

Note e discussioni

Tristana Dini

*L'ambiguità del sacro nell'epoca della biopolitica**

Una lettura in chiave biopolitica del sacro anziché chiarire la questione sembra moltiplicare i problemi e il senso di indeterminatezza già presenti nel rapporto tra sacralità e vita. S'inscrive un terzo elemento – il politico – che, forse ancora più degli altri due, è divenuto oggi alquanto difficile da definire. Nondimeno, a ben guardare, tale triangolazione (vita, sacro, politica) sembra ineludibile per comprendere il significato attuale dell'espressione «sacralità della vita», trasformatasi in un vero e proprio idolo dalle immediate implicazioni etiche e politiche.

Non è possibile ricostruire qui l'intricato rapporto che i tre ambiti hanno intrattenuto nel corso della storia: ciò che interessa è soprattutto la configurazione attuale delle relazioni che tra essi intercorrono, fornire un'analisi del rapporto tra la dimensione sacrale e la sempre più intensa iscrizione della vita – intesa nel suo significato biologico – nell'ambito politico. Il quadro generale adottato in queste pagine (ricavato da alcuni assunti del complesso confronto dell'antropologia e della filosofia novecentesche con il tema del sacro e da alcune tesi avanzate nel corso del dibattito sulla categoria foucaultiana di biopolitica) è quello di una progressiva secolarizzazione e immanentizzazione delle categorie del sacro e della politica, addirittura di un loro assorbimento dentro quella di vita, divenuta assolutamente preponderante. Avanziamo qui l'ipotesi che se in passato il termine sacro ha presentato una posizione preminente rispetto alla vita, tanto da conferire valore o meno alle cose e da servire da elemento discriminante ai fini dell'organizzazione sociale di intere civiltà, le quali fondavano il proprio legame comunitario sulla base della distinzione tra sacro e profano, attualmente nel lemma «sacralità della vita» la seconda parola è divenuta dominante. Vi è stato un tempo in cui era la sacralità a conferire valore alle cose, oggi sembra

* Quest'articolo faceva parte dei contributi per *Sacralità della vita?*, «Fenomenologia e Società», n. 4, 2008.

piuttosto la vita, la vitalità – termine che, pur essendo sempre meno distinto e definibile, sembra rimandare a un orizzonte di immediata comprensione del suo carattere positivo e affermativo – ad assegnare loro un valore, un peso, una misura. La posizione particolare che la categoria di vita – e con essa quella di «sacralità della vita» – ha assunto è riconducibile, tra l'altro, a un processo innescato dalla cesura epistemologica prodotta dall'affermarsi del sapere biologico e medico: un processo che ha contribuito a collocare progressivamente la vita al centro delle traiettorie del potere.

Le dimensioni del sacro e del politico, un tempo accomunate dalla capacità di dare forma alla vita, di creare forme di vita, di costituire legame sociale, comunità, permettendo in questa maniera di distinguere la vita umana da quella animale, appaiono oggi accomunate da un medesimo destino di offuscamento rispetto alla vita, che sembra aver occupato la scena. Ma l'imporsi della vita, l'affermarsi della sua «sacralità» (intesa come valore assoluto), sembra assumere e riproporre in forma nuova il carattere ambivalente del sacro: al momento di massima valorizzazione della vita nell'epoca della biopolitica corrisponde – Foucault l'aveva rilevato, e altri pensatori hanno recentemente ripreso questa prospettiva – un paradossale aumento della sua esposizione al rischio e alla morte. Proprio mentre se ne dichiara ovunque il valore assoluto, la vita viene nei fatti esposta a pericoli sempre più numerosi, verso zone che la negano – più che di morte vera e propria bisognerebbe parlare forse di «non-vita», dato il ruolo sempre meno visibile che la morte esercita nelle nostre società. Tant'è che se la parola vita istituisce nuove separazioni, distinzioni – funzione un tempo svolta dal sacro – nei binomi che essa dischiude il secondo termine, quello che dovrebbe corrispondere al profano, non è, come si potrebbe credere, la morte, che viene invece esclusa dal quadro.

