

IL POTERE E LA NUDA VITA.

La riflessione biopolitica da Pasolini ad Agamben

Alberto Cavallo, Lorenzo Core, Aureliano D'Amico, Michele Vajani,
Piergiorgio Bianchi (coordinatore)

A Giulio Regeni,
perché la ricerca della verità sulla sua morte
sia la verità della sua ricerca.

La «mutazione antropologica». L'impossibilità di suturare il trauma

In che misura la lettura di Pasolini resta *marxista*? Per lui la borghesia è responsabile di avere prodotto la scomparsa del sacro. Tuttavia la conclusione *borghese* della storia è la fine di qualsiasi storia possibile, è il luogo in cui l'illusione del futuro è soltanto un vuoto da riempire. Nel progresso decantato dalla modernità Pasolini legge i tratti della disperazione e della morte. Come Leopardi della *Ginestra*, egli subisce il fascino delle ceneri. Per questo non esita a testimoniare lo scandalo di fronte al coro del conformismo clericale, ma anche a quello progressista della sinistra. Il suo è il gran rifiuto nei confronti dello storicismo in tutte le sue narrazioni, cattoliche e laiche.

A partire dalla metà degli anni Sessanta, Pasolini legge il presente come il tempo del *dopo-storia*, nel quale coglie i tratti distintivi della «mutazione antropologica» che ha decretato in Italia (ma in tutto l'Occidente) la scomparsa di un mondo contadino che sopravviveva ai margini della storia. La società dei consumi ha costruito una realtà nel quale gli uomini sono spinti a uniformare i loro comportamenti. La morale dominante si impone come un dovere imprescindibile al godimento edonista e che essi non possono eludere, una morale che li rende feroci, cinici, avidi di possedere. Negli *Scritti corsari*, la raccolta di articoli scritti dal 1973 al 1975 per il “Corriere della sera”, Pasolini sottolinea la singolarità che questo fenomeno assume in Italia, un paese rimasto fino ad allora uno Stato *senza* nazione. Le classi subalterne sono state private della loro cultura e della loro lingua. Se al tempo di *Ragazzi di vita* e *Accattone* Pasolini poteva narrare momenti della vita quotidiana dei giovani sottoproletari romani, agli inizi degli anni Settanta quel mondo non esisteva più. In altre parole: se il sottoproletario manifestava un tempo una considerazione di sé contrapposta

alla morale borghese, ora ha vergogna della propria condizione e cerca di imitare i modelli che aveva rifiutato. In Italia il passaggio al neocapitalismo è stato più rapido che in altri paesi europei: il ritmo accelerato della modernizzazione ha prodotto maggiori squilibri. Pasolini non rimpiange l'Italia del passato, ma denuncia il carattere ambiguo assunto dallo sviluppo del capitalismo nel nostro Paese, nel quale il vecchio potere – Democrazia Cristiana, Vaticano – coabita col nuovo, informe, anonimo e occulto, che ha potuto agire in silenzio, allorché i soggetti politici si sono adattati alla nuova economia edonista. Distruggendo la civiltà contadina e il mondo delle borgate, il Nuovo Potere ha realizzato un «genocidio culturale», è riuscito dove il fascismo ha fallito.

Pasolini è un lettore formidabile della società italiana e dei suoi mutamenti epocali, testimone del passaggio, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta, da un modello “paleo-industriale”, pienamente compatibile col sistema dei valori tradizionali (famiglia, patria, religione), ad uno “neo-capitalista”, basato sullo sviluppo del mercato e su di un'offerta ipertrofica di oggetti di consumo regolata da una falsa tolleranza funzionale al sistema delle merci. Il fenomeno evidente di questo passaggio epocale è l'emergere di un linguaggio comunicativo semplificato che standardizza le espressioni, i gesti, i comportamenti: una *koiné* linguistica subordinata alle esigenze del sistema, che impone in modo invasivo il proprio imperativo attraverso la diffusione di comportamenti omologati. Televisione e scuola prescrivono e rendono egemonico l'uso ripetitivo di questo linguaggio.

