

Biopolitica, immunizzazione e comunità ai tempi del Covid-19. La prassi istituyente di Roberto Esposito come mediazione tra la politica e la vita

STEFANO TINA¹

Sommario: 1. Immunizzazione e biopolitica. 2. Biopolitica affermativa *vs* Antropologia filosofica nichilistica. 3. Un nuovo modo di vivere la dimensione individuale e sociale: il binomio *immunitas-communitas*. 4. Il crocevia tra politica e vita: il pensiero istituyente. 5. Conclusioni.

Abstract: The pandemic crisis from Covid-19 and the related biosecurity devices have highlighted the great political transformation, connected to the progressive lost of legitimacy of institutional powers and a clear overthrow from the right to health to a legal obligation. Under the pressing media, health and institutional terrorism, in fact, individuals, perceiving the threat to their health, have put aside social relations by accepting limitations on their freedom that never, in the past, they would have thought of welcoming and making them own. All this implies the loss of the mediation element located between the dimension of life and that of power and it is in this track that Roberto Esposito's thinking is placed. In the immune paradigm he identifies the most significant explanation to understand and overturn the prerogatives of twentieth-century biopolitics which passing through an affirmative biopolitics, based on an establishing practice capable of preserving the critical and productive character of the political dimension, keeping innovation and conservation together. An affirmative biopolitics of life and not of life which, far from sonorous declarations, in the binomial *immunitas-*

1 Laureato in Pedagogia presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi", Roma.

communitas, is able to offer a vision of living the individual and social dimension never seen before.

Keywords: *Biopolitics, Immunization, Community, Munus, Conflict, Institution..*

1. Immunizzazione e biopolitica

Con la pubblicazione di *Immunitas* nel 2002 e di *Bios. Biopolitica e filosofia* uscito due anni dopo, Roberto Esposito inizia a sviluppare il proprio pensiero in riferimento al concetto di biopolitica, individuando nel paradigma immunitario la spiegazione più significativa per comprendere e rovesciare le prerogative della biopolitica del Novecento. Egli propone una biopolitica affermativa che, nel binomio *immunitas-communitas*, è in grado di offrire una visione inedita del vivere la dimensione individuale e sociale. Il carattere negativo dell'*immunitas* non riguarda il solo ambito sociale e politico, dal momento che la sua forma originaria rimanda alla dimensione biologica e biomedica. L'immunità, infatti, afferisce alla capacità – naturale o stimolata – di un organismo di resistere a un contagio, a un'infezione, delineandosi, in questo modo, come una forma di protezione della vita che, dinnanzi al pericolo che la nega, ossia la morte, organizza un sistema di autodifesa. Allora, il filosofo individua in questo concetto il punto di progressiva unione e, al tempo stesso, di progressiva convergenza tra biologia e politica, in una dialettica inclusiva ed esclusiva dove si situa la nozione di negazione, cuore della filosofia di Esposito. Dunque, secondo quest'ultimo, è possibile pensare una biopolitica che non si fermi alla mera comprensione dello *status quo* ma che, invece, rappresenti la pratica; una biopolitica affermativa in grado di superare anche la riflessione agambeniana² destituente in favore di una prassi istituyente,

2 Per Agamben la politica da sempre ha imprigionato la vita e l'unico modo per poter ripensare la politica moderna occidentale è il suo arresto definitivo. Una politica diversa può esser cercata solo nel collasso biopolitico del *bios* nella *zoé*: «[...] dobbiamo oggi ritrovare la via di un'altra politica, di un altro corpo, di un'altra parola. A questa indistinzione di pubblico e privato, di corpo biologico e di corpo politico, di *zoé* e *bios* non mi sentirei di rinunciare per nessuna ragione. È qui che devo ritrovare il mio spazio – qui, o in nessun altro luogo. Solo una politica che parta da questa coscienza

capace di preservare, nella contrapposizione stessa tra potere costituente e potenza destituente, il carattere critico e produttivo della dimensione politica, tenendo insieme origine e durata, innovazione e conservazione: l'una finalizzata al potenziamento dell'altra. Quindi, affermativa in quanto tenta, prima di tutto, di sottrarsi al negativo della pura decostruzione e, pertanto, il carattere negativo racchiuso in ogni forma di *immunitas* è la forma di realizzazione della vita stessa, tanto a livello biologico quanto a livello politico, dal momento che lo scopo basilare di ogni sistema immunitario è di difendere la vita da sé stessa. In ogni vita è presente una zona di separazione, assai labile, tra la vita e la morte contro cui la vita combatte continuamente ma, al tempo stesso, si lega per sopravvivere³.