Ma cosa ne è, dunque, in quest'orizzonte, del sacro? Se è vero che sacro e politica risultano sempre più assorbiti da una vita che si presenta come valore in sé, come valore puro, è possibile individuare un resto del sacro che non venga riassorbito, dei luoghi in cui, in un tempo secolarizzato, il sacro si sarebbe trasferito? Forse esiste un'eccedenza del sacro rispetto a una vita intesa in senso meramente biologico.

1. *Biopolitica*

Nel tentativo di definire, fuori dalla cornice delle categorie classiche della teoria politica, le nuove tecnologie di potere che a partire dalla modernità hanno avuto come oggetto privilegiato la vita biologica, è stato Foucault

a introdurre la categoria di biopolitica¹, cui dedicò alcuni corsi al Collège de France (dal 1975 in poi), nonché la parte conclusiva dell'indagine sul dispositivo di sessualità contenuta in *La volontà di sapere*².

Se per millenni, questa la tesi foucaultiana, l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele, «un animale vivente e inoltre capace di un'esistenza politica», l'uomo moderno è invece «un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»³. Il paradigma politico classico si fondava sull'esclusione della *zoe*, la nuda vita (che l'uomo ha in comune con gli animali, e che lo lega all'orizzonte della necessità e del bisogno di sopravvivenza) e riservava lo spazio della politica al *bios*, la forma di vita specificamente umana. Con la modernità avviene una dislocazione dell'ambito politico: la vita biologica si trova progressivamente al centro del dominio politico, secondo un processo che avrebbe conosciuto a partire dal XVIII secolo una notevole intensificazione. È possibile accostare la visione foucaultiana a quella di Hannah Arendt, secondo la quale l'affermazione moderna della *conservatio vitae* rispetto all'interesse greco per il mondo comune avrebbe avviato un processo di spoliticizzazione, che raggiunge il suo apice nel momento in cui il lavoro per la soddisfazione delle necessità materiali diventa la forma prevalente dell'agire umano. L'analisi foucaultiana della biopolitica e la diagnosi arendtiana della spoliticizzazione moderna s'incrociano attorno al tema del progressivo dissolversi della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata: se per Foucault l'uomo moderno è «un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente», per Arendt «attraverso la società è lo stesso processo della vita che in una forma o in un'altra, è stato incanalato nel dominio pubblico»⁴.

¹ Per una ricognizione sul concetto di biopolitica cfr. almeno C. Geyer (a cura di), *Biopolitik. Die Positionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001; R. Esposito - L. Bazzicalupo (a cura di), *Politiche della vita: sovranità, biopotere, diritti*, Laterza, Roma-Bari 2003; P. Amato (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano 2004; A. Cutro, *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli 2004; O. Marzocca, (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006; A. Cutro (a cura di) *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombrecorte, Verona 2005; L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006; A. Vinale (a cura di), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano 2007; «Filosofia politica», 1 (2006).

² I luoghi dell'opera foucaultiana fondamentali per una comprensione del concetto di biopolitica sono M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 119 sgg.; Id., *Bisogna difendere la società*, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Nascita della biopolitica*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

³ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127.

⁴ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991, p. 34.

Mediante la categoria di biopolitica Foucault intendeva inoltre indicare il passaggio moderno da una forma di potere repressivo, incentrato sul principio di sovranità e sulla dimensione giuridica trascendente della legge, a una forma di potere diffuso, capillare, produttivo, legato alla «norma», che non va considerata come qualcosa di esterno all'ambito di dispiegamento del vivente, ma a esso intrinseca e immanente, situata proprio nel punto di tangenza tra il vivente e la vita⁵. Sotto questo profilo il potere abbandonerebbe, secondo Foucault, il legame privilegiato con il negativo, con la morte – proprio della sovranità – per dedicarsi alla vita, alla sua intensificazione, alla sua proliferazione, a forme di controllo e regolazione positiva di essa. «Si potrebbe dire – scrive Foucault ne *La volontà di sapere* – che al vecchio diritto (sovrano) di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte»⁶.

