lo stato generico e uniforme che ha sostituito il paradiso su questa terra»³⁷⁸. Il sociale ha il compito di penetrare nelle menti fornendo loro la forma che gli è funzionale: quella di menti economiche. Per far questo dev'essere in grado di uniformare a sé tutte le istanze di produzione simbolica. Per questo, il sociale dà spazio esclusivamente a quelle informazioni a esso funzionali. Il sociale fa dell'efficienza psico-fisica un valore, ma soltanto nella misura in cui tale efficienza è in grado di avvalorare i suoi progetti. In tal senso, tutto ciò che neutralizza la funzionalità, tutto ciò che è improduttivo, incoerente, contemplativo, non relazionale, viene marcato negativamente dal sociale, che gli attribuisce il rango di malattia. Una medicina omologata al capitale finisce per misurare la salute in termini di efficienza, la malattia in termini d'improduttività.

L'individuo che si sottopone agli interventi di medicina preventiva diventa allora più forte rispetto alla patologia. Si ammala meno, ha meno tempi morti, dunque può 'funzionare meglio' rispetto alle richieste del sociale e ai suoi circuiti di mercato. Il malato che non può (o non 'vuole') guarire diventa un peso per il sociale. Il malato si oppone al

³⁷⁸ Ivi, p. 205.

capitale. Nel senso che si oppone all'idea di veder ridotta la sua vita a merce, ad astrazione. Il malato si oppone all'astrattizzazione della vita, rimarcando la natura innanzitutto biologica della sua esistenza. La malattia sposta l'individuo al di fuori del sociale. Lo stato di malattia impone una ristrutturazione del tempo che non ha più bisogno di essere riempito. Il tempo della malattia è ritmato dal *bíos*. Il pensiero che nasce da questa condizione permette di amplificare la presenza del *bíos* anche nella mente, favorendo un «ribaltamento semantico dell'esistenza umana in direzione del paradigma vita/morte»³⁷⁹. Paradossalmente, la malattia diviene non un ostacolo, quanto un'utile alleata nella ricerca del benessere psico-fisico, per raggiungere il quale è necessario non aderire alle richieste del sociale.

La malattia come uscita dal male

Il benessere, allora, non deve essere pensato quale mezzo attraverso il quale giungere alla funzionalità auspicata dal sociale, quanto come fine ultimo al quale tendere. Se accettiamo ciò, allora ci accorgiamo che il benessere è molto più vicino alla malattia di quanto non lo sia la condizione di salute, per come è auspicata dal sociale. La malattia è una lingua che ci parla della nostra condizione biologica. Un ruolo importante per la medicina, seguendo le indicazioni di Donini, potrebbe essere quello di porsi come garante della malattia, riconoscendo all'individuo il diritto di ammalarsi e di protrarre questo stato per tutta l'effettiva durata della patologia. Il medico deve assicurare il malato di poter essere tale fin quando non sia sopraggiunta la guarigione, senza far nulla che modifichi il suo stato allo scopo di favorire una dimensione esterna dalla dimensione biologica, che vuole l'individuo presto recuperato nella sua piena funzionalità. Il medico dev'essere il primo a comprendere e a rispettare la vulnerabilità del paziente, salvaguardandolo da qualsiasi attacco esterno. Una vulnerabilità che ha il compito di aprire l'individuo a nuove possibilità simboliche. La medicina ritrova in questo modo la sua natura ermeneutica. Diventa attività interpretativa svolta in relazione non al singolo segno, ma in relazione

³⁷⁹ Ivi, p. 217.

all'uomo nella sua interezza, nella sua specificità. La medicina ancella del sociale rinuncia invece alla sua vera potenzialità curativa, perché non accetta di fare i conti con la specificità del malato e della malattia. La medicina intesa come organizzazione del sociale ha il solo compito di restituire all'individuo quella funzionalità temporaneamente perduta, e di farlo al più presto. Ogni malato è unico, specifico, come ogni uomo. E la cura, se ne esiste una, dev'essere altrettanto specifica, definibile soltanto una volta che il medico sia stato in grado di ascoltare il suo paziente. Per il sociale, l'unica etica della responsabilità con la quale il medico deve fare i conti è quella che si preoccupa dell'efficienza e della scelta dei mezzi razionali per certi fini. L'etica della responsabilità, invece, deve poter essere accettata solo in relazione al rapporto che il medico istituisce con il suo paziente. È verso il malato che il medico deve mostrarsi responsabile, non verso il sociale. Abbiamo detto che il medico deve difendere la malattia. Una guarigione troppo veloce, infatti, finisce per togliere specificità alla stessa. La certificazione dell'avvenuta guarigione ha la funzione di stigma tanto quanto l'etichettamento di un individuo come deviante. La dimensione biologica, quindi, non è affatto coercitiva. Essa offre piuttosto una garanzia di libertà. Ad esempio, libertà di ammalarsi (e dunque di separarsi dal sociale) e di guarire secondo i tempi appropriati a ciascun individuo.

La malattia può rappresentare un modo attraverso il quale l'individuo salvaguarda la sua non aderenza alle imposizioni del sociale. Ma per poterla pensare così, è necessario che lo stesso medico favorisca quest'interpretazione. Un medico che conosca la ferita aperta dalla separazione dal sociale, dalle sue norme, dalle sue sicurezze. La malattia dev'essere intesa per lo meno come pausa di riflessione, come primo tentativo compiuto in direzione della definizione del legame *bíos-logos*. Si tratta di un cambiamento che la cibernetica definirebbe di primo ordine e che potrebbe sfociare in uno di secondo ordine, nel momento in cui questa riflessione sia in grado di favorire un'apertura del *logos* al *bíos* che possa essere definitiva. In questa fase la malattia può assumere il ruolo di catalizzatore capace di definire un equilibrio nuovo, associato a un reale benessere psico-fisico. Sono i cambiamenti di secondo ordine a fare della malattia uno strumento evolutivo che

autonomizzi il *bíos-logos* dal sociale: uno strumento orientato al raggiungimento di una vera salute.

