

TRA SOVRANITÀ E CONFLITTO. NOTE SULLA BIOPOLITICA ITALIANA.

DOI: 10.7413/18281567223

di Antonello Nasone

Università degli Studi di Sassari

Between sovereignty and conflict. Notes on Italian theory of biopolitics.

Abstract

Some of the major theories of Italian biopolitical thought have strongly insisted on criticising the notion of sovereignty, interpreting it in the light of the logic of domination. This definition has unfairly ignored a special declination of sovereignty as animated by a 'figure of justice', thanks to which a community constitutes itself as a political body. The lack of consideration of the community horizon by this 'metaphysics of conflict', opposed to the sovereign order, makes it fragile against the current mechanisms of Biopower.

Keywords: Sovereignty, Conflict, Italian Theory, Political theology, Constituent power

1. *Contra* Schmitt

Nella sua opera più conosciuta, *Homo sacer*, Giorgio Agamben riprende nell'Introduzione al volume, un passo di Michel Foucault che ben figurerebbe in esergo a tutta la produzione della biopolitica

italiana¹: «liberarsi dal privilegio teorico della sovranità»². In realtà, il sollecito foucaultiano è, per Agamben, l'occasione per compiere una correzione di rotta al programma del filosofo francese: reintegrare il modello giuridico-istituzionale all'analitica del potere. Un compito gravoso quest'ultimo che impegna il pensatore italiano in una insidiosa contesa con Carl Schmitt, con riferimento in particolar modo al famoso scritto del 1922, quella *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität* che ha agitato in modo persistente le più significative intelligenze del Novecento e oltre.

L'inquietante ed enigmatica sentenza che fa da *incipit* allo scritto appena citato del giurista tedesco sembra aleggiare minacciosamente sin dalle primissime pagine del testo agambeniano; la reazione che il filosofo italiano oppone al “maestro venerando e terribile” è quella di un'originale interpretazione dell'intero dettato schmittiano e in particolar modo della nozione di (stato di) *eccezione* come luogo designato alla decisione sovrana. Per Agamben, l'eccezione nulla avrebbe a che vedere con l'apertura temporale che invita alla decisione eminente bensì in essa brillerebbe con evidenza sconvolgente la speciale facoltà sovrana di disporre arbitrariamente di un ordinamento a fini

¹ Per “biopolitica italiana” in questo scritto si intendono gli esiti più attuali di quelle correnti della filosofia italiana degli ultimi 60 anni che hanno trovato una cornice che le raggruppa nel termine “Italian Theory” (Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, e D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012). Sugli sviluppi teorici e sul dibattito internazionale intorno alla “Italian Theory” si vedano in particolare *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili e E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015; R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 157-195; *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di A. Montefusco, Quodlibet, Macerata 2019. Una critica all'Italian Theory sui temi del “politico” e della sovranità la si può trovare sia in P. P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018 e in B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015, p. 14 e pp. 67-69.

² G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005, p. 8. La citazione è presa da M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1978, p. 80. È utile riportare il contesto argomentativo di Foucault in cui compare la citazione suddetta: «...se è vero che il discorso giuridico ha potuto servire a rappresentare, seppure in modo probabilmente non esaustivo, un potere essenzialmente centrato sul prelevamento e sulla morte, esso è assolutamente eterogeneo ai nuovi procedimenti di potere che funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e che si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati. Siamo entrati, ormai da alcuni secoli, in un tipo di società in cui il discorso giuridico può sempre meno codificare il potere o servirgli da sistema di rappresentazione. La nostra linea di tendenza ci allontana sempre di più da un regno del diritto [...]. Si resta legati ad una certa immagine del potere-legge, del potere-sovrano, che i teorici del diritto e dell'istituzione monarchica hanno definito. È di quest'immagine che bisogna liberarsi, cioè del privilegio teorico della legge e della sovranità, se si vuol fare un'analisi del potere nel gioco concreto e storico dei suoi modi di funzionamento. Bisogna costruire un'analitica del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto» (*Ibidem*). Una durissima critica all'opera agambeniana la si può trovare in alcune lezioni di un ciclo di seminari che Jacques Derrida tenne prima della sua morte: J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Vol. I (2001-2002)*, trad. it., Jaca Book, Milano 2009, pp. 379-411.

di dominio: «Lo stato di eccezione non è quindi il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione»³.

In questa sorta di dislocazione dell'eccezione da momento inesprimibile in cui una comunità si istituisce sovranamente tramite una decisione epocale ad ambito in cui un potere legittimo con la decisione la sua sovranità indiscreta sul vivente, vi è lo sviluppo originale di una traccia foucaultiana. Se nel filosofo francese la genesi del Potere risiede nella possibilità capitale di discriminare sulla vita e sulla morte degli individui⁴, per Agamben, la conservazione dell'esercizio della *vitae necisque potestas* su una moltitudine necessita di un sistema organizzativo in cui la spaziatura dell'ordinamento deve comprendere la «semplice vita naturale»⁵ - l'inappropriabile comune – attraverso un procedimento di *esclusione e inclusione*. Agamben legge il passo schmittiano «L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione»⁶ come l'indizio per risalire ai fondamenti dell'ideologia giuridica: la strutturazione del corpo sociale che il diritto sancisce apre alla facoltà sovrana di decidere su uno spazio particolare, una zona d'indifferenza che sorge come punto d'incontro tra diritto e natura. Nel luogo in cui convergono diritto e natura, in questa loro «relazione d'eccezione»⁷, secondo Agamben, ha origine la sovranità, in quanto l'organizzazione di una moltitudine in un assetto definito è una sfida alla quale il Potere risponde con il perentorio tentativo di padroneggiare quell'*inappropriabile* che sembra sfuggirgli ma senza il quale non può affermarsi sovranamente: la cattura della vita da parte del diritto. L'esclusione della potenza vitale e la sua reintegrazione nelle maglie dell'architettura giuridica avvengono sempre attraverso il transito di uno spazio contrassegnato dalla precarietà di confini, su cui decide il sovrano. Zona grigia che emerge come soglia (né dentro e né fuori) dell'ordinamento giuridico all'interno della quale vita e diritto si intersecano e verso la quale il sovrano esercita la prerogativa somma. La decisione si

³ Ivi, p. 22.

⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 119.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 4.

⁶ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1972, p. 41.

⁷ «La relazione di eccezione esprime così semplicemente la struttura formale originaria della relazione giuridica», in G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 23.

manifesta come sospensione dell'ordinamento giuridico proprio perché rispetta i canoni che pone la prerogativa stessa: il suo compiersi nell'*indistinto* che orienta l'ordinamento stesso:

La struttura «sovrana» della legge, il suo particolare e originale «vigore» ha la forma di uno stato di eccezione, in cui fatto e diritto sono indistinguibili (e, devono, tuttavia, essere decisi). La vita, che è così ob-ligata, implicata nella sfera del diritto può esserlo, in ultima istanza, solo attraverso la presupposizione della sua esclusione inclusiva, solo in una *exceptio*. Vi è una figura-limite della vita, una soglia in cui essa è, insieme, dentro e fuori l'ordinamento giuridico, e questa soglia è il luogo della sovranità⁸

La sospensione dell'ordinamento è in fondo la legittimazione dell'arbitrio legale che il potere richiede e che il sovrano avoca a sé come imprescindibile sigillo del suo ruolo, in quanto egli «sta fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa»⁹. La sovranità, come superamento del semplice e brutale utilizzo della forza, in nome di una pianificazione comunitaria che si realizza come corpo politico, si pone, dunque, come inevitabile premessa allo sguardo che Agamben rivolge al momento fondativo della città, alla nascita della comunità politica occidentale. Un momento in cui Agamben può evocare una figura liminale come l'*homo sacer*. Nel diritto romano arcaico veniva designato con questo nome colui che non ricadeva in alcun modo nelle articolazioni sia del diritto divino (nell'ordine sacrificale) che di quello umano: «nel caso dell'*homo sacer* una persona è semplicemente posta al di fuori della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina»¹⁰. Né capro espiatorio secondo le prescrizioni rituali descritte da Girard¹¹, né colpevole secondo il codice penale, l'*homo sacer* è l'individuo *insacrificabile* e *uccidibile*. Vittima di questa doppia esclusione, l'esistenza dell'*homo sacer* è racchiusa interamente nella *vita sacra*: la nuda vita, semplicemente esposta, priva di diritti.

⁸ *Ivi*, p. 32.

⁹ *Ivi*. 34.

¹⁰ *Ivi*, p. 91.

¹¹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milano 2011.

Questa zona d'indistinzione in cui splende il fulgore della nuda vita è l'antecedente di quello stato di *eccezione* sulla cui decisione si erge il potere sovrano. Nell'esperienza dell'*homo sacer* Agamben individua «l'elemento politico originario, lo *Urphänomenon* della politica»¹².

Esso non dilegua come fenomeno del passato ma costantemente si ripresenta nella forma di segno indelebile lasciato da quell'evento inaugurale, all'interno del quale le dinamiche allora innescatesi avrebbero la speciale forza di condizionare il sorgere di ogni determinata forma istituzionale. L'Occidente porterebbe dunque il peso di un "peccato originale" mai del tutto cancellato, anzi, destinato costantemente a ripetersi.

La città degli uomini su cui *ab origine* graverebbe questo "peccato originale" - il marchio permanente in grado di orientare gli assetti istituzionali e sociali della comunità politica occidentale -, fin da principio, sarebbe presa da un meccanismo di strutturazione che da una parte costringe e ingloba le esistenze di chi ne fa parte e dall'altra apre alla persecuzione di chi ne è estraneo. Un meccanismo di esclusione/inclusione, in cui il potere è già da sempre contrassegnato come forma di dominio arbitrario che da un lato deve conformare i membri della comunità e dall'altro esporre chi si sottrae ad essa alla minaccia dell'eliminazione fisica. Questo dominio è arbitrario perché i confini giurisdizionali sono labili e la soglia in cui è possibile l'uso della violenza da parte del potere è precaria e manipolabile dal potere stesso.

Il potere come organizzazione della vita, o meglio, il compimento del Potere nella Sovranità che implica la «politicizzazione della nuda vita»¹³ sarebbe «la struttura essenziale»¹⁴ della tradizione metafisica occidentale.

Questo doppio movimento in cui *inclusione* ed *esclusione* si rincorrono, impregna la critica che Roberto Esposito muove¹⁵ al sintagma riportato in auge da Schmitt nell'opera del 1922. La locuzione *teologia politica* apparirebbe in superficie con i lineamenti di una maschera di cera, celando un dispositivo, il quale, una volta dissoltasi la maschera al calore della critica, si rivelerebbe nel volto di una vera e propria "macchina", il cui funzionamento agirebbe secondo un procedimento di *inclusione*

¹² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 121.

¹³ *Ivi*, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, pp. 3-17.

ed *esclusione*. Già nell'unione semantica dei due termini - costitutivamente ambigua in quanto in essa troviamo il concorso di due termini "teologia" e "politica" che la nostra sensibilità contemporanea tende a collocare in ambiti differenti: il primo come il sapere intorno al divino e alle sue manifestazioni, rintracciabile, pur con le debite differenze, in qualsivoglia religione; il secondo come la sfera "laica" nella quale la dimensione della comunità impegna teoria e prassi – sarebbe possibile intravedere una precarietà di equilibrio che tormenterebbe i concetti che la formano, i quali, oltre la seduzione della formula, non possono che essere concorrenti e incompatibili, traduzione di una dualità che faticherebbe a porli in corrispondenza in quanto sommamente conflittuali.

Una locuzione che vivrebbe dunque uno status privilegiato nell'essere l'espressione dell'assoggettamento che essa stessa promuove. Carattere emblematico di una discordanza che agisce sotto le mentite spoglie di un'unione terminologica, la cui sopravvivenza sarebbe assicurata dalla subordinazione di una delle due parti all'altra: «come se l'unità semantica tra il lessico teologico e quello politico non potesse realizzarsi che attraverso il cedimento di uno al predominio dell'altro»¹⁶; la dualità, la manifestazione originaria di due termini antitetici, verrebbe costretta a una marcia forzata verso l'unità e così ripiegata secondo le esigenze della parte prevalente.