La presa in carico della vita da parte del potere, avviata a partire dal XVII secolo, assume due forme principali: quella che Foucault definisce l'«anatomia-politica» del corpo umano (che opera un'individualizzazione socializzante nei corpi) e la «bio-politica» della popolazione (che si orienta sulla base del controllo della popolazione e della specie). A partire dal Settecento la gestione delle condizioni della vita naturale degli uomini si impone esplicitamente come la questione decisiva della politica, al posto dei tradizionali obiettivi del potere inteso come potere sovrano. Le politiche della salute⁷, dell'alimentazione, della sicurezza, del benessere della popolazione subentrano a quelle legate al mantenimento-ampliamento del territorio e ai problemi di continuità dinastica e di amministrazione della giustizia. L'oggetto del potere non è più il territorio, bensì la popolazione: si passa dalla difesa del sovrano e del territorio al compito politico di «difendere la società», mantenendo l'ordine pubblico e organizzando l'arricchimento collettivo. Tra la regolamentazione generale che concerne la vita della popolazione e

⁵ Per quanto riguarda il concetto di «norma» il punto di riferimento di Foucault è la riflessione dell'epistemologo francese Georges Canguilhem (cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan e M. Porro, Einaudi, Torino 1998, in particolare pp. 221-222). Sul concetto di «norma» e di «normalizzazione» Foucault ritorna spesso, si tenga conto almeno di M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, pp. 201-202; Id. *Il potere e la norma* in Id., *Dalle torture alle celle*, Lerici, Cosenza 1979, pp. 103-116; Id. *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 50-56; Id. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2004, in particolare p. 33.

⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 122.

⁷ Sulle politiche della salute cfr. *Archivio Foucault*, 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, in particolare i saggi: *La politica della salute nel XVIII secolo* (1976), pp. 187-201; *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?* (1976), pp. 202-219; *La nascita della medicina sociale* (1977), pp. 220-240.

le tecniche che prevedono il controllo dei corpi, indirizzate a promuovere un'individualizzazione, Foucault identifica un territorio ulteriore, costituito dalle inquietudini circa la stessa specie umana. A una prima presa di potere sul corpo effettuata secondo l'individualizzazione – nella quale uguaglianza e omogeneità sono funzioni che mirano alla costituzione di differenze – ne segue una seconda finalizzata alla «massificazione», che si realizza «non in direzione dell'uomo corpo, ma in direzione dell'uomo specie»⁸.

Proprio il carattere duplice della biopolitica, massificante e individualizzante a un tempo, viene ricondotto da Foucault a una nuova forma di «potere pastorale», il cui problema non è più «quello di guidare gli uomini alla salvezza nell'altro mondo, ma piuttosto di assicurarla in questo»⁹. In tale contesto la parola «salvezza» acquista un significato differente, riferendosi alla salute, al benessere (vale a dire ricchezze sufficienti, standard di vita), alla sicurezza, e una serie di obiettivi mondani prendono agevolmente il posto dei fini religiosi della pastorale tradizionale, dato che la pastorale tradizionale aveva già assunto in modo accessorio un certo numero di quegli scopi (Foucault rimanda al ruolo della medicina e alla funzione di assistenza che a lungo la chiesa cattolica e protestante avevano assicurato). In questa chiave, di progressiva attenzione alla «salute» piuttosto che alla salvezza, è possibile leggere l'attenzione contemporanea della Chiesa cattolica verso i risultati della medicina e della genetica, il suo ergersi sempre più frequentemente a paladina della vita biologica, in un quadro in cui la vita sembra aver ormai assorbito entrambe le sfere collettivamente deputate al perseguimento di una «vita buona»: il sacro e la politica (nonché quella individuale dell'etica che si presenta nella nostra contemporaneità soprattutto sotto forma di «bio-etica»).

2. *Politica e sacro*

Nel suo vocabolario delle istituzioni indoeuropee Emile Benveniste individuava una sostanziale ambivalenza del sacro, diviso tra un'accezione positiva, riferibile a una situazione di pienezza ed espansione vitale

⁸ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 220-221.