Nondimeno, oltre a questo carattere protettivo dell'*immunitas*, essenziale alla sopravvivenza dell'organismo, per Esposito, ogni biopolitica di stampo immunitario si espone ad un capovolgimento che sfocia nel suo contrario: il sistema di protezione della vita arriva a negare la vita stessa. Ciò succede perché ogni immunità è al contempo autoimmunità, ovvero una guerra civile giocata a livello biologico e politico. È bene evidenziare che, tuttavia, Esposito di fronte a questo rischio non propone di accantonare ogni discorso immunitario, bensì di comprendere, anche alla luce dell'attuale pandemia, il rapporto che intercorre tra conservazione e negazione della vita e quali sono gli effetti che scaturiscono da tale relazione in riferimento al nostro vivere individuale e comunitario. Il pericolo, infatti, è che invece di adeguare la protezione a quello che è il rischio reale, si tenda a adeguare la percezione del rischio al crescente bisogno di protezione che, inevitabilmente, diverrebbe uno dei maggiori rischi, sia a livello biologico che a livello politico.

Con *Immunitas*, scritto dopo l'attacco dell'11 settembre 2001, ciò che colpisce Esposito è il *Patriot Act*⁴, ovvero la sospensione delle libertà civili al fine di prevenire il terrorismo. Non si tratta di un'iniziativa del tutto nuova, dal momento che

può interessarmi» (G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 107-108).

3 La logica del vaccino, ad esempio, protegge l'organismo da un elemento patogeno esterno attraverso l'introduzione dell'elemento stesso. Si preserva la vita attraverso l'immissione, a piccole e ripetute dosi, dell'elemento di morte.

4 Si tratta di una legge federale statunitense che, rafforzando il potere dei vari corpi di polizia e antispionaggio americani – al fine di prevenire il rischio di attacchi terroristici – determina l'indebolimento della privacy e delle libertà dei cittadini. Nello specifico, sono state autorizzate intercettazioni telefoniche, accesso a dati personali, etc.

nell'Occidente contemporaneo erano già presenti lotte contro epidemie, contro l'immigrazione clandestina, etc. La logica di base che accomuna queste lotte è quella dell'immunizzazione, con il preciso intento di sconfiggere il "nemico" ancor prima che si presenti, proteggendo le potenziali vittime prima che ci siano vittime reali. La vita, pur fondandosi sul desiderio e la capacità di sperimentare il nuovo e di affrontare il rischio, quando ripiega su sé stessa, proteggendosi dai pericoli esterni e cercando un ancoraggio nella conservazione, si trova già in una fase di decadenza. L'immunizzazione ossessiva, in tal senso, è il segnale di una società malata e in fase di arretramento e, pertanto, Esposito sostiene che la malattia «rappresenta, per l'organismo, il rischio di non poter più affrontare rischi»⁵. È necessario, dunque, comprendere la meccanica immunitaria per difendersi da essa, ovvero per attuare una immunizzazione dall'eccesso di immunizzazione stessa. Il sistema immunitario, per il filosofo napoletano, rappresenta il punto di unione tra «entità, specie, generi diversi e interrelati come sono l'individuale e il collettivo, il maschio e la femmina, l'uomo e la macchina» e, conseguentemente, è il punto di unione e di tensione di tutti i linguaggi della contemporaneità⁶. Infatti, nella logica dell'immunizzazione dalla quale è difficile uscire è incatenato chi modifica il proprio corpo per mezzo dell'ingegneria genetica o della chirurgia plastica, con lo scopo di renderlo immune dalle insidie della vita – malattia, invecchiamento, morte – ma anche chi, in nome dell'autenticità, immunizza il proprio corpo rispetto alla pervasività dei dispositivi tecno-scientifici.