Il simbolico verso il biopsichico

Conosciamo già la capacità del simbolico di favorire certi modi di sentire e di agire piuttosto che altri. Ogni manifestazione del simbolico costituisce sempre un rimodellamento strutturale del cervello-mente. La fase scatenante un cambiamento simbolico «è caratterizzata dalla reiterazione di percezioni del proprio sé, posto in rapporto con il mondo, non più adatte ad abitare lo schema di pensiero rigido concomitante nella mente»³⁸⁰. Per questo motivo è necessario primariamente mettere in crisi l'interpretazione che si ha di sé, al fine di raggiungere il livello più elevato possibile di benessere. Certo è che l'avvicinarsi di un punto di svolta simbolico, determina un livello di caos nell'individuo, culminante in un'idea d'inadeguatezza simbolica. Si propone così un'esperienza di deriva, messa in atto dallo biopsichico in divenire, che rappresenta un'opportunità nuova rispetto alle pseudosicurezze offerte dal sociale. Nella fase di ristrutturazione simbolica, il *logos* è sofferente per la violenza che lo raggiunge dall'esterno, ma è al contempo arricchito perché è riuscito a mettere le basi per una nuova simbiosi con la vita/non-vita. Ciò che viene percepito come sofferenza rimanda all'impossibilità di individuare un simbolico definito in senso umano, in grado di ospitare la propria specificità. Il malessere incarna una carica eversiva che è in grado di sostenere il cambiamento simbolico. Ecco perché il malessere non va contenuto, arginato, ma va coltivato gelosamente. Oggi i compromessi simbolici operati nel passato non sono più attuabili. Il ricorso al buon senso comune che interessa la contemporaneità non fa altro che rappresentare un microcapitalismo attraverso cui il sociale spaccia se stesso a livello popolare. Il simbolico che dev'essere favorito, invece, deve far perno sull'unica distinzione veramente catastrofica, quella vita/non-vita. Sarà così possibile enucleare un simbolico che

³⁸⁰ Ivi, p. 376.

possa far ricorso al sociale, senza tuttavia ritenere che questo possa costituire una meta, un riferimento di senso. Il mutamento di paradigma non viene guidato dalla logica, dalla razionalità, ma è fatto di piccoli e incerti avvicinamenti progressivi alla vita/non-vita. L'epistemologia autonoma che si va così definendo, dotata di una struttura simbolica propria, dà forma al Tutto-Idea³⁸¹ rappresentato da un *bíos* che, una volta emerso dalla chimica, ha un carattere proprio che non consente di perdere né di acquisire più nulla. Nella relazione con l'altro, allora, non si aggiunge nulla a ciò che l'individuo già è. Le differenze fra le singole vite 'non esistono', perché anche nella relazione è necessario restare nell'ambito della vita, intesa come specificità biologica e dunque distinta unicamente dalla non-vita. Questa nuova forma simbolica, allora, non avrà bisogno della definizione di strategie terapeutiche, perché è già in sé terapeutica. Si tratta di un pensiero che rimane aperto all'altro, senza subirne le pressioni o i condizionamenti, capace dunque di escludere la dimensione simbolica del sociale.

Occorre raggiungere uno stato di salute attraverso la definizione di una modalità relazionale nuova. In questo senso, un suggerimento può provenire dalla teoria dei giochi di John von Neumann, secondo la quale esistono 'giochi a somma zero', nei quali il vantaggio di uno dei partecipanti si traduce in una perdita per l'altro, così da mantenere l'equilibrio del sistema. Questi giochi caratterizzano gran parte delle attività relazionali contemporanee e non. Ma esistono anche giochi a 'somma diversa da zero', nei quali il vantaggio di un partecipante coincide con il vantaggio dell'altro. Se i giochi a somma zero hanno tutti come obiettivo quello di avvantaggiare il capitale, con le sue macchine della generalizzazione, i giochi a somma diversa da zero consentono di pensare a una relazionalità in grado di favorire e garantire il benessere di entrambi i partecipanti. Portare un attacco al capitale, sabotarlo, è possibile soltanto istituendo una nuova modalità relazionale che non individui né vincitori né vinti. Una relazione sana deve poter accettare anche delle pause al suo interno, pause intese non come crisi o come rischio, ma come normale discontinuità orientata al rispetto e all'attenzione delle singole specificità.

³⁸¹ G. Piazzì, *La ragazza e il direttore*, cit.

L'armonia biopsichica che si origina non è mai né voluta né casuale: semplicemente è. Non è contingente. Il Bíos rappresenta già, in sé, il Tutto-Idea (anche nella mente).