⁹ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus - P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle grazie, Firenze 1989, pp. 237-256, qui p. 243; sul «potere pastorale» si veda in particolare M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, trad. it. a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.

di coloro verso cui si dirige, e una negativa, in quanto forza che vieta, proibisce, esclude¹⁰. La medesima ambivalenza sembra accompagnare la vita nel processo che ha condotto alla dimensione biopolitica: il suo processo di protezione e intensificazione rivela al contempo il risvolto della sua distruzione. «Il reciproco della biopolitica – scrive Foucault – è la tanatopolitica»¹¹, registrando la paradossale coincidenza cronologica tra la formulazione dei grandi programmi di benessere pubblico e l'efferato spiegamento di eccidi collettivi. In effetti, il Novecento è stato il secolo in cui i primi programmi del *welfare* sono stati accompagnati dagli stermini delle due guerre mondiali (culminati in quel punto di non-ritorno rappresentato dal campo di concentramento e dall'uso della bomba atomica) e dalla minaccia della distruzione totale nel corso della Guerra fredda. La funzione di uccidibilità, la morte, si ripresenta dunque anche nell'orizzonte del biopotere, di un potere vitalizzante e positivo, come residuo inestinguibile del potere sovrano, della cui persistenza Foucault sembra non riuscire a dare ragione.

Pur non fornendo una spiegazione esplicita della permanenza della funzione omicidiaria nella biopolitica, Foucault ne analizza in *Bisogna difendere la società*, le caratteristiche e gli elementi di novità: in un quadro in cui prevalgono l'omogeneità e l'uguaglianza della specie umana, a frammentare il *continuum* biologico oggetto e prodotto del biopotere provvede una funzione di discriminazione di tipo razziale, mediante il quale l'uccidibilità è riaffermata sia all'interno di una popolazione che al suo esterno. Il regime biopolitico trasforma dunque le relazioni politiche e guerriere in relazioni biologiche e il nemico politico in nemico biologico in un quadro in cui la guerra stessa appare non solo come un modo per rafforzare la propria razza eliminando quella avversa, ma soprattutto «come un modo per rigenerare la propria razza» (più numerosi sono i membri che muoiono, più pura sarà la razza)¹². Il razzismo s'inscrive dunque nei meccanismi dello stato al momento dell'emergenza del biopotere permettendo di distinguere, in una società di normalizzazione, tra ciò che è degno di vivere e ciò che non lo è e rendendone accettabile la messa a morte. È in questo orizzonte che Foucault colloca l'esperienza del nazi-

¹⁰ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976.

¹¹ M. Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, in Id. *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 223.

simo, come forma estrema di «statalizzazione del biologico», come spinta parossistica del «gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del biopotere»¹³.

Se Foucault intendeva porre soprattutto l'accento sulla tendenza verso il potenziamento della connotazione vitalistica del potere e la graduale scomparsa della sua forma sovrana, è invece proprio sull'enigmatico, quanto innegabile, permanere di forme residuali di sovranità e di uccidibilità nell'epoca del massimo dispiegamento del biopotere che si è concentrato a partire dagli anni Novanta il dibattito sulla biopolitica. E non è certamente casuale che tale dibattito abbia prestato un'attenzione speciale proprio alla corrispondenza tra sacro e vita, stuzzicato dalla paradossale ambivalenza che entrambe le categorie presentano tra un'accezione positiva e una negativa¹⁴.

In particolare, per spiegare la contraddizione interna al paradigma biopolitico Agamben oppone all'«ipotesi discontinuista» proposta da Foucault, di una rottura nel passaggio moderno dal potere sovrano al biopotere, la visione «continuista» secondo cui ogni organizzazione politica (non esclusa quella biopolitica), da quelle arcaiche fino alle declinazioni postmoderne della forma-Stato, poggerrebbe sull'esclusione della «nuda vita», non determinata politicamente e quindi uccidibile, priva di valore. La «logica della sovranità», infatti, si organizza, secondo Agamben, intorno all'arcaica figura della messa al «bando» che conferisce a ogni ordinamento giuridico-politico un valore allo stesso tempo escludente e inclusivo. «La tesi foucaultiana – scrive in *Homo sacer* – dovrà allora essere corretta, o quanto meno integrata, nel senso che ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoe* nella polis, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è piuttosto 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

¹³ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴ Mi riferisco in particolare a G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, e a R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, dove per dare ragione di questa contraddizione interna alla biopolitica l'autore riprende il paradigma immunitario come unico insieme e articolazione interna di vita e politica, come espressione del «modo intrinsecamente antinomico in cui la vita si conserva attraverso il potere» (p. 42), dedicando tra l'altro ampio spazio alla distinzione tra *sacer* e *sanctus* presente in Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pp. 62-68.

con lo spazio politico, ed esclusione e inclusione, esterno e interno, *bios* e *zoe*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione»¹⁵.