Con *Bios. Biopolitica e filosofia*, Esposito si confronta con la concezione biopolitica foucaultiana, tracciando la storia di questo concetto da prima di Foucault, per poi compierne un confronto. Pur riconoscendo al filosofo francese il pregio di aver portato il concetto di biopolitica alla massima espansione, Esposito si interroga se la biopolitica interessa un governo "della vita" o "sulla vita", in quanto è a partire da questo interrogativo che potrebbe manifestarsi la distinzione biopolitica – politica nel nome della vita – e biopotere – politica che comanda sulla vita –, anche se i significati presenti sono tra loro talmente difforni che «questi concetti risultano ancora enigmatici»⁷. Tuttavia, l'idea di biopotere insita nella politica liberale moderna non può esser semplicemente ridotta ad un intervento

5 R. Esposito *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 172.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

che mira al miglioramento delle condizioni di vita del popolo. Questo può essere solo uno degli aspetti, dal momento che si configura anche come il risultato di un processo storico che include, inoltre, l'idea di governo delle anime da parte della pastorale cristiana. Secondo Esposito, infatti, «il processo generale di custodia e potenziamento della vita [...] non è separabile da un effetto contrapposto che sembra restaurare, a livello di massa, la pratica sovrana di decisione di morte»⁸. Pertanto, il concetto di biopolitica si è sempre fondato, nel corso della storia, sull'esistenza di due entità distinte e insieme separate – gli individui e il potere – che, a un certo punto, entrano in relazione tra loro con un terzo elemento, la legge. Il filosofo, allora, riprende il concetto dei campi di sterminio di Foucault, ossia il campo come il risultato dell'incontro della biopolitica con il razzismo nel momento in cui la salute e la presunta purezza della razza rappresentano l'obiettivo politico supremo al quale può essere sacrificata una vita considerata non valida e, dunque, «non degna di essere vissuta». Tuttavia, nell'analisi della biopolitica nazionalsocialista, egli si discosta, in parte, dall'interpretazione foucaultiana, analizzando il fenomeno per mezzo del paradigma immunitario. In questa biopolitica si rilevano i tre dispositivi immunitari di: assoluta normativizzazione della vita, – controllo della popolazione attraverso una scrupolosa legislazione e il coinvolgimento dell'apparato medico-sanitario; doppia chiusura del corpo – superamento della concezione dualistica dell'uomo e la riduzione dell'individuo alla sua corporeità; soppressione anticipata della nascita – sterilizzazione forzata di centinaia di migliaia di individui giudicati inadatti alla procreazione. Pertanto, nel regime biopolitico contemporaneo il potere sovrano non si manifesta nella facoltà di dare la morte, bensì nell'annullare prematuramente la vita. Dunque, se il rapporto tra nuda vita e politica si situa in una relazione di inclusione escludente, il campo di concentrazione è lo spazio in cui la sovranità si esercita come «decisione sul valore e disvalore della vita» e dove la biopolitica si trasforma in tanatopolitica⁹. Inoltre, Esposito, allo stesso modo di Agamben, tiene a precisare che la biopolitica non si dissolve con la fine del nazismo. Era presente prima della follia nazista e lo è dopo, anzi, secondo Esposito,

8 *Ibidem*, p. 79.