La locuzione "teologia politica" assurgerebbe a simbolo di una mistificazione epocale, entro la quale la civiltà dell'Occidente cristiano sarebbe da sempre orientata. Anzi, l'origine stessa dell'Occidente avrebbe a che fare con la prorompente emersione di un atteggiamento frontale verso l'esterno, uno sguardo predatorio che a fatica riuscirebbe a celare una volontà di asservimento nei confronti dell'altro, in cui quest'ultimo, pur nella ineliminabile traccia della condizione servile che lo contraddistingue, agirebbe in una modalità indirizzata a giustificare l'operato signorile. La «procedura di assimilazione escludente»¹⁷ che è propria della macchina teologico-politica (Esposito nel descriverla come dispositivo fa esplicito riferimento al *Ge-stell* heideggeriano¹⁸) non prevederebbe tanto la soppressione dell'altro quanto il suo accoglimento mediante conversione ai

¹⁶ *Ivi*, p. 5.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 4 e 18-24.

codici del dominante: «Essa funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra»¹⁹

Un esempio di come il pensiero occidentale abbia assorbito le disposizioni della macchina teologico-politica sarebbe, secondo Esposito, il procedimento dialettico hegeliano e segnatamente la nozione di universale, come riaffermazione di ciò che si era precedentemente negato, entro il quale la negazione viene confinata nelle vesti di offerente la piena disponibilità, necessaria riserva di carburante della macchina per il pronto utilizzo: «al cuore di questo straordinario congegno metafisico è la connessione tra universalismo ed esclusione – non nel senso debole che qualcosa resta sempre fuori dal quadro ma in quello, più intenso, che ogni universale è il prodotto e, allo stesso tempo, la cattura inclusiva di una parte esclusa. La stessa categoria di Occidente, come è articolata da Hegel, rimanda a una parzialità virtualmente coincidente con l'intero. In essa la parte dominante tende a sovrapporsi al tutto, espellendo o marginalizzando l'altra»²⁰. Unificazione del differente in virtù dell'espulsione del resto inassimilabile.

2. Fruticaverant avenae Praxeanae hic quoque

Secondo Esposito ci sarebbe un punto nevralgico, un fulcro, un legame spesso non avvertito senza il quale la congiunzione tra teologia e politica non sarebbe possibile: il concetto di persona: «l'elemento personale, pur diversamente declinato, è [...] insieme il soggetto e l'orizzonte di senso di ogni possibile rapporto tra teologia e politica»²¹. Nel rapporto instauratosi tra teologia e politica, ciò che rese possibile per queste due opposte polarità un'intesa adeguata, un'accettabile coalizione, venne da una speciale torsione della nozione di persona operata dal cristianesimo. Per Esposito, l'assimilazione di questa nozione originatasi nel campo del diritto romano ha segnato il cristianesimo sin dai suoi esordi. Le gravi preoccupazioni che assillavano i Padri della Chiesa impegnati a sistematizzare le delicate vertenze del paradosso trinitario, spinsero Tertulliano a convertire una figura del *ius* romano che coadiuvasse l'elaborazione di una teologia che avrebbe dovuto rendere ragione dei tre aspetti in cui si configura l'unica sostanza divina, allo scopo di contrastare sia le derive gnostiche di un

¹⁹ Ivi, p. 5.

²⁰ Ivi, p. 31.

²¹ Ivi, p. 7.

raddoppiamento del principio divino in due figure separate che coloro che ostentavano una declassazione del Figlio rispetto al Padre²². Nella nozione di persona il confine che separava *ius* romano e primitiva teologia cristiana fece sorgere un punto d'incontro, soprattutto grazie all'opera di Gaio, impegnatosi a tracciare una figura di individuo che rispondesse all'ordine giuridico al fine di «articolare unità e divisione in una medesima logica, di cui proprio il concetto di persona appare essere l'operatore semantico. La *divisio* di cui parla Gaio è, in questo caso *summa* non perché invalicabile ma perché costituisce il dispositivo che produce l'unità giuridica attraverso l'inclusione formale della parte esclusa di fatto»²³. L'individualità giuridica disegnata dal giurista romano verrebbe rilevata per contrasto, attraverso un processo logico di sottrazione dal negativo e di successiva riqualificazione. Il concetto di persona avrebbe trovato dunque una favorevole ospitalità nel primo cristianesimo poiché in grado di dare risposte ai complessi misteri della Trinità e dell'Incarnazione. Ma proprio in questi delicati interstizi, secondo Esposito, il cristianesimo, con la ricezione della nozione di persona, permise il varo della macchina teologico-politica. L'operazione che aveva consentito al cristianesimo dei primi secoli di avere un'asse su cui poggiare le verità di fede, in procinto di diventare apparato dogmatico per meglio difendersi dalle insidie delle proposte eretiche particolarmente forti nei primi secoli, secondo Esposito, fu decisiva affinché si affermasse in Occidente un meccanismo di inclusione escludente che ne avrebbe caratterizzato storicamente i secoli a venire.

Il testo di Tertulliano, *Adversus Praxeam*, preso in esame da Esposito²⁴, è un testo della maturità dell'apologeta cristiano. Un testo, secondo Agamben, fondamentale perché contiene alcuni passaggi epocali²⁵.

A San Paolo, Agamben, attribuisce l'introduzione di un lessico *economico*, il quale, sulla scorta di quella commistione tra terminologia economica e politica già presente in età ellenistica (in Filone, per esempio, il termine *polis* prende sembianze riferibili all'economia domestica), si servì di tale

²² Cfr. *Ivi*, pp. 91-97.

²³ *Ivi*, p. 98.

²⁴ «È indubbio che il testo in cui il termine “persona” assume per la prima volta una precisa connotazione teologica è il trattato di Tertulliano *Adversus Praxeam*», *Ivi*, p. 91.