In questo quadro Agamben riprende il tema del sacro facendo leva sulla figura, propria del diritto romano, dell'*homo sacer*, la cui specificità consiste nell'impunità della sua uccisione ma, contemporaneamente, nel divieto di sacrificio. Per Agamben la *sacratio* permette di far luce su una struttura politica originaria che ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione tra sacro e profano, fra religioso e giuridico, dal momento che l'*homo sacer* si contraddistingue per la doppia esclusione che subisce e per la violenza a cui si trova esposto. Agamben paragona questa sfera limite dell'agire umano (né azione sacra, né profana) alla sfera della decisione sovrana che si realizza unicamente in una relazione di eccezione. L'*homo sacer* si trova al di là tanto del diritto penale quanto del sacrificio e presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano, conservando la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe costituito infatti attraverso una doppia eccezione, come un'«escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano»: sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera. Dunque, questa è la conclusione provocatoria di Agamben, «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, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono»¹⁶.

Secondo Agamben la produzione di un corpo biopolitico costituisce dunque la prestazione originaria del potere sovrano, fondato su una inerenza costitutiva di corpo e politica. In questo quadro la biopolitica risulta altrettanto antica quanto lo stato d'eccezione: nel momento in cui lo stato moderno rimette la vita biologica al centro dei suoi calcoli riporta semplicemente alla luce «il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così [...] col più memorabile degli *arcana imperii*»¹⁷.

La struttura dell'eccezione – ovvero quella forma di relazione che include qualcosa mediante la sua esclusione – appare ad Agamben come consustanziale alla politica occidentale, in cui «la nuda vita ha [...] questo particolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini»¹⁸.

¹⁵ Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

La politica appare dunque come la struttura fondamentale della metafisica occidentale in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il logos, in un contesto in cui la «politicizzazione» nella nuda vita si presenta come «il compito metafisico per eccellenza in cui si decide dell'umanità del vivente uomo»¹⁹.

La cesura tra vita qualificata e nuda vita non costituisce dunque soltanto la prestazione più importante della logica politica della sovranità, giunta oggi a un punto di massima chiarezza, ma anche la prestazione fondamentale della metafisica e del linguaggio. Se il concetto di vita – rileva Agamben – non viene mai definito nella cultura occidentale, esso viene tuttavia sottoposto a ininterrotte divisioni, praticate mediante cesure e opposizioni, in ambiti apparentemente lontani, come la filosofia, la teologia, la politica e, più tardi, la medicina e la biologia, cosicché nella nostra cultura la vita risulta come «ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso»²⁰. Se le ricadute politiche delle partizioni interne al concetto di vita sono enormi, assolutamente decisivo appare l'isolamento della vita nutritiva e in particolare la distinzione tra vita vegetale e vita di relazione, tra vita organica e animale, animale e umana. Si tratta di una «frontiera mobile» che passa anzitutto all'interno del vivente uomo e che rende possibile la stessa decisione di ciò che è umano e di ciò che non lo è: «solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzitutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi, e insieme organizzare la complessa – e non sempre edificante – economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali»²¹.

È in questo senso, tracciando un legame profondo tra «macchina biopolitica» e «macchina antropologica», che Agamben individua nel conflitto tra animalità e umanità dell'uomo «il conflitto politico decisivo che governa ogni altro conflitto»²², così che domandarsi in che modo l'uomo sia stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano gli sembra più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani. Come per la logica della sovranità, l'«antropogenesi», la produzione dell'umano ottenuta mediante l'opposizione uomo/animale, funziona

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁰ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 21.

²¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

²² *Ibid.*, p. 24.

necessariamente «attraverso un'esclusione (che è anche sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche sempre già un'esclusione)». Proprio perché l'umano è sempre già presupposto, la macchina produce «una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori»²³. Anche qui, come per la sovranità, l'unica differenza tra macchina antica e macchina moderna risiede in un'inversione di proporzioni tra rapporti simmetrici, anche qui la «zona d'indistinzione» appare vuota e non produce né una vita animale né una vita umana «ma solo una vita separata ed esclusa da se stessa – soltanto una *nuda vita*»²⁴.