9 Nel settembre del '34 fu approvato il decreto sull'aborto obbligatorio per i genitori degenerati; nel giugno del '35 quello sulla castrazione degli omosessuali; nel febbraio del '36 si decise di sterilizzare le donne di età superiore ai trentasei anni mediante l'uso dei raggi X. Quando la pratica di sterilizzazione fu estesa ai prigionieri si scatenò una vera propria battaglia politico-sanitaria, vale a dire tanatopolitica. Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit., p. 185.

si è addirittura espansa¹⁰. Se il fenomeno del nazismo può ritenersi concluso, ciò che permane sono i suoi dispositivi immunitari di assoluta normativizzazione della vita, di controllo medico-scientifico della popolazione e di soppressione anticipata della nascita, che espandono il proprio raggio d'azione. A tal proposito, in una lezione tenuta il 15 gennaio 2020 a Palazzo Ducale a Genova, dal titolo *Biopolitica e nazismo*, Esposito sottolinea che, in realtà, il nazismo con il suo concetto di razza biologica, tocca ancora oggi la dimensione della vita, la vita biologica. Il nazismo, infatti, utilizza un lessico politico che rimanda alla medicina, ad un potere medico e militare chiamato a salvaguardare la vita del Reich, lo Stato da curare che necessita di interventi chirurgici finalizzati ad estirpare il cancro della società. Inoltre, il nazismo vedeva la politica come medicina, il cui risultato fu il genocidio ad opera di quei medici, arbitri di vita e di morte, che stabilivano chi era destinato alle camere a gas, dove Auschwitz divenne il più grande laboratorio di genetica al mondo.

Nondimeno, emergono anche problemi nuovi all'orizzonte che, ponendo al centro del dibattito la "questione etnica" richiedono risposte rapide: la migrazione di massa dall'emisfero meridionale, sconvolto dalle guerre e colpito dalla crisi economica e la conseguente sindrome securitaria dell'emisfero settentrionale. Non solo ciò, in quanto anche l'impatto del progresso tecnico e lo sviluppo incontrollato delle biotecnologie, con tutti gli annessi problemi etico-sociali, mette in luce il venir meno delle tradizionali forme di partecipazione politica, ovvero la crescita di una richiesta di gestione individuale sul proprio corpo da parte di soggetti sempre meno inclini a farsi rappresentare dalle tradizionali istituzioni statali, politiche e sindacali. Dunque, l'immunità, benché necessaria alla nostra vita, se sospinta oltre il limite viene imprigionata in uno spazio che la rende quasi impossibile, determinando il venir meno della libertà e, conseguentemente, il *munus*, ovvero il dono di sé, viene meno, rendendo irrealizzabile la *communitas*, l'incontro con l'altro¹¹. Infatti, se l'immunità racchiude la vita in uno spazio protettivo, la comunità e il fare comunità – l'aprirsi all'altro, il fare relazione –, è quanto può liberarci dall'ossessione di sicurezza. Siamo di fronte a un drammatico auto-rovesciamento, ossia il tentativo di difendere la vita finisce con il divenire tanto protettivo da determinare l'isolamento della vita stessa e, in questo modo, con il contrarla in sé stessa.

10 R. Esposito, *Bios*, cit., p. 146.

11 Si pensi, ad esempio, a quando, per un eccesso di difesa dei propri confini, l'altro viene perseguitato, oppure non viene accolto rimanendo bloccato in mare aperto nella totale e perfetta indifferenza.