²⁵ Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 54-58.

lessico per giustificare il suo incarico di apostolo delle genti e per modellare lo *status* della comunità messianica cristiana in previsione del piano di salvezza, così come compare nelle *Lettere*²⁶. Questo lessico, ampiamente presente negli ambienti colti del tempo, sarebbe in questo caso un prestito culturale, ma l'efficacia del repertorio di carattere "economico" fu tale che divenne un formidabile sostegno per i Padri della Chiesa nelle prime dispute sulla natura della Trinità che li opponevano ai fomentatori di eresie.

In Ippolito ma soprattutto in Tertulliano il lessico economico venne accettato in qualità di supporto tecnico all'argomentazione teologica, la quale, alla continua ricerca di una terminologia in grado di spiegare il paradosso trinitario, allo stesso tempo, si teneva lontana da riferimenti filosofici e politici. La prima prefigurazione della Trinità, secondo Agamben, è dunque di marca "economica" piuttosto che metafisico-teologica²⁷.

Per il filosofo romano l'utilizzo di questo lessico sarà gravoso di conseguenze future, poiché da mero prestito culturale nella predicazione paolina il linguaggio economico fu capace di modulare intorno ai suoi canoni le prime categorie sistematiche della teologia cristiana. Questo contatto tra linguaggio economico e problematica teologica provocò, secondo Agamben, un ribaltamento, un'inversione del sintagma paolino da *economia del mistero* a *mistero dell'economia*: ciò che alimenta il mistero non è tanto il piano di salvezza quanto l'attività che articola la divinità in Trinità e che armonizza questa articolazione in unica sostanza²⁸.

Ci si domanda perché in quel delicato crinale nel quale si giocarono furiose dispute, il linguaggio economico, più di tutti – più di quello politico – riuscì a esprimere una soluzione teologica al complesso problema della Trinità. Secondo Agamben l'*economico* ben si adattava a risolvere un'esigenza epocale che aveva origine nel declino dell'esperienza classica dell'unità divina (l'identità pagana di essere e agire), e che l'Incarnazione aveva aggravato, provocando l'apertura di uno schema

²⁶ «Se l'analisi testuale non permette di attribuire a *oikonomia* un significato immediatamente teologico, un'altra considerazione può però trarsi dall'esame del lessico paolino. Paolo non soltanto parla, nel senso che si è visto, di una *oikonomia* di Dio, ma egli si riferisce a se stesso e ai membri della comunità messianica esclusivamente con termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica [...]. Caratterizzando l'*ekklēsia* in termini domestici piuttosto che politici, Paolo non fa che seguire un processo già in atto; tuttavia egli imprime a questo processo un'accelerazione ulteriore, che investe l'intero registro metaforologico cristiano». *Ivi*, pp. 38-39.

²⁷ *Ivi*, pp. 81-82.

²⁸ *Ivi*, p. 52.

duale in cui la relazione di Dio col mondo, la prassi mondana del divino, la conciliazione nel rispetto dei ruoli tra un ultramondano e ciò che esso aveva generato della medesima sostanza, doveva evitare, allo stesso tempo sia l'asservimento del Figlio al dispotismo del Padre, sia il disconoscimento di quest'ultimo da parte del Figlio. Di fronte alla relazione Padre-Figlio: «l'*oikonomia*, nella sua radice gestionale e amministrativa, offriva uno strumento duttile, che si presentava, insieme, come un *logos*, una razionalità sottratta a ogni vincolo esterno e una prassi non ancorata ad alcuna necessità ontologica o norma precostituita»²⁹.

Il provvedere nei confronti di un mondo creato – la libertà della prassi divina nel mondo nella sua dissociazione dal Padre creatore - apriva a una configurazione di compiti in cui la sovranità era assediata ed espropriata continuamente del proprio potere dalla signoria di colui che era stato posto a governare.

Agamben sembra qui sminuire sia ogni presunta traccia di teocrazia del cristianesimo sia la tesi teologico-politica di marca schmittiana; per una teologia cristiana orientata a costituire un'architettura strutturata sulla natura dell'economico (di cui è facile trovare riferimenti nella scomposizione degli attributi di Dio in Aristotele) le conseguenze politiche furono la necessità di pensare un governo, un apparato burocratico di controllo, una gestione ordinata del creato a cui doveva corrispondere un trono che avrebbe la legittimità dell'operazione.

Questa polarità di Regno e Governo - che rispecchia la dualità Padre-Figlio – sarebbe però sempre nel rischio di precipitare nel separatismo autistico delle due persone se non ci fosse un punto di fusione che rivelerebbe il vero fondamento di quella che Agamben chiama “macchina governamentale”: la nozione di gloria; «la gloria è il luogo in cui la teologia cerca di pensare l'impervia conciliazione tra trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia*, essere e prassi, Dio per sé e Dio per noi»³⁰. L'economia della glorificazione agirebbe alla stregua di un meccanismo circolare in cui i due poli sono perennemente coinvolti, poiché tutto ciò che concerne le forme di espressione positive nei confronti della divinità e delle sue opere non sarebbe che adorazione del Regno e, a sua volta, gradimento del Governo; alla pienezza della definizione della sovranità di Dio a cui aspira la lode, si riversa il senso della sua azione nel Mondo. La volontà di raggiungere la

²⁹ *Ivi*, p. 81.

³⁰ *Ivi*, p. 230.

pienezza di Dio con l'evocazione del suo nome negli inni di lode colmerebbe - per Agamben - quell'anelito di liberazione dalla precarietà che contraddistingue l'umano. Questo perché l'inno non sarebbe il tentativo di richiamare Dio come interfaccia del proprio desiderio - utile a un programma di richieste di retribuzioni o di assoluzioni -, la lode non enuncerebbe nessun contenuto, non *farebbe operazione*, sarebbe diretta immagine dell'inoperosità di Dio, lingua sabbatica, lingua della festa. Nella gloria si aprirebbe un alito edenico in cui spira l'eco dell'inoperosità di Dio³¹.