Ma nel mondo attuale, nota Agamben, le cesure su cui si reggeva la macchina biopolitica e antropologica vengono meno, lasciando spazio a una sovrapposizione di vita umana e animale, al collasso dei due termini l'uno sull'altro: «anche la differenza tra l'essere e il nulla, il lecito e l'illecito, il divino e il demonico viene meno e, in suo luogo appare qualcosa per cui i nomi sembrano mancarci»²⁵. Difficile trovare il linguaggio capace di nominare questa nuova situazione di «umanizzazione integrale dell'animale» e «animalizzazione integrale dell'uomo». Superando le riflessioni heideggeriane, che aprono al governo della propria animalità da parte dell'uomo attraverso la tecnica o all'appropriazione da parte dell'uomo della sua stessa animalità pensata come «puro abbandono»²⁶, Agamben propone la visione del rapporto fra uomo e natura e fra natura e storia contenuta in alcuni scritti di Walter Benjamin. Il modello benjaminiano di una «dialettica in stato di arresto» metterebbe fuori gioco la macchina antropologica, rendendo decisivo il «tra», l'intervallo fra i due termini, la loro «costellazione immediata in una non-coincidenza». Di fronte all'arresto della macchina antropologica, nella reciproca sospensione dei due termini «qualcosa per cui forse non abbiamo nomi e che non è più né animale né uomo, s'insedia fra natura e umanità, si tiene nella relazione dominata, nella notte salva». Non è casuale che a illustrazione della «notte salva» Agamben ricorra alla relazione sessuale tra uomo e donna, all'«appagamento sessuale», in quanto elemento che sembra appartenere integralmente alla natura e che invece la eccede da ogni parte, come «immagine paradossale di una vita che, nell'estrema perizia della voluttà, si libera del mistero per riconoscere per così dire una non-natura». Gli amanti ritratti da Tiziano nell'opera *Ninfa e pastore*, rappresentando

²³ *Ibid.*, p. 42.

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

«l'enigma della relazione sessuale fra l'uomo e la donna», prefigurano una «nuova in-umanità», una «vita nuova e più beata, né animale né umana», «uno stadio superiore, al di là tanto della natura che della conoscenza, del velamento che dello svelamento», una natura umana «resa perfettamente inoperosa». Rendere «inoperosa» la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo significa, per Agamben, non cercare nuove articolazioni, quanto «esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell'uomo – l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo»²⁷.

3. *Ecceденza del sacro*

Una diagnosi della contemporaneità come epoca di collasso della distinzione tra nuda vita e forme di vita, tra umano e animale, come esaurimento delle funzioni di formalizzazione operate dalla politica e dalla religione è stata proposta anche dalla psicoanalista Julia Kristeva, che condivide con Agamben l'immagine di una struttura dialettica in cui l'elemento che viene escluso (l'abietto, la nuda vita) sembra permanere come una perenne minaccia esterna²⁸. In *Poteri dell'orrore* Kristeva attraversa i campi e le analisi antropologiche per cogliere un'«economia psicosimbolica profonda», per individuare la determinazione logica generale che, sotto le varianti antropologiche, testimonia una specifica economia dell'essere parlante indipendentemente dalle sue manifestazioni storiche. La struttura che soggiace alle operazioni di separazione e partizione mediante cui le varie culture costituiscono la propria identità si basa, secondo Kristeva, sull'esperienza dell'«abiezione». L'abietto ci confronta, da una parte, con quegli stati in cui l'uomo entra «nei territori dell'*animale*»: con l'abiezione le società primitive hanno segnalato una precisa zona della loro cultura «per separarla dal mondo minaccioso dell'animale o dell'animalità immaginati come rappresentanti dell'assassinio e del sesso». Dall'altra parte l'abietto ci confronta – nella nostra archeologia personale – con i nostri «più antichi tentativi di distinguerci dall'entità *materna* prima ancora di ex-sistere al di fuori di essa grazie all'autonomia del

²⁷ Agamben, *L'aperto*, cit., p. 94.