2. Biopolitica affermativa vs Antropologia filosofica nichilistica

Al centro dell'analisi di Esposito si situa l'idea di una biopolitica che, rappresentando una pratica reale tipicamente moderna, evidenzia l'importanza di «penetrare all'interno della scatola nera della biopolitica e rovesciarne uno a uno i presupposti bio-tanatologici», ossia prendere le categorie e i modelli biopolitici «convertendone la declinazione immunitaria, cioè auto negativa, in una direzione aperta al senso più originario e intenso della *communitas*»¹². In questo modo, egli sostiene che sarà possibile «tracciare i primi lineamenti di una biopolitica finalmente affermativa: non più sulla, ma della vita»¹³. Esposito osserva che, nella visione immunitaria della vita tipicamente hobbesiana, la vita richiede strategie esterne a essa in grado di proteggerla, ovvero una politica che, proteggendo la vita naturale in modo artificiale, ne nega la naturalità stessa per compensare l'incapacità di preservarsi da sola, in modo naturale. La politica, dunque, ha il compito di cancellare la dimensione comunitaria della vita degli uomini, finendo con il desoggettivizzare il soggetto stesso nel momento in cui viene meno il nesso tra proprietà e corpo¹⁴. Pertanto, Esposito si focalizza sul concetto di “negatività che nega”, ovvero la negatività che, per tentare di affermare, deve negare una precedente negazione. In estrema sintesi, il filosofo critica la visione della negatività che è originariamente posta andando alla ricerca di una “positivizzazione del negativo”. Differentemente, infatti, la “negativizzazione del positivo” sarebbe l'elemento cruciale, nella contemporaneità, del paradigma dell'immunità, in cui risulta centrale il concetto di paura. Quest'ultima, infatti, ha sempre rappresentato – ancor di più nella modernità – l'elemento negativo quale forza motrice del funzionamento dell'autodifesa, nell'assicurare la propria vita a spesa di quella altrui. Il cuore del paradigma immunitario è racchiuso, dunque, nella risposta protettiva nei confronti di un rischio, di una minaccia, di un contagio, ovvero di ciò che prima era sano e sicuro e che, ora è esposto a una contaminazione che rischia di annientarlo. Dunque, l'immune deve essere sempre pronto, tenendo sempre sotto controllo il male, per potersi attivare nel momento in cui deve contrastarlo

12 R. Esposito, *Bios*, cit., p. 171.

13 *Ibidem*, p. 172.

14 *Ibidem*, pp. 66-68.

opponendosi ad esso:

attraverso la protezione immunitaria la vita combatte ciò che la nega, ma secondo una strategia che non è quella della contrapposizione frontale, bensì dell'aggiramento e della neutralizzazione. Il male va contrastato ma non tenendolo lontano dai propri confini. Al contrario includendolo all'interno di essi. La figura dialettica che così si delinea è quella di un'inclusione escludente o di un'esclusione mediante inclusione. Il veleno è vinto dall'organismo non quando è espulso al suo esterno, ma quando in qualche modo viene a far parte di esso. [...] Più che a un'affermazione, la logica immunitaria rimanda a una non negazione, alla negazione di una negazione. Il negativo non soltanto sopravvive alla sua cura, ma ne costituisce la condizione di efficacia¹⁵.

Pertanto, si attuano le tre strategie: di esclusione mediante inclusione, di protezione mediante trattenimento e di compensazione tramite sottrazione. Proprio in riferimento a quest'ultima, Esposito situa la sua critica all'antropologia filosofica immunitaria e nichilistica. Con il termine "compensare" si indica l'operazione di bilanciare una situazione di squilibrio a causa di una mancanza, ed è proprio questa carenza che viene criticata da Esposito, in quanto la compensazione si fonda su di un carattere negativo. In questo modo, per Esposito la compensazione rientra nell'immunizzazione in virtù di una visione positiva del negativo:

il negativo non è soltanto pareggiato, ma adoperato – reso produttivo – ai fini della sua stessa neutralizzazione. [...] Ciò in cui l'antropologia novecentesca si riconosce non è il raddoppiamento dell'uomo su sé stesso – ma la piega, o la piaga, che lo rapporta all'altro da sé. [...] È questo il passo avanti, anzi laterale, compiuto dall'antropologia nel momento in cui cerca l'uomo non in ciò che egli è, ma in ciò che non è. [...] in un "non" interno, nel "non" che egli è – che lo costituisce in quanto tale rendendolo mai coincidente con sé stesso¹⁶.

Conseguentemente, partire dal vuoto significa vedere nella sua negazione

15 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 10.

16 *Ibidem*, p. 99.

l'unica via di uscita, riproponendo la logica immunitaria nella quale avviene «l'assunzione del negativo come l'unica forma che può proteggere l'uomo dalla sua stessa negatività»¹⁷. In tal senso, l'antropologia filosofica avrebbe proiettato la logica immunitaria nell'uomo stesso, in quanto quest'ultimo può sopravvivere solo negando la propria vita, ovvero impedendole di espandersi, poiché fin dall'inizio è sottoposto a un'infinità di stimoli e pulsioni incontrollate. Dunque, per proteggere una vita indifesa, l'individuo deve difendersi e per difenderla