La forma matura e conclusiva del capitalismo è quella di un presente uniformato e normalizzato: un «universo orrendo» che gode della propria immagine pienamente compiuta. Nel *Capitale* di Marx vi è la spiegazione della potenza omologante del capitalismo, che è riuscito ad imporre rapporti sociali alienati fondati sulla merce. Pasolini non nutre però l'illusione di una rivoluzione. Se ripercorre i temi di Adorno e Horkheimer è per indicare gli effetti devastanti della razionalità strumentale sulla vita dei soggetti. Nel movimento del sessantotto egli non coglie i tratti di un vero cambiamento, ma solo l'ansia di un adeguamento alla logica del mercato attraverso una critica alla morale dei padri e l'addio alla speranza riposto dal marxismo in una rivoluzione operaia. Il discorso ritorna a Marx, ma senza concessioni alla narrazione edificante di una filosofia hegel-marxista della storia.

Pasolini non solo denuncia lo sviluppo senza progresso del neo-capitalismo, ma mostra anche la vocazione totalitaria del Nuovo Potere: la presenza invasiva del consumismo, che livella differenze sociali e culturali per formare consumatori uniformi e trasformare il popolo in una massa, ossia in una classe media indifferenziata.

Nei film della *Trilogia della vita*, che Pasolini realizza tra il 1970 e il 1974, la realtà dei corpi propria di un passato, e di cui la letteratura ha reso testimonianza, si oppone all'irrealtà del mondo contemporaneo, in cui la sessualità diventa un motivo d'angoscia. Pasolini mette in luce l'erotismo

gioioso nelle società preborghesi – la Napoli solare di Boccaccio, il mondo brumoso di Chaucer, uno Yemen onirico precedente l’Islam –, che oppone alla reificazione e alla mercificazione dei corpi nel consumismo. C’è una polarità radicale tra la vita della fisicità del sesso, e la storia, in cui Pasolini vede l’universo del Potere e delle convenzioni sociali: un’opposizione tra la vita gioiosa ed innocente dei corpi e l’inferno dell’omologazione neocapitalista.

In *Scritti corsari* e *Lettere luterane* Pasolini non rinuncia ad un discorso razionale e didattico, in quanto pensa possibile produrre effetti di ripensamento sulla modificazione in corso nella società italiana, tuttavia compie la critica dell’esistente non in nome di un’utopia ma della resistenza tenace del vivente. Egli mette in causa l’amore per qualcosa che fa parte dell’esistente, anche se è colpito da una rimozione collettiva resa ancora più efficace dalla presenza invasiva dell’immaginario. Quello che il poeta vorrebbe difendere è amato perché egli avverte che è minacciato di morte, ma sa tuttavia che non è più possibile sottrarsi a tale presa.

I personaggi di *Petrolio* si muovono nella situazione di viscosità e degrado della società italiana. Nell’Appunto 3 (*Introduzione del tema metafisico*) Pasolini riprende il conflitto del Canto V del *Purgatorio* tra l’angelo (Polis) e il diavolo (Tetis). Tetis rivendica qui la proprietà del peso del corpo, ossia di un oggetto interno a quest’ultimo (il quale è dunque l’involucro del peso). Ma ora è l’oggetto *metafisico* che vede la luce come effetto di un’operazione sul corpo. «Tetis non se lo fa ripetere due volte: tira fuori dalle sue *sordide* saccocce un coltello, ne infila la punta nel ventre del corpo di Carlo e vi fa un lungo taglio. Poi con le mani lo apre, e, da dentro le viscere ne estrae un feto. Con una mano, passandola sulle labbra sanguinose del taglio, medica e cicatrizza la ferita; con l’altra alza il feto al cielo, come una levatrice felice della sua opera». (P, 1173) L’operazione compiuta da Tetis è l’azione perversa del potere: l’estrazione dal corpo del suo peso, che è ora feto: un feto che comincia subito a crescere fino a diventare un altro Carlo, un simulacro di Carlo, che vive di una vita autonoma rispetto all’originale. Carlo *di Tetis* e Carlo *di Polis* sono uno di fronte all’altro. La scena dello sdoppiamento per partenogenesi è vista come in sogno.