Per poter giungere alla salute, quindi, bisogna andare oltre il sociale. Bisogna che la specificità (biologica, non relazionale) entri nel pensiero e lo accorpi. È vero, e lo abbiamo sostenuto sin dall'inizio, che il nostro sé originario è dato dal bíos, ma è altrettanto vero che, oggi, l'unico strumento efficace per tornare alla distinzione vita/non-vita sia proprio la mente, attraverso il logos. Quindi, il logos è in grado, innanzitutto, di favorire un distacco del sé rispetto a qualche cosa di esterno (il sociale). Poi, una volta divenuto consapevole della genesi del malessere, il logos cerca di istituire un contatto tra bíos e sociale attraverso l'esterno e, soprattutto, si pone nella condizione di effettuare una scelta tra le due dimensioni. Certo, il sociale ha un simbolico molto seduttivo ma, sul versante della vita, il bíos ha un'enorme potenzialità dato che, in sé, è già tutto. Il Bíos è autoreferente. È tautologico. Spiega se stesso in quanto sacro e inviolabile. Il Bíos è il Bíos. È la vita/non-vita che, in quanto specificità, ci rende equanimi³⁸².

La nascita del biopsichico sarà allora possibile non appena il logos avrà supervisionato l'apprendimento verso il valore espresso da vita/non-vita. A questa nascita corrisponde un elevato grado di salute, di benessere. Questo orientamento all'apprendimento del valore della distinzione vita/non-vita sembra essere l'unico modo attraverso il quale dare all'evoluzione una direzione effettivamente favorevole al benessere dell'uomo e alla sopravvivenza della specie. Un orientamento che rifiuta qualsiasi forma di compromesso con ciò che gli è esterno. Una scelta di non-adattamento al sociale. In tale prospettiva, la malattia indicherebbe un errato indirizzo dell'attenzione del logos ma, al contempo, potrebbe essere in grado di riorientare il logos verso la normatività biologica. Quando il logos sceglie per il bíos, allora la vita stessa non è più duale, per il semplice fatto che la vita è tutta nel suo essere lì, contrapposta alla non-vita. E dall'emergenza della vita in quanto tale prende forma il Sacro, una sacralità di specie ancorata alla vita. La vita ha il suo simbolico. Attraverso il simbolico biologico, la vita deve apprendere ad apprendere

³⁸² G. Donini, *Come si ascolta una conchiglia*, cit., p. 409.

secondo la lente vita/non-vita. Il Sacro, che per sua natura trascende i confini della singola vita, è compreso all'interno di quella specificità che è la vita. La dissoluzione del sistema simbolico del sociale consente l'organizzazione di nuovi stili comunitari, di una struttura societaria fondata su basi completamente nuove. Si aprono le porte a quella che Paolo Stauder ha definito la società devota, il cui collante è «la reciproca affettuosa garanzia delle singole specificità»³⁸³ : tanti sé biopsichici che, avendo riconquistato il loro benessere, operano al fine di garantire la specificità di ogni altro essere biopsichico e dunque la loro salute. Solo in questa prospettiva si può parlare di 'salute pubblica', perché il progetto finisce per coincidere con quello della salute individuale. Si rende così possibile una società devota nei confronti degli individui che la compongono e deviante rispetto alle costrizioni del sociale, che vengono definitivamente messe alle porte. Anche la medicina deve garantire il concetto allargato di salute, essendo perciò, solo in questo modo, anche garante della vita umana. È solo in tale prospettiva che il medico incontra l'uomo. Ed è solo in una prospettiva affettiva che si può giungere alla salute.

Il male e la vita – Aletheia

Il moderno è rappresentato dal divenire concreto dell'astratto. E questa è la reale dimensione del Capitale. Tuttavia, c'è anche un'altra forma di divenire concreto dell'astratto che con il Capitale, con il Sociale, con il Denaro, non ha nulla a che vedere: la vita. Rispetto a quella forma di astrazione imposta in modo violento dal Capitale, Piazzì³⁸⁴ suggerisce che solo quella rappresentata dalla singola vita si può pensare come espressione della verità. La vita è negazione di qualsiasi tipo di plus-valore. Anch'essa proviene dalla crisi della qualità, dalla crisi della materialità degli uomini. Se 'prima' la natura vivente si mostra nel sapere cromosomico, 'poi' il Sapere viene incarnato nella singola vita e dunque si pone quale massimo dell'astrazione. Verità. Aletheia. La vita in sé

³⁸³ Ivi, p. 422.

³⁸⁴ G. Piazzì, *Il principe di Casador*, cit.

e per sé è il massimo dell'astratto, perché non vuole più essere vissuta passando per le concretezze delle diverse metafore. Cioè: la vita è, in verità, unicamente in funzione di sé. Tutto ciò che non è vita – potere, ricchezza, valore aggiunto, D-D' – rivela la sua falsità. La singola vita rappresenta l'Etica che, per la prima volta, si afferma nella condizione umana. Senza trascendenze: né Comunità, né Sociale. Il Capitale ha una sua ideologia: quella della vita intesa come continuità bio-chimico-fisica, per questo crede e vuol far credere che nel bíos dell'individuo sia rintracciabile un programma, cioè un insieme di proprietà specifiche accumulate nel corso del divenire della specie. Il Capitale vuole che la materia vivente, anziché farsi singola vita, torni a essere natura vivente allo stato grezzo³⁸⁵. L'unica possibilità che gli si dà è di essere intesa in termini di digitalizzazione dell'esistenza. La singola vita è piuttosto l'unica vera distinzione: vita/natura non vivente. Solo così la singola vita potrà rappresentarsi come 'realtà virtuosa', come sostanza, come luogo di raccolta di tutta la storia della terra. La singola vita è Aletheia. Una verità la cui forza non è accettabile dal Capitale.