Per Agamben, dunque, la gloria non è tanto un corollario delle architetture apicali, un accessorio estetico che darebbe lustro ai troni, ma, nella sua essenza inoperosa, *apre* al Potere³². La gloria e i suoi cerimoniali, sono essenziali perché il Potere, per attivarsi e garantirsi, ha necessità di catturare l'essenza inoperosa dell'uomo (ciò che lo costituisce come animale sabbatico, fatto per non lavorare in quanto "a immagine di Dio"), al fine di trattenerla, convertirla e utilizzarla - e quindi depotenziarla - per i propri scopi.

Ciò che fonda l'Occidente come cristianesimo (un cristianesimo che, secondo Agamben, abbandona presto la comunità messianica di Paolo³³) è dunque un dispositivo (traduzione latina di *oikonomia*) - la macchina governamentale - che cattura l'essenza dell'uomo (l'inoperosità), da un lato includendola in un ordine di bisogni e dall'altro trasferendo il suo carattere eversivo in una dimensione utopica, la quale, mentre proietta nel futuro l'agire, riflette le sue inquietudini in un *aldilà* in cui ci si guadagnerebbe la redenzione.

3. Logica sovrana tra potenza e atto

La congiunzione tra "teologia" e "politica" operata da Schmitt è stata capace, fin dal suo apparire, di provocare un vero e proprio campo di reazione teorico, grazie anche all'abilità del giurista tedesco di condensare la rilevanza dei temi affrontati in asserzioni come: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»³⁴; frase di un certo effetto, la quale, superato il particolare effetto seduttivo che emana, mostrava l'impegnativo sforzo di Schmitt nel

³¹ *Ivi*, p. 262-264.

³² *Ivi*, pp. 270-276.

³³ *Ivi*, pp. 271-272.

³⁴ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

portare in superficie ciò che una sedimentazione secolare aveva occultato: la debolezza di quel punto in cui la modernità proclama la sua più intima verità, l'autoaffermazione della sua posizione nella Storia, l'autofondazione della propria *ratio* in virtù dell'emancipazione da un mondo gravato da un'orbita teologica, da un mondo, per dirla con San Paolo, che si era fatto scudo della formula «*scientia inflat, charitas vero aedificat*». Il tema della secolarizzazione, ovvero la legittimità o meno della Modernità di fondarsi in discontinuità rispetto al "regime teologico" del Medioevo³⁵, fu l'annoso tormento che la teologia politica schmittiana consegnò a un tempo che, parafrasando Tristan Tzara³⁶, iniziava a proclamare la sua estraneità al moderno.

Una proclamazione che, secondo Esposito, rischierebbe però di partorire il ridicolo effetto di un cambiamento di stanza all'interno della medesima casa qualora non si esplorassero tutti i dispositivi che attivano il funzionamento della macchina teologico-politica, dal sistema centrale fino ai congegni collegati che rispondono agli impulsi e alle indicazioni del centro: «Che la macchinazione "stregghi", significa non solo che essa produce l'incanto ma che, nello stesso tempo, nasconde il vincolo originario che lo lega, in un nodo metafisico, al disincanto»³⁷. Questo particolare meccanismo che produce il suo polo oppositivo occultandolo dimostrerebbe che la stessa secolarizzazione, e dunque la modernità, altro non è che una particolare scansione dell'impianto teologico-politico, prova ne è, per Esposito, la paternità che la nozione di persona reclamerebbe nei confronti dell'architrave della modernità, il soggetto³⁸. L'uscita dall'orizzonte teologico-politico e, di conseguenza, la disattivazione dei suoi dispositivi entro i quali le contestazioni frontali (secolarizzazione, laicizzazione) sono nient'altro che ancelle al suo servizio³⁹, potrà avvenire obbligatoriamente dopo la decostruzione della

³⁵ Celebre è rimasta la disputa tra Schmitt e l'Hans Blumenberg di *Die Legitimität der Neuzeit* (trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992). Si veda la corrispondenza epistolare tra i due in H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2012.

³⁶ Cfr. T. Tzara, *Manifesti del dadaismo e lampisterie*, trad. it, Einaudi, Torino 1975, p. 100.

³⁷ R. Esposito, *Due*, cit., p. 28.

³⁸ Si veda a proposito il capitolo dal titolo "Il dispositivo della persona", in *Ivi*, pp. 91-148. «Se c'è qualcosa che il dispositivo, romano o cristiano, della persona proietta fino a noi è proprio questo nodo teologico-politico tra soggettività e assoggettamento. [...] È allora che, per la prima volta, si determina la trasformazione del *subiectus* in *subditus* – prima nella forma servile imposta a tutti gli abitanti dell'Impero e poi in quella della sudditanza al sovrano nello Stato assoluto», *Ivi*, p. 114.

³⁹ *Ivi*, pp. 25-30.

nozione di persona⁴⁰. Solo per questa via sarà possibile ritornare alla purezza del “politico” e liberarlo dall’asfissiante ipoteca del “teologico”. Esposito traccia, infatti, i profili di coloro che hanno solcato un percorso eretico rispetto alle dinamiche imposte dal teologico-politico: da Averroè a Nietzsche, passando per Bruno, Spinoza e Schelling, fino ad arrivare ai più recenti Bergson e Nietzsche, il “soggetto di pensiero”, l’incarnazione individuale del pensare, dell’*intelligere* ha subito dei formidabili contraccolpi in grado di offrire una via d’uscita dall’egida tirannica della nozione di persona e del suo lessico⁴¹.

Se il recupero dell’integralità dell’essere vivente dalla sua lacerazione in una parte “personale” (spirito, anima, ragione) e in una parte animale subordinata alla prima, deve condurre, secondo Esposito, a una rilettura del rapporto con quell’origine che custodisce la falda biologica non-storicizzabile (irriducibile alla costrizione del “farsi storia” impostata dalla macchina teologico-politica) che il pensiero razionale ha costantemente cercato di imprigionare⁴², affinché ci si possa riappropriare dell’essenza del politico, per Agamben, proprio l’elemento politico originario si trascina da sempre la cupa ombra dell’*homo sacer*. Mentre per Esposito nell’essenza del politico è possibile ritrovare la coesistenza tra ordine sovrano e conflitto, ovvero il Due (simultaneo all’Uno) che si manifesta come originaria forza polemica ridotta al rango servile dalla macchina teologico-politica come dispositivo della signoria dell’Uno, per Agamben, il politico, fin dalla sua fase aurorale, si declina come metafisica della sovranità che segna il divenire storico della comunità occidentale.