Pasolini avvia una riflessione sul corpo che non ha eguali nella letteratura italiana del Novecento. E questo ha comportato la sua rimozione, mentre in Francia, Foucault scriveva *La volontà di sapere*. Il lungo silenzio ha lasciato il posto ad alcune letture di comodo, disposte a concedere valore di profezia ad alcuni suoi articoli, per ignorare la riflessione sul corpo. Tuttavia è un modo per prendere le distanze. Pasolini leggeva ciò già si stava verificando e che gli altri non capivano. *Salò o le centoventi giornate di Sodoma* (1975) mette in luce una realtà insopportabile, mostrando come la volontà del Potere, assolutamente anarchica, ossia senza limiti, passi attraverso il soggiogamento dei corpi. Per questo *Salò* non è un film sul fascismo storico, ma sull’attuale: sul biopotere, sul controllo dei corpi. Ad esso Pasolini oppone il coraggio della *parrèsia*, la virtù di

parlare franco, il rifiuto del silenzio e della dissimulazione onesta. Una tensione verso la verità, un'autentica vocazione pedagogica, spinge il poeta a rivolgersi alle nuove generazioni come colui che ha rifiutato la maschera del conformismo ed ha rigettato la pratica dell'adattamento ineluttabile al Nuovo fascismo.

Ma c'è di più. Pasolini avverte in *Salò* l'impossibilità di suturare il trauma della perdita del sacro. Il *continuum* dialettico della storia si è interrotto, rendendo impossibile la sua narrazione storicista. La sconfitta del presente implica la sconfitta del passato. La storia assume l'aspetto di un corpo in frammenti che non si può ricomporre. Ma anche il tempo delle ceneri, il tempo del lutto per la scomparsa del sacro, sta per finire. Fare filosofia oggi significa resistere, metterci dal lato della nuda vita, ritrovare le tracce che mostrano un legame con la vita.

Dal «diritto di morte» al «potere sulla vita»

Nell'ultima fase della sua elaborazione teorica Michel Foucault sottolinea che nella storia delle istituzioni, alla fine del XVIII secolo, si produce uno scarto: il corpo su cui il potere mette in opera la sua presa non è più quello individuale, ma «un corpo molteplice, un corpo con una quantità, seppure non infinita, comunque innumerevole di teste» (*BDS*, 211 sgg.). Tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XX, il principio della sovranità (come «poter far morire») viene sostituito dalla regola di un nuovo potere di regolazione e di governo, «il quale consiste proprio nel far vivere e nel lasciar morire» (*BDS*, 213). A questa presa in carico del corpo e della vita della popolazione ad oggetto elettivo del potere Foucault fa risalire l'origine dello stato sociale.

Vi è dunque un passaggio da un modello disciplinare delle relazioni di potere, imperniato su meccanismi di sorveglianza e addestramento individuale, ad uno, più *rizomatico* e senza gerarchia, incentrato sul controllo, ossia sulla regolazione dei fenomeni di massa. Foucault indica come *biopotere* la tecnologia non disciplinare prodotta da tale mutazione storica e che concepisce l'uomo non più come “corpo utile”, ma “essere vivente” (*BDS*, 208). Il paradigma del biopotere indica, pertanto, la tendenza ad assumere, in nome della difesa della società e della salute pubblica da ogni insicurezza, un esercizio del controllo senza limiti.

La grandezza della riflessione foucaultiana consiste nell'isolare nel funzionamento del potere una vocazione totalitaria. È in nome della difesa dell'identità che si operano non soltanto i crimini più efferati, ma anche l'estensione delle strategie di controllo nella forma di un potere-sapere capillare. In questo senso il nazismo costituisce il culmine della strategia del biopotere nella forma ideologica di una cultura della razza e della sua purezza. Ma il biopotere in generale è un tratto essenziale della nostra epoca: il governo della città, della popolazione, della vita, della salute va incontro alla

richiesta di tutela generalizzata che finisce per esasperare la condizione di controllo e l'ingerenza nel privato.

Definire il funzionamento del biopotere non-disciplinare non significa, comunque, che esso escluda il ricorso a discipline. Queste sono semmai assorbite, impiegate e rielaborate per poi potere essere applicate su di un'altra superficie di proiezione. Il potere sui corpi non si esercita più sugli individui, ma sugli effetti di massa e riguarda i «processi che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la procreazione, la malattia» (*BDS*, 209). Il nuovo soggetto politico che emerge da questo processo non è il corpo sociale riunito da un patto di cui il sovrano si fa garante, non sono i corpi individuali da educare, ma la *popolazione*. Si tratta di un concetto biologico e politico che inizia a prendere forma alla metà del XVIII secolo e che comincia, da quel momento, a spostare l'asse delle relazioni di potere. La popolazione diviene oggetto politico e scientifico di una tecnica di governo che interviene nei processi generali: un campo di una ricerca che procede attraverso misurazioni statistiche e previsioni. Dunque all'antico «diritto di morte» che caratterizzava la sovranità del potere subentra il «potere sulla vita» (*VS*, 119).