La trascendenza della vita è dunque tutta nella sua materialità. L'astrazione della materia diviene l'unica vera possibilità di essere dell'astratto. Quindi: c'è una distinzione assoluta ed è quella che riguarda la materia (vita) da una parte e la non materia (non vita, biochimica, Capitale, Sociale, plusvalore) dall'altra. L'essere della singola vita sta nel fatto di essere un essere che è sia Materia sia Idea³⁸⁶. La materialità della vita sta proprio nel fatto che nelle cose è presente la loro Idea, cioè la loro memoria storica. Vita/non vita, nonostante la sua umiltà, rappresenta la distinzione più potente. L'unica vera. Lo scopo di ogni singola vita è quello di riprodursi come Tutto, come Idea. La dimensione astratta che così gli è pertinente si riverbera anche sul concreto. Infatti, quando la singola vita riesce a essere quello che essa è originariamente, anche le componenti empiriche da lei trascese rispondono bene³⁸⁷. Se la vita è Sapere (o Idea), allora anche i dati biochimici rispondono correttamente; allora la vita dipende solo da se stessa e non da metafore imposte dall'esterno. Tutto ciò avviene solo per rispondere alle esigenze interne di ogni singola

³⁸⁵ Ivi, p. 409.

³⁸⁶ Ivi, p. 418.

³⁸⁷ Ivi, p. 428.

vita. Da questo punto di vista, ogni singola vita è cieca. Per questo non può essere all'altezza di qualsiasi forma di relazionalità, non può mai mettersi nei panni dell'altro. La singola vita si propone certo di migliorarsi, di correggere i propri difetti, ma non per essere adatta agli altri, a ciò che le è esterno, quanto per essere all'altezza del suo Sapere, del suo essere Idea. La salute – come abbiamo visto sopra – presuppone che l'esterno cessi di imporre i suoi valori alla singola vita.

La logica del Capitale, del Sociale, vuole che si corra sempre il rischio di cadere nell'abisso del vuoto, del nulla. Per questo l'uomo avrebbe bisogno di assumere come riferimento il mondo esterno, di divenire valore di scambio. La singola vita, invece, la verità di ogni singola vita, presuppone che il vuoto esistente all'interno dell'individuo non possa mai essere riempito da fuori. Rischio, opportunità, contingenza, sono strumenti che il Sociale impone per riempire un vuoto interno. In questo modo la vita viene allontanata da sé, facendole credere che sia per il suo bene. Di fronte a tale vita che viene violentemente alterata dal Sociale, distolta da sé, c'è l'altra possibilità, ossia quella di riconoscere la verità del semplice uovo fecondato. La materialità di quell'astratto che è l'Idea della vita. Solo in questo secondo caso c'è l'Amore. Un Amore disinteressato che supera – forse definitivamente – anche il problema del Male.

Bibliografia

(riferita alle opere citate e consultate)

- AA. VV., *Lessico di Biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006.
- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Agamben, G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Agamben, G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Alfieri, L., *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica* (con C. M. Bellei e D. S. Scalzo), Giappichelli, Torino 2003.
- Alfieri, L., *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia 2008.
- Alfieri, L., *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria*, in D. Corradini, *Miti e Archetipi*, ETS, Pisa 1991.
- Alfieri, L., *Il Terzo che deve morire*, in L. Alfieri, C.M. Bellei, D.S. Scalzo, *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, Giappichelli, Torino 2003.
- Alici, L., (a cura di) *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004.
- Amendola, A., *Il sovrano e la maschera. Il concetto di persona in Thomas Hobbes*, ESI, Napoli 1998.
- Arendt, H., *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, tr. it. di G. Riotta, Einaudi, Torino 2002.
- Arendt, H., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006.
- Arendt, H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2003.
- Arendt, H., *La vita della mente*, tr. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2004.
- Arendt, H., *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, tr. it. di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Arendt, H., *Che cos'è la politica*, tr. it. di U. Ludz, Einaudi, Torino 2006.
- Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Ed. Comunità, Milano 1996.
- Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it., Bompiani, Milano 1994.
- Barrucci, P., *Economia globale e sviluppo locale. Per una dialettica della modernità avanzata*, Felici, Pisa 1998.
- Bataille, G., *Attrazione e repulsione I e II*, in D. Hollier (a cura di) *Il Collegio di sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

- Bataille, G., *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, SE, Milano 1994.
- Bauman, Z., *Il disagio della postmodernità*, tr. it. di V. Verdiani, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Bauman, Z., *Intervista sull'identità*, (a cura di B. Vecchi), tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma – Bari, 2006.
- Bauman, Z., *Voglia di comunità*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma – Bari 2001.
- Bauman, Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma – Bari 2001.
- Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, tr. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2000.
- Bazzicalupo, L., *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Bazzicalupo, L., (a cura di) *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano 2008.
- Bazzicalupo, L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010.
- Bazzicalupo, L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Bazzicalupo, L., *La biopolitica di Canetti: la Massa è un soggetto politico?*, in *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo* (a cura di L. Alfieri e A. De Simone), Morlacchi, Perugia 2011.
- Bazzicalupo, L., *Politica, identità, potere. Il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2004.
- Beck, U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, tr. it. di W. Privitera, Carocci, Roma 2000.
- Beck, U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, tr. it. di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma 1999.
- Bellei, C. M., *Violenza e ordine nella genesi del politico. Una critica a René Girard*, Goliardiche, Trieste 1999.
- Benjamin, W., *Angelus Novus*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962.
- Benjamin, W., *Per la critica della violenza*, Edizioni Alegre, Roma 2010.
- Benveniste, E., *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*, in *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di F. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 1985.
- Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento*, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977.
- Boella, L., *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Unicopli, Milano 1988.
- Bonvecchio, C., *Imago imperii imago mundi*, CEDAM, Padova 1997.
- Bonvecchio, C., *Immagini del politico*, CEDAM, Padova, 1996.
- Bonvecchio, C., *Nomos, Mythos, Logos* in G. M. Chiodi (a cura di) *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino 1992.
- Cacciari, M., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- Cacciari, M., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.