Tra la divergenza poc’anzi accennata e la comune apprensione per la salvaguardia di una *vita* nella sua affermazione *naturalmente divina*, si innesta un nesso fondamentale, tra queste due articolazioni del pensiero biopolitico italiano, che affiora in diverse opere: una certa visione delle nozioni aristoteliche di *potenza* e *atto* che si interseca col problema del potere costituente e del suo rapporto col potere costituito. Tema non secondario poiché è proprio in queste latitudini che si definiscono le vertenze di *eccezione*, *decisione*, *sovranità* all’interno della questione filosofica dell’inizio.

La convertibilità dell’eccezione in esclusione denunciata da Agamben ha infatti le sue radici in una condanna della logica sovrana intesa come emanazione di una ontologia dell’atto che costringerebbe

⁴⁰ *Ivi*, p. 12-13.

⁴¹ Si veda a proposito il capitolo dal titolo “Il posto del pensiero”, in *Ivi*, pp. 157-220.

⁴² R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 11.

la potenza, il potere costituente, a consumarsi totalmente nella manifestazione. Agamben pensa dunque a una potenza refrattaria all'atto, addirittura indifferente alla logica del manifestarsi, della quale auspica il sorgere di un'apposita ontologia⁴³. Siamo nei paraggi di un percorso su cui ha molto insistito Schelling⁴⁴, che teologicamente esprime un Dio *inoperoso* confinato in un *più originario*, indifferente a una Trinità che si disputa il mondo: un Padre *sovrano* e un Figlio *governatore*, quest'ultimo interfaccia operativa del primo, fatto a sua "immagine e somiglianza" ma non di Dio. In una Trinità ridotta a un duopolio dalla quale è scomparsa ogni traccia dello Spirito Santo⁴⁵, Dio, Padre e Figlio hanno una tale possibilità di rendersi autonomi l'uno dall'altro da divergere addirittura nel volere, un Dio pura potenza che non passa all'atto, e una relazione potenza-atto che si manifesta nella dialettica Padre-Figlio.

Descrivendo in questo modo la natura più autentica della potenza, Aristotele ha consegnato in realtà alla filosofia occidentale 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 quello del bando sovrano, che si applica all'eccezione disapplicandosi [...] E sovrano è quell'atto che si realizza semplicemente togliendo la propria potenza di non essere [...] Occorrerebbe, piuttosto, pensare l'esistenza della potenza senza alcuna relazione con l'essere in atto [...] e l'atto non più come compimento e manifestazione della potenza.⁴⁶

⁴³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 51.

⁴⁴ Cfr. C. Meazza, *L'evento esposto come evento d'eccezione*, Inschibboleth, Roma 2012. Si veda il capitolo "Il ritiro e l'inizio", pp. 11-31, in cui Meazza contrappone lo Schelling di *Filosofia della rivelazione*, in cui «si tratta di *preservare* una inizialità non condizionata dall'inizio, preservarla nella potenza di una indifferenza alla determinazione d'essere» (*Ivi*, p. 13), a Hegel, secondo cui: «Deve rivelarsi un contenuto come totalmente sciolto da ogni svelatezza, perché possa costituirsi quell'orizzonte finito in cui la logica si ritrova come un *inizio*» (*Ivi*, p. 24). Sul problema trinitario in Schelling, si veda R. Esposito, *Due*, cit., p. 188.

⁴⁵ R. Esposito, *Due*, cit., pp. 54-55. Emblematica è questa frase: «Nonostante la vittoria finale del modello trinitario su quello binario, quest'ultimo non è mai venuto del tutto meno, intrecciandosi, ma anche collidendo sordamente con esso», *Ibidem*.

⁴⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 54-55.

Come l'atto strappa la potenza alla sua quiete intimandole di privarsi della potenzialità al fine di manifestarsi, il sovrano è colui che ingloba la vita nel diritto escludendo ciò che non può veicolare e convertendolo come eccezione al fine di disporre secondo i suoi interessi. Uno sguardo che assiste al precipitare immediato del potere costituente nell'orbita del potere costituito, che esorcizza ogni atto iniziale in quanto contrassegnato da una pratica di dominio, nel quale diviene impossibile identificare violenza e diritto, non può che contemplare, secondo la ben nota distinzione operata da Benjamin⁴⁷, nell'evento fondatore nient'altro che uno pseudonimo dietro al quale si nasconde una violenza conservatrice che già da subito avvolge l'agire umano nelle maglie di una Legge e quest'ultima come un *corpus* normativo che, a malapena, cela il suo essere violenza legalizzata che sancisce l'arbitrio del potere. Per queste trame, ogni intenzione istitutiva sarebbe un'alterazione della «dolcezza naturale della *zoē*»⁴⁸ che inaugura una volontà di dominio.

A questa lettura che caratterizza una parte rilevante del pensiero biopolitico italiano è inibita una concezione della sovranità come sorgente da un *nuovo inizio*, da un evento atteso dagli esclusi e dagli oppressi, auspicato tramite una promessa o una profezia. Inizio che deve consumarsi interamente nella manifestazione, senza ritenzioni che ne trattengano e ne condizionino il momento della decisione. Se così non fosse, a rischio sarebbe l'avvenire promesso a cui la nuova comunità nascente deve gratitudine e fiducia, in quanto essa stessa sarebbe già da subito preda dei calcoli di una decisione precedentemente orientata. Una potenzialità contenuta e non pienamente espressa farebbe sorgere il sospetto che la libertà della decisione sia vincolata a omissioni, ricatti, debiti contratti, a retaggi pronti per ogni occasione utile che pregiudicano la sincerità dell'atto.

Affinché possa guadagnarsi un ampio spettro di riuscita, la decisione sovrana deve necessariamente garantirsi una situazione propizia. Lo stato d'eccezione verrebbe dunque a configurarsi non come un caos o una qualunque situazione d'emergenza – e men che meno a una situazione liminale dove il diritto sarebbe già operativo –, come giustamente sottolineato da Schmitt⁴⁹, ma come quel momento di massima densità temporale che si annuncia come tempo non ordinario che deborda dal *continuum*

⁴⁷ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id. *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, trad. it., Einaudi, Torino 2008, pp. 467-489.