La «nuda vita» e lo stato di eccezione

In uno scritto del 1990, *La comunità che viene*, Giorgio Agamben si interroga sulla possibilità di una comunità a cui il soggetto possa appartenere in quanto singolarità qualunque. «Poiché il fatto nuovo della politica che viene è che essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma lotta fra lo stato e il non-stato (l'umanità), disgiunzione incolmabile delle singolarità qualunque e dell'organizzazione statale» (*CV*, 67). Lo scenario conflittuale proposto da Agamben è quello tra la vita della singolarità qualunque, che non rivendica una certificazione identitaria, e le forme della politica statale.

È tuttavia a cominciare dal 1995, da *Homo sacer*, che il pensiero di Agamben acquista fama internazionale. Correggendo il paradigma di Foucault, egli sostiene che la connessione tra la biopolitica e la sovranità è all'origine della politica stessa, la cui finalità è quella di produrre un corpo bio-politico. La modernità introduce semmai una indistinzione tra *zoé*, intesa come vita naturale, e *bíos*, esistenza politica: una indiscernibilità tra il nostro corpo biologico e il nostro corpo politico. La biopolitica moderna non sorge con l'inclusione della «nuda vita» nello spazio politico, ma quando lo «stato d'eccezione», cioè la sospensione del diritto, diventa regola. Partendo dal campo di concentramento, in cui l'uomo è oggetto di un potere al di là di ogni diritto, Agamben individua nello stato d'eccezione, che da misura provvisoria diventa la prassi normale del potere, l'affermazione di una bio-politica che giustifica la violenza sulla nuda vita. «Lo stato d'eccezione,

in cui la nuda vita era, insieme, esclusa e catturata dall'ordinamento, costituiva, in verità, nella sua separatezza, il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico» (HS, 12). In altre parole: il potere si caratterizza come bio-potere, potere sulla nuda vita, soggettivizzazione della *zoé*, assunta come eccezione. «La nuda vita viene presa nella forma dell'eccezione cioè di qualcosa che viene incluso solo attraverso l'esclusione» (HS, 15). È pertanto l'inclusione/esclusione dell'*homo sacer* a fondare la comunità. Esso è la figura originaria di una cattura della nuda vita da parte del potere sovrano. «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 questa sfera» (HS, 93). La nuda vita non è propriamente quella dell'animale (*zoé*), né quella propriamente umana (*bíos*), ma la vita dell'*homo sacer*, come «vita sacra», e dunque «vita esposta alla morte» (HS, 98). Sotto questo profilo, il campo di concentrazione è il paradigma bio-politico della modernità.

Bibliografia (a cura di Piergiorgio Bianchi)

La bibliografia è stata comunicata all'inizio del corso. Ho scelto dai testi indicati alcuni brani significativi, che ho letto e commentato.

Di Michel Foucault:

La volontà di sapere (1976), Feltrinelli, Milano 1978, pp. 119-142. (VS)

Bisogna difendere la società (1975-76), Feltrinelli, Milano 1997. (BDS)

Sicurezza, territorio, popolazione (1977-78), Feltrinelli, Milano 2005. (STP)

Nascita della biopolitica (1978-79), Feltrinelli, Milano 2005. (NB)

Di Pier Paolo Pasolini:

Scritti corsari (1975), in *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, Milano 1999. (SC)

Lettere luterane (1975), in *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, Milano 1999. (LL)

Petrolio (postumo 1992), in *Romanzi e racconti. Volume secondo: 1962-1975*, Mondadori, Milano 1998. (P)

Su Pier Paolo Pasolini:

M. FOUCAULT, *I mattini grigi della tolleranza*, «aut aut», *Pasolini inattuale*, 345 (2010), pp. 55-59.

M.A. BAZZOCCHI, *I burattini filosofi. Pasolini dalla letteratura al cinema*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

Di Giorgio Agamben:

La comunità che viene (1990), Bollati Boringhieri, Torino 2007. (CV)

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Einaudi, Torino 1995. (HS)

Stato di eccezione, Bollati Boringhieri, Torino 2003. (SE)