- Calabrò, D., *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in J. L. Nancy*, Mimesis, Milano 2006.
- Canetti, E., *Massa e potere*, tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- Canetti, E., *Opere 1932-1973*, Bompiani, Milano 1990.
- Canetti, E., *Opere 1973-1987*, Bompiani, Milano 1993.
- Carotenuto, A., *La chiamata del daimon. Gli orizzonti della verità e dell'amore in Kafka*, Bompiani, Milano 1999.
- Caselli, M., *Globalizzazione e sviluppo. Quali opportunità per il sud del mondo?* Pensiero e Vita, Milano 2002.
- Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1996.
- Castells, M., *La città delle reti*, tr. it. di C. Rizzo, Marsilio, Venezia 2004.
- Castells, M., *La nascita della società in rete*, tr. it. di L. Turchet, Università Bocconi, Milano 2008.
- Castells, M., *Volgere di millennio*, tr. it. di G. Pannofino, Università Bocconi, Milano 2008.
- Castells, M., *Il potere delle identità*, tr. it. di G. Pannofino, Egea, Milano 2003.
- Castells, M., *Galassia Internet*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2002.
- Catania, A., *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Chavée, H.-J., *Les langues et les races*, Paris 1962.
- Chiodi, G.M. - Gatti, R., (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Angeli, Milano 2009.
- Chiodi, G.M., *Pantopie del Terzo*, in G. M. Chiodi (a cura di), *Simbolica politica del Terzo*, Giappichelli, Torino 1996.
- Chomsky, N. - Foucault, M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, DeriveApprodi, Roma 2005.
- Comte, A., *Corso di filosofia positiva*, curato da F. Ferrarotti, Utet, Torino 1979.
- Courtet de l'Isle, V., *La science politique fondée sur la science de l'homme ou Etude des races humaines*, Paris 1937.
- Crespi, F., *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Cutro, A., (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005.
- D'Alessandro, D., *Morfologie del contemporaneo. Identità e globalizzazione*, Morlacchi, Perugia 2009.
- D'Alessandro, D., *Musica e potere. Il direttore d'orchestra da Canetti a Furtwängler*, Goliardiche, Trieste 2005.
- D'Alessandro, D., *Ragione comunicativa, intersoggettività e società postdeontica. Transiti habermasiani di filosofia morale e politica*, in A. De Simone e L. Alfieri (a cura di), *Per Habermas. Seminario (2009). Interventi su "Intersoggettività e norma"*, Morlacchi, Perugia 2009.

- D'Alessandro, D., *Tra Simmel e Bauman. Le ambivalenti metamorfosi del moderno*, Morlacchi, Perugia 2011.
- d'Anna, V., *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna 1996.
- Dal Lago, A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in un società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- De Conciliis, E., *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, Mimesis, Milano 2008.
- de Giovanni, B., *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2004.
- De Gobineau, A., *Untersuchung über verschiedene Äusserungen des sporadischen Lebens*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1968.
- De Meo, N., recensione a Niklas Luhmann, *l'autopoiesi nei sistemi sociali*, in R. Genovese – C. Benedetti – P. Garbolino, *Modi attribuzione. Filosofia e teoria dei sistemi*, Liguori, Napoli 1989.
- De Simone, A., *Diritto, giustizia e logiche del dominio* (a cura di), Morlacchi 2007.
- De Simone, A., *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia*, Morlacchi, Perugia 2010.
- De Simone, A., *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, QuattroVenti, Urbino 2002.
- De Simone, A., *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Liguori, Napoli 2008.
- De Simone, A., *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007.
- De Simone, A., *L'inquieto vincolo dell'umano. Simmel e oltre*, Liguori, Napoli 2010.
- De Simone, A., *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento* (et. al.), Morlacchi, Perugia 2005.
- De Simone, A., *Oltre il disincanto. Etica, diritto e comunicazione tra Simmel, Weber e Habermas*, Pensa Multimedia, Lecce 2006.
- De Simone, A., *Paradigmi e fatti normativi* (a cura di), Morlacchi 2008.
- De Simone, A., *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Quattroventi, Urbino 1999.
- De Simone, A., *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, Morlacchi 2006.
- Deleuze, G. - Guattari, F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003.
- Deleuze, G. - Guattari, F., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002.
- Deleuze, G., *Immanenza: una vita...* (1995), in *Aut-Aut*, n. 271-272, 1996.
- Donini, G., *Come si ascolta una conchiglia*, QuattroVenti, Urbino 2002.
- Douglas, M., *Come pensano le istituzioni*, tr. it. di P.P. Giglioli e C. Caprioli, il Mulino, Bologna 1990.