⁴⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 15.

⁴⁹ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33 e 39.

omogeneo e vuoto in cui prosperano le norme. Il tempo in cui la Legge è un morto dettato che perpetra situazioni di privilegio calpestando i lamenti degli esclusi è il tempo cristallizzato che si trascina stancamente privo di avvenire, regno incontrastato della violenza conservatrice. Il tempo che appare propizio, spesso evocato dalle profezie tramite segni⁵⁰, apre alla possibilità di una rottura radicale con l'esistente: «la decisione si rende libera da ogni vincolo normativo e diventa assoluta in senso proprio»⁵¹. La decisione assoluta ha la vertiginosa leggerezza di una violenza fondatrice che non è rifluita nella violenza conservatrice; nell'avvenuto taglio col passato e nell'assenza di progettualità per il futuro, la decisione assoluta come presente immobile libero da presupposti e riverberi, assume l'immagine del grande meriggio, del sole allo *zenit* privo di ombre che non lascia spazio a indugi e ripensamenti ma che invita ad agire.

Come distinguere allora una decisione sovrana dalla possibilità sempre concreta che essa possa essere un atto arbitrario che aspira al soddisfacimento di una gamma d'interessi privati e che, dunque, scivoli nella prepotenza signorile a discapito degli esclusi che la richiedono? Come può una decisione dirsi sovrana, e dunque fondatrice di un nuovo *comune inappropriabile*, e non essere, allo stesso tempo, riparatrice delle umiliazioni e delle offese secondo le speranze accese dal nuovo popolo che si va a costituire?

[...] giustizia e sovranità sono tra loro strettamente collegate: se non è concepibile una sovranità che non sia giusta, non è pensabile una giustizia che non si esprima in una sovranità. Alla sovranità non ci sono alternative e il che vale anche per la figura che l'impersona: il sovrano⁵²

Se la fondazione di una comunità richiede sempre la convocazione di Dio in qualità di garante del legame comunitario⁵³, una decisione sovrana che distoglie il volto dalla tentazione arbitraria deve

⁵⁰ Sul nesso tra sguardo profetico e adempimento sovrano, si veda G. L. Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁵¹ *Ivi*, p. 39.

⁵² C. Bonvecchio, *Imago Imperii, Imago Mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Cedam, Padova 1997, p. 4.

⁵³ Senza questa convocazione (*ombra* di Dio, un'ombra dunque "zenitale"), scrive Luigi Alfieri, la sovranità non è che mera forza arbitraria e interessata: «Se Dio non è sovrano, non c'è *nessun* sovrano. La sovranità umana non è che l'ombra

sempre essere animata dalla figura della giustizia che ne orienta la prassi costituente. In questi frangenti la voce della filosofia si ritira in un mutismo, sopraffatta da quello che Derrida ha definito come *mistico*: «la giustizia è un'esperienza dell'impossibile. Una volontà, un desiderio, una esigenza di giustizia la cui struttura se non fosse un'esperienza dell'aporia non avrebbe alcuna possibilità di essere ciò che è, un giusto appello della giustizia»⁵⁴. Non al sapere filosofico, impossibilitato ad istruire questa pratica che lo riduce al silenzio, si rivolge questa eversione performativa del *cominciamento* ma al pensiero immaginale e simbolico; nei momenti di massima esposizione performativa la sfera emozionale ed immaginativa, individuale e collettiva, mediante l'immagine (della giustizia), si esteriorizza in maniera tale da determinare l'agire: «i miti di fondazione o costitutivi, che garantiscono le appartenenze collettive si compongono di sostanza simbolica, che è appunto la materia che li rende costitutivi»⁵⁵.

Un diritto sarà sempre la traduzione immanente di una figura della giustizia che dovrà sempre presidiare quella *soglia inappropriabile* dalla tentazione padronale della Legge, così il potere costituente nella sua incommensurabilità rispetto al potere costituito dovrà porsi come baluardo di resistenza dalle ambizioni del potere costituito di fissare e sancire una situazione contingente come giusta e, di conseguenza, bandirla come naturale. Quando ciò avviene, l'*ombra di Dio* è in ritiro dalla sovranità mentre l'*ombra della signoria* allunga il suo velo mistificante.

Per Schmitt il declino della *teo-anarchia* medievale, che si reggeva sulla singolare articolazione del potere in *auctoritas* spirituale e *potestas* temporale, in favore dell'affermazione della forma politica della modernità, lo Stato, coincide con la scomparsa del “diritto di resistenza”⁵⁶. L'intelligenza teologico-politica medievale aveva concepito ciò che noi chiamiamo “sovranità” costantemente aperta al pericolo che la figura della giustizia potesse in qualche modo svanire e il sovrano abbandonarsi alla tentazione demonica del potere. La nefasta conseguenza di questa abdicazione della

della sovranità di Dio. Il vero problema, che continua a essere un problema anche nostro, è che la sovranità di Dio è visibile *solo* in quest'ombra. Che in sé, appunto, non è che un'ombra», in L. Alfieri, *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021, p. 42.

⁵⁴ J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 66. Sul potere costituente si veda O. Chessa, *Sovranità, potere costituente, stato d'eccezione. Tre sfide per la teoria della norma di riconoscimento*, in “Diritto pubblico”, 2012, pp. 1-25.

⁵⁵ G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, Franco Angeli, Milano 2006, p. 42.

⁵⁶ C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, in *Le categorie del politico*, cit., pp. 211-244.

giustizia sarebbe ricaduta sui membri della comunità, considerati dal potere come semplici enti verso cui disporre arbitrariamente. L'apparire del tiranno sulla scena politica, di colui che veniva rappresentato come successore di Erode nelle opere teatrali barocche, attivava quella procedura di “tirannicidio legale” come difesa dagli artigli dell'impostore⁵⁷.