²⁸ Sul pensiero di Julia Kristeva cfr. G. Bottiroli, *La contraddizione e la differenza. Il materialismo dialettico di Julia Kristeva*, Giappichelli, Torino 1980; J. Lechte, *Julia Kristeva*, Routledge, New York 1990; K. Oliver, *Reading Kristeva. Unraveling the Double-bind*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993; G. Fagioli, *Julia Kristeva: da Tel Quel all'insostenibile linguaggio*, Bulzoni, Roma 1995.

linguaggio [...] distinzione violenta e goffa, sempre in procinto di ricadere nella dipendenza da un potere tanto rassicurante quanto soffocante»²⁹. Tra maternità, animalità e abiezione vi è una strettissima connessione: il rigetto, la messa al bando di tali elementi è alla base della costruzione di ogni cultura e civiltà umane. Con un gioco di parole tra *abject* e *ab-jet* (che richiama *ob-jet*, oggetto), Kristeva rileva che l'abietto, come l'oggetto, si oppone, sì, all'io ma, mentre l'oggetto, opponendosi, crea un equilibrio, l'abietto è «radicalmente un escluso», è «di fuori, fuori dell'insieme di cui sembra non riconoscere le regole del gioco»³⁰. Eppure da questo punto di estrema estraneità l'abietto non smette di sfidare il suo padrone, «aspra e massiccia insorgenza di un'estraneità che se mi è stata familiare in una vita opaca e dimenticata ora m'incalza come radicalmente separata, ripugnante», non è infatti l'assenza di pulizia o di salute a rendere abietto, ma «quel che turba un'identità, un sistema, un ordine», quel che non rispetta i limiti, i posti, le regole: «l'intermedio, l'ambiguo, il misto»³¹.

La logica dell'abiezione traduce dunque la relazione con la *madre* e la codificazione del femminile come «abietto», chiarendo la considerevole importanza accordata alle donne in certe società, che si fonda *in primis* sulla paura verso il loro potere di procreazione (che è allo stesso tempo potere di mettere a morte: la madre appare come l'origine della vita e quindi anche della morte). In queste società l'«imperativo di esclusione» simbolico che costituisce l'esistenza collettiva non ha sufficiente forza per arginare la potenza abietta o demoniaca del femminile. Per questa ragione il potere il femminile non giunge a differenziarsi come «altro», come oggetto, ma «minaccia il *proprio* che si dissimula in ogni organizzazione fatta di esclusioni e ordinamenti»³². Tale «logica binaria», rinvia alla cartografia primaria di quel corpo che Kristeva chiama *semiotico* «per dire che pur essendo la precondizione del linguaggio dipende dal senso, ma in un modo che non è quello dei segni *linguistici* né dell'ordine *simbolico* da essi instaurato». L'autorità materna risulta in questo quadro come «depositaria di tale topografia del corpo *proprio e puro*», distinguendosi dalle leggi paterne che con l'acquisizione del linguaggio figurano lo schema generale della partizione, del taglio e della segmentazione del sociale. Il linguaggio, come la cultura, stabilisce una separazione e, sulla base di elementi discreti, concatena un

²⁹ J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, trad. it. di A. Scalco, Spirali, Milano 1981, p. 15.

³⁰ *Ibid.*, p. 4.

³¹ *Ibid.*, p. 7.

³² *Ibid.*, p. 74.

ordine «rimuovendo l'autorità materna e la topografia corporea contigue a quegli elementi»³³.

Riallacciandosi all'opera degli antropologi Mary Douglas, Louis Dumont e Célestin Bouglé, Kristeva individua nelle religioni le forme principali con cui le culture si pongono in relazione con l'abietto, soprattutto mediante strategie di «purificazione»: «tutto un versante del sacro, vera doppiatura dell'aspetto sacrificale, ossessivo e paranoico delle religioni – scrive – si premura di scongiurare questo pericolo», si tratta dei «riti della sozzura e delle loro derivazioni» che, poggiando sul sentimento di abiezione e convergendo tutti verso il materno cercano di simbolizzare quell'altra minaccia per il soggetto che è l'inghiottimento nella relazione duale in cui il soggetto rischia di perdersi completamente come vivente. Tali riti religiosi hanno la funzione di scongiurare la paura del soggetto di «affondare senza ritorno nella madre la propria identità»³⁴.