- Douglas, M., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, tr. it. di A. Vatta, il Mulino, Bologna 2003.
- Duden, B., *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Ehrenberg, A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.
- Escobar, R., *Il campanile di Marcellinara. Ipotesi sull'obbedienza*, in D. Corradini Broussard (a cura di), *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, ETS, Pisa 1992.
- Escobar, R., *Il silenzio dei persecutori ovvero il coraggio di Sharazàd*, il Mulino, Bologna 2001.
- Escobar, R., *La libertà negli occhi*, il Mulino, Bologna 2006.
- Escobar, R., *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna 1997.
- Escobar, R., *Paura e Libertà*, Morlacchi, Perugia 2009.
- Escobar, R., *Rivalità e mimesi. Lo straniero interno*, in D. Corradini (a cura di), *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, ETS, Pisa 1996.
- Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999.
- Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- Esposito, R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- Esposito, R., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.
- Esposito, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Ferrarese, M.R., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma – Bari 2006.
- Ferrarese, M.R., *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna 2000.
- Feuerbach, L., *Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Foucault, M., *Storia della sessualità. Vol. 2: L'uso dei piaceri*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2002.
- Foucault, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault, M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.
- Foucault, M., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault, M., *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2001.
- Foucault, M., *Storia della sessualità. Vol. 3: La cura di sé*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1984.
- Foucault, M., *Biopolitica e territorio*, tr. it., Mimesis, Milano 1996.

- Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault, M., *Il giuoco*, in *Millepiani*, 2, Mimesis, Milano 1994.
- Foucault, M., *Il soggetto e il potere*, in H. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel*
- Foucault, M., *Analitica della verità e storia del presente*, Ponte delle Grazie, Firenze 1989.
- Foucault, M., *L'archeologia del sapere*, tr. it., Bur Rizzoli, Milano 1999.
- Foucault, M., *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Bur Rizzoli, Milano 1998.
- Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1978-1979*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- Foucault, M., *Vita degli uomini infami*, in *Archivio Foucault*, 2, 1971-1977, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997.
- Foucault, M., *Volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1999.
- Gallino, L., *Dizionario di Sociologia*, Utet, Torino 2006.
- Gallino, L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma – Bari 2002.
- Gallino, L., *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma – Bari 2007.
- Gallino, L., *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.
- Gasparotti, R., *I miti della globalizzazione. Guerre preventive e logica delle immunità*, Dedalo, Bari 2003.
- Giddens, A., *Identità e società moderna*, tr. it. di M. Aliberti e A. Fattori, Ipermedium Libri, Caserta 2001.
- Giddens, A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, tr. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2000.
- Giddens, A., *L'Europa nell'età globale*, tr. It. di F. Galimberti, Laterza, Roma – Bari 2007.
- Giddens, A., *Le conseguenze della modernità*, tr. it., il Mulino, Bologna 1994.
- Girard, R., *La violenza e il sacro*, tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.
- Gorz, A., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, tr. it. di A. Salsano, BollatiBoringhieri, Milano 2002.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma – Bari 2003.
- Habermas, J., *Il pensiero post-metafisico*, tr. it. di M. Calloni, Laterza, Roma – Bari 2006.
- Habermas, J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998.
- Habermas, J., *L'Occidente diviso*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma – Bari 2005.
- Habermas, J., *La condizione intersoggettiva*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma – Bari 2007.
- Habermas, J., *Morale, diritto, politica*, tr. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2007.

- Habermas, J., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (con C. Taylor), tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002.
- Habermas, J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008.
- Habermas, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.
- Harwood, R., *La torre d'avorio*, a cura di M. D'Amico, Einaudi, Torino 2002.
- Heidegger, M., *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.
- Hickman, C. - Silva, M., *L'organizzazione eccellente. Come creare il successo organizzativo attraverso la gestione di strategia cultura e leadership*, tr. it., Sperling & Kupfer, Milano 1986.
- Hobbes, T., *De homine*, in *Opera Philosophica*, vol. II, tr. it. di A. Negri, in *Elementi di filosofia*, Utet, Torino 1972.
- Hobbes, T., *Leviatano*, La Nuova Italia, tr. it. di G. Micheli, Firenze 1976.
- Huppert, G., *Storia sociale dell'Europa moderna*, tr. it., il Mulino, Bologna 2001.
- Ishaghpour, Y., *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, tr. it. di S. Pieri, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- James, W., *L'uomo come esperienza. Identità, istinti, emozioni*, tr. it. di G. Fonseca, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 1999.
- Jankélévitch, V., *La morte*, a cura di E. Lisciani Petrini, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2009.
- Jankélévitch, V., *Traité des vertus, II. Les vertus et l'amour*, Paris 1970.
- Jung, C.G., *Wotan*, in *Opere*, vol. 10, tomo primo, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Kafka, F., *Davanti alla Legge*, cur. B. Maj, Clueb, Milano 2008.
- Kapani, L., *S. Weil, lectrice des Upanisad Védiques et de la Baghavad Gītā: l'action sans désir et le désir sans objet*, in *Cahiers S. Weil*, 1982.
- La Torre, D., *La coppia e il terzo*, in G. M. Chiodi (a cura di), *Simbolica politica del Terzo*, Giappichelli, Torino 1996.
- Lasch, C., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2004.
- Lasch, C., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.
- Lebrecht, N., *Il mito del maestro*, tr. it. di G. Pollini, Longanesi, Milano 1992.
- Lévinas, E., *Alterità e trascendenza*, tr. it. di S. Ragazzoni, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.
- Lévinas, E., *Dall'altro all'io*, tr. it. di J. Ponzio, Meltemi, Roma 2002.
- Lévinas, E., *La traccia dell'altro*, a cura di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979.
- Lévinas, E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1971.

- Lisciani Petrini, E., *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998.
- Lyotard, J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2002.
- Maritain, J., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, tr. it. di G. Usellini, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- Marramao, G., *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.
- Marx, K. - Engels, F., *Tesi su Feuerbach*, in: *Opere complete*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1972.
- Marx, K., *L'ideologia tedesca*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1969.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1973.
- Mead, G.H., *Mente, Sé e società*, tr. it., Giunti, Firenze 1966.
- Moroncini, B., *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli 2002.
- Moscovici, S., *La fabbrica degli dèi. Saggio sulle passioni individuali e collettive*, tr. it. di P. Lalli Cavina, Bologna 1991.
- Nancy, J.L., *Corpus*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.
- Nancy, J-L., *La comunità inoperosa*, cur. da A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- Nancy, J-L., *L'esperienza della libertà*, tr.it., Einaudi, Torino 2000.
- Nancy, J-L., *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2006.
- Negri, A., *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Negri, A. – Cocco, G., *GlobAl. Biopotere e lotte in America Latina*, Manifestolibri, Roma 2006.
- Negri, A. - Hardt, M., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.
- Negri, A. - Hardt, M., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, a cura di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010.
- Negri, A. - Hardt, M., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, a cura di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004.
- Nietzsche, F., *Frammenti postum 1887-1888*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. III, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971.
- Pétrement, S., *La vie de Simone Weil*, Paris 1973.
- Piazzzi, G., *Il Principe di Casador*, QuattroVenti, Urbino 1999.
- Piazzzi, G., *La ragazza e il direttore*, Angeli, Milano 1995.
- Ponzio, A., *Elogio dell'infunzionale*, Castelvevchi, Roma 1997.
- Rahola, F., *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona 2003.
- Remotti, F., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010.

- Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris 1855.
- Ricoeur, P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Ricoeur, P., *Il pensiero dell'altro* (con E. Lévinas e G. Marcel), tr. it. di M. Pastrello, Edizioni Lavoro, Roma 2008.
- Ricoeur, P., *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Ricoeur, P., *Il pensiero dell'altro* (con E. Lévinas e G. Marcel), tr. it. di M. Pastrello, Edizioni Lavoro, Roma 2008.
- Rifkin, J., *La fine del lavoro. Il declino della forza di lavoro globale e l'avvento dell'era del post-mercato*, tr. it., Baldini & Castaldi, Milano 1995.
- Robertson, R., *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, tr. it. di A. De Leonibus, Asterios, Trento 1999.
- Rodotà, S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Rosenau, J.N., *Study of World Politics: Vol. II: Globalization and Governance*, Routledge, 2006
- Rutigliano, E., *Il linguaggio delle masse. Sulla sociologia di Elias Canetti*, Dedalo, Bari 2007.
- Sassen, S., *Una sociologia della globalizzazione*, tr. it. di P. Arlorio, Einaudi, Torino 2008.
- Scalzo, D.S., *Vita ufficiale e male amministrato. Hannah Arendt a Gerusalemme*, in AA.VV. *Sul male a partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003.
- Schmitt, C., *Teologia politica*, in G. Miglio, – P. Schiera., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.
- Semelin, J., *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi*, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2007.
- Sen, A., *Etica ed economia*, tr. it. di S. Maddaloni, Laterza, Roma – Bari 2006.
- Sen, A., *Globalizzazione e libertà*, tr. it. di G. Bono, Mondadori, Milano 2002.
- Sen, A., *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma – Bari 2006.
- Sennett, R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. di M. Tavosanis, Feltrinelli, Milano 1999.
- Sennett, R., *La cultura del nuovo capitalismo*, tr. it. di C. Sandrelli, il Mulino, Bologna 2006.
- Simmel, G., *Filosofia del denaro*, tr. it. a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984.
- Simmel, G., *Il denaro nella cultura moderna*, a cura di N. Squicciarino, tr. it. di P. Gheri, Armando, Roma 1998.
- Simmel, G., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, tr. it. di G. Antinolfi, Napoli 1997.
- Simmel, G., *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, tr. it. di G. Gavetta, Abscondita, Milano 2007.
- Simmel, G., *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, Ed. Comunità, Milano 1989.
- Sloterdijk, P., *La domesticazione dell'essere*, tr. it., Bompiani, Milano 2004.
- Sorrentino, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.

- Spinelli, B., *Una parola ha detto Dio, due ne ho udite*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Stiglitz, J.E., *La globalizzazione che funziona*, tr. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2006.
- Stiglitz, J.E., *La globalizzazione e i suoi oppositori*, tr. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2002.
- Touraine, A., *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, tr. it. di T. D'Agostini e M. Fiorini, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Touraine, A., *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto* (con F. Khosrokhavar), tr. it. di C. Rognoni, Il Saggiatore, Milano 2003.
- Touraine, A., *Libertà, uguaglianza, diversità*, tr. it. di R. Salvatori, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Touraine, A., *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto* (con F. Khosrokhavar), tr. it. di C. Rognoni, Il Saggiatore, Milano 2003.
- Touraine, A., *La società post-industriale*, tr. it., il Mulino, Bologna 1970.
- Tucci, A., *Individualità e politica. Le contraddizioni della teoria politica identitaria in epoca tardo moderna*, Esi, Napoli 2002.
- Turner, A., *Just capital. Critica del capitalismo globale*, tr. it. di S. Scotti, Laterza, Roma – Bari, 2002.
- Tursi, A., *Filosofia politica*, in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006.
- Urbinati, N., *Lo scettro senza il re. Partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma 2009.
- Vacher De Lapouge, G., *L'Aryen : son rôle social*, Paris 1899.
- Venditti, P., *Morale e politica*, QuattroVenti, Urbino 1989.
- Vernant, J.P., *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Paletta, Einaudi, Torino 1981.
- Vinale, A., *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007.
- Virno, P., *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma 2003.
- von Mises, L., *L'azione umana*, selezione antologica a cura di G. Vestuti, in *Il realismo politico di L. von Mises e F. von Hayek*, Giuffrè, Milano 1989.
- Voza, M., *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano 2002.
- Wallerstein, I., *Alla scoperta del sistema-mondo*, tr. it. di S. Bonura, Manifestolibri, Roma 2003.
- Wallerstein, I., *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, tr. it. di M. Di Meaglio, Fazi, Roma 2007.
- Weil, S., *Attesa di Dio*, tr. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972.
- Weil, S., *La persona e il sacro*, in R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica*, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- Zambrano, M., *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, tr. it. di C. Marseguerra, B. Mondadori, Milano 2000.

Zolo, D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma – Bari 2004.

Indice

Premessa	1
1. La biopolitica	3
Controllo dei corpi	3
Che cos'è la biopolitica? Ipotesi ed enigmi	4
Privato e pubblico: la "nuda vita" in Esposito, Agamben e Foucault	5
Biopolitica, biologia ed economia: un rapporto complesso	13
Sapere, potere, biopolitica	24
L'immunizzazione biopolitica: sovranità, proprietà, libertà	27
Biopotere e biopotenza	33
La tanatopolitica, altra faccia della biopolitica	37
Biopolitica ed eugenetica	50
Biopolitica e politicizzazione della vita	54
2. Biopolitica come governo	57
Biopolitica e governamentalità	57
Paradossi della sovranità	59
La sovranità della legge	69
La forma della legge	73
Governo della legge e assicurazione della vita	77
3. La nuda vita	81

Il corpo e il sacro	81
Canetti e la biopolitica	90
Diritto di vita e di morte	91
4. Impero moderno e postmoderno: modelli di sovranità	95
L'impero della modernità	95
L'impero postmoderno: Hardt e Negri	111
Vecchio e nuovo impero	120
Il passaggio dell'impero	126
Sovranità americana e nuovo impero	128
5. Ascesa e declino dell'impero	132
L'ordine imperiale dell'economia globale	132
Il lavoro immateriale	133
Potere delocalizzato e costituzione globale	137
Società dello spettacolo	139
Controllo imperiale come biopotere	140
Resistenze e Controimpero	146
Conseguenze dell'Impero: guerre globali e nuove forme di esclusione	155
6. Evoluzione della comunità: società e persona	157
Il senso sociologico	157
Mitopoiesi e società	158
L'uomo borghese (e il suo denaro)	161
La crisi del simbolico	164
Tracce d'alienazione	166
L'alienazione e il mondo fatto cosa	180
	223

Evanescenza, virtualizzazione, volatilizzazione	184
Società evanescente e globalizzazione politica	189
Verso un nuovo paradigma	193
7. Il male “biopolitico”	195
L’emergere del sociale	195
Vita/Non Vita	197
L’etica possibile	198
Vita/non vita nel ciclo vitale	199
Il male come malattia	200
Il sociale e la sua salute	201
La malattia come uscita dal male	203
Il simbolico verso il biopsichico	205
Il male e la vita – Aletheia	208
Bibliografia	211

Indice

Premessa	1
1. La biopolitica	3
Controllo dei corpi	3
Che cos'è la biopolitica? Ipotesi ed enigmi	4
Privato e pubblico: la "nuda vita" in Esposito, Agamben e Foucault	5
Biopolitica, biologia ed economia: un rapporto complesso	13
Sapere, potere, biopolitica	24
L'immunizzazione biopolitica: sovranità, proprietà, libertà	27
Biopotere e biopotenza	33
La tanatopolitica, altra faccia della biopolitica	37
Biopolitica ed eugenetica	50
Biopolitica e politicizzazione della vita	54
2. Biopolitica come governo	57
Biopolitica e governamentalità	57
Paradossi della sovranità	59
La sovranità della legge	69
La forma della legge	73
Governo della legge e assicurazione della vita	77
3. La nuda vita	81
Il corpo e il sacro	81
Canetti e la biopolitica	90
Diritto di vita e di morte	91

4. Impero moderno e postmoderno: modelli di sovranità	95
L'impero della modernità	95
L'impero postmoderno: Hardt e Negri	111
Vecchio e nuovo impero	120
Il passaggio dell'impero	126
Sovranità americana e nuovo impero	128
5. Ascesa e declino dell'impero	132
L'ordine imperiale dell'economia globale	132
Il lavoro immateriale	133
Potere delocalizzato e costituzione globale	137
Società dello spettacolo	139
Controllo imperiale come biopotere	140
Resistenze e Controimpero	146
Conseguenze dell'Impero: guerre globali e nuove forme di esclusione	155
6. Evoluzione della comunità: società e persona	157
Il senso sociologico	157
Mitopoiesi e società	158
L'uomo borghese (e il suo denaro)	161
La crisi del simbolico	164
Tracce d'alienazione	166
L'alienazione e il mondo fatto cosa	180
Evanescenza, virtualizzazione, volatilizzazione	184
Società evanescente e globalizzazione politica	189
Verso un nuovo paradigma	193

7. Il male “biopolitico”	195
L’emergere del sociale	195
Vita/Non Vita	197
L’etica possibile	198
Vita/non vita nel ciclo vitale	199
Il male come malattia	200
Il sociale e la sua salute	201
La malattia come uscita dal male	203
Il simbolico verso il biopsichico	205
Il male e la vita – Aletheia	208
Bibliografia	211