La rilettura della secolarizzazione, così come si è venuta a delineare nelle opere dei maggiori esponenti della biopolitica italiana, sfiora solo occasionalmente questo tema⁵⁸. La condanna *in toto* della sovranità (come mera espressione organizzata del Potere), l'evaporazione della terza persona della Trinità⁵⁹ in favore della relazione Padre-Figlio (in cui quest'ultimo in quanto espressione del desiderio del Padre è mero amministratore dei suoi beni), la teologia politica che da categoria schmittiana di interpretazione del moderno emerge nelle vesti di dispositivo anticipatore della teologia economica - l'apparato dogmatico su cui il capitalismo basa la giustificazione del suo operato -, sono tutti sviluppi di una linea di pensiero che, restando fedeli alle genealogie che sono state tracciate, ruota intorno all'asse paradigmatico «dell'immanentizzazione dell'antagonismo»⁶⁰.

La nozione di *conflitto* assume così il ruolo di categoria in grado di contendere all'istanza costituente, a ciò che apre alla sovranità, lo spazio filosofico-politico. Una sovranità che, in una visione fortemente impregnata di modernità, subisce una traslazione per cui, nell'istanza costituente che la fonda, appare come feroce volontà di dominio verso cui non farsi assimilare. Il Due accamperebbe il diritto, come energia conflittuale, di rivendicare uno statuto originario e non derivato al pari dell'istanza sovrana, alla stessa maniera con la quale l'operaismo trontiano rivendicava l'antecedenza della classe operaia rispetto a quella padronale⁶¹. Una separazione orgogliosa della “parte” rispetto all'intero corpo sociale che nasceva da un certo rifiuto per gli ordinamenti comunitari nelle sue più

⁵⁷ Sul “tirannicidio legale” medievale si vedano le classiche pagine di G. di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale* trad. it., Jaca Book, Milano 1985.

⁵⁸ G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 20-21.

⁵⁹ Un'interpretazione recente del prisma trinitario come *simultaneità* e sulla persona dello Spirito, si veda C. Meazza, *Sull'opera dello Spirito, del Padre e del Figlio*, in Id., *La scena del dato*, Inschibboleth, Roma 2019, pp. 199-243.

⁶⁰ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 25.

⁶¹ *Ivi*, pp. 210-211. Cfr. anche D. Gentili, *Italian Theory*, cit., pp. 49-60. Di Mario Tronti si vedano le due opere principali: *Operai e capitale* (1966) e *Sull'autonomia del politico* (1977).

svariate declinazioni (popolo, nazione), i quali subiscono una sorta di declassamento ontologico, ritenuti, secondo questa interpretazione, il frutto storico delle sintesi teologico-politiche⁶².

Questa mancanza di tensione comunitaria che sembra esigere l'istanza conflittuale la esporrebbe però alla non difficile presa da parte dei sottili tentacoli del *biopotere*. La polverizzazione delle soggettività nella realtà odierna è infatti l'ambito ideale in cui il biopotere agisce da un lato concedendo una quantità di diritti mai vista prima, dall'altro con l'aumento della vigilanza e del controllo sulla miriade di individui-utenti, ormai universalmente connessi⁶³. Che il nome "democrazia" – che in *Homo sacer*, rappresentava l'originaria spinta conflittuale da opporre al paradigma sovrano⁶⁴ –, sia ormai l'ideologia politica del capitalismo attuale, l'incriticabile abito col quale, di questi tempi, si avvolge il biopotere come espressione suprema della "macchina governamentale" della teologia economica, è un esito che Agamben ha raffigurato nell'ultimo respiro esalato dalla sovranità e nell'affermazione del *governo* come nuovo «arcano centrale della politica»⁶⁵. La questione "gestionale" delle moltitudini, la *governance*, diventa il fronte, attraverso cui l'economia politica, può decretare come naturale-provvidenziale il suo dominio. L'immutabilità che pretende per il suo sistema (in cui ogni alternativa e possibile contestazione è sminuita a fenomeno residuale e, dunque, accettabile), necessita dunque del controllo e della manipolazione dell'*inoperosità*, operazione di fondamentale importanza in una società in cui il meccanismo secondo cui l'elevazione sociale (e la creazione di un nuovo *status* di dignità) si conseguiva mediante il lavoro ha smesso di funzionare. Avendo la sua base nella frammentazione del corpo sociale, l'irresistibile macchina del biopotere ha una tale facilità di penetrazione nei processi desideranti degli utenti («non esistono 'giorni feriali', giorni che non siano di festa nel senso tremendo dell'esibizione di tutta la pomposità sacrale, dell'estremo coinvolgimento e impegno dell'adoratore»⁶⁶), da rovesciare successivamente su queste individualità, in cui

⁶² *Ivi*, p. 208.

⁶³ Cfr. P. Bellini, *Filosofia e linguaggi della politica*, Alboversorio, Milano 2019, p. 41.

⁶⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 12-13.

⁶⁵ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 303.

⁶⁶ W. Benjamin, *Il capitalismo come religione*, in *Opere complete, VIII. Frammenti e paralipomena*, Einaudi, Torino 2014, p. 97.

l'apparizione mediatica è un «surrogato dell'esistenza»⁶⁷, la colpa/debito che richiede come accesso al culto⁶⁸.

Le spinte conflittuali prive di un orizzonte comunitario di riferimento sarebbero, alla fine, per il biopotere, un male sopportabile, persino necessario alla sua riproduzione, in quanto orpello utile alla sua legittimazione democratica. Spinte ribellistiche da catalogare come fenomeno innocuo (tollerabile addirittura come presenza accademica) portato avanti da *lunatic fringes*.

In fondo la celebrazione e la invasiva proliferazione dei diritti individuali rispetto a quelli sociali sono pur sempre la traccia di un timore che pervade il potere costituito nei confronti del potere costituente, nel suo volto di inafferrabile sovvertitore: quest'ultimo marca la sua inquietante presenza aggirandosi come uno spettro nei peggiori incubi di quelle figure apicali che sovrintendono le architetture statiche, quale dimostrazione di un potere castale.

⁶⁷ P. Bellini, cit., p. 40

⁶⁸ W. Benjamin, *Il capitalismo*, cit, p. 97.



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



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

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



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