Se le civiltà e le religioni si sono strutturate tradizionalmente mediante forme di purificazione dall'abietto, è possibile secondo Kristeva profilare una variazione sul tema filosofico-politico del «nichilismo» suggerendo che, nella fase attuale, «nessun codice solido (religioso o etico) ci separa ormai dall'abiezione». L'abiezione, che accompagna tutte le costruzioni religiose, riappare in concomitanza con il loro crollo e si rende disponibile a un impiego inatteso: «le diverse modalità di purificazione dell'abietto – le diverse catarsi – costituiscono la storia delle religioni e si compiono nella catarsi per eccellenza che è l'arte [...] vista in quest'ottica l'esperienza artistica, la quale si radica nell'abietto e parlandone lo purifica, risulta la componente essenziale della religiosità»³⁵. Arte, scrittura, relazione psicoanalitica sostituiscono le funzioni svolte un tempo dal sacro, mettendo a confronto il soggetto che vi si avventura con un'autorità arcaica: è alla sfera abietta del

³³ *Ibid.*, p. 82.

³⁴ *Ibid.*, p. 73. Kristeva ripercorre la presenza dei «riti della sozzura» all'interno dell'Antico Testamento (pp. 103-125) per poi concentrarsi sull'innovazione apportata dal cristianesimo: «l'interiorizzazione dell'abiezione» (pp. 129-149). Il tema del «disgusto», in qualche modo vicino a quello dell'abiezione, è stato recentemente ripreso in una prospettiva giuridico-politica liberale da Martha Nussbaum in *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it. di C. Corradi, Carocci, Roma 2005. Nussbaum sostiene che emozioni primarie come il disgusto e la vergogna in quanto «particolarmente soggette a una distorsione normativa» risultano «inaffidabili e inappropriate a fare da guida a una pratica pubblica». Il disgusto infatti «porta in sé idee magiche di contaminazione, impossibili aspirazioni di purezza, immortalità e non-animalità, idee e aspirazioni che sono in aperta discrepanza con la vita umana così come la conosciamo» (p. 32). Dal momento, continua Nussbaum, che il disgusto per il corpo e le sue produzioni ha collaborato al mantenimento di gerarchie sociali nocive, la «salute della democrazia» dipende dalla critica e dallo smantellamento di quelle formazioni sociali.

³⁵ Kristeva, *Poteri dell'orrore*, cit., p. 19.

materno che attingono gli artisti, a quel luogo temibile di passaggio tra il biologico e il simbolico costituito dal materno.

Naturalmente un bisogno antropologico fondamentale come quello cui Kristeva dà il nome di «bisogno di credere»³⁶ non può esaurirsi nell'esperienza artistica o psicoanalitica, che coinvolgono solo una piccolissima fetta del genere umano. Il «bisogno di credere» attinge all'abietto, al rivoltante, al resto e può aprire dunque a un passaggio oltre il soggetto, permettendo di attingere a una dimensione che può essere definita estatica, un fuori dall'ordine, un'assoluta dispersione, una spossessione. Tale passione per l'assoluto, che rinvia a quel sentimento rischioso, ma allo stesso tempo fonte di ogni creatività, cui il padre della psicanalisi ha dato il nome di «sentimento oceanico», consiste nella gioiosa aspirazione all'unione dell'io con il mondo circostante (che non significa la sua sacralizzazione) e rimanda all'esperienza del neonato che non ha ancora stabilito confini tra il proprio io e il corpo della madre. Per Kristeva fuori dalle formalizzazioni dell'arte e della scrittura, fuori dai canali tradizionali di espressione, oggi il bisogno di credere non può che trasformarsi in aggressività autolesionista o distruttiva, in forme religiose e politiche caratterizzate dall'integralismo.

Sembra, questa di Kristeva, una prospettiva alquanto pessimista: sarebbe piuttosto da capire se un tale sentimento non possa invece riaprire un orizzonte di eccedenza non solo del sacro, ma anche della politica rispetto alla vita, schiudendo nuovi spazi, diffusi, di libertà e critica.

³⁶ J. Kristeva, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, trad. it. di M. Guerra, Donzelli, Roma 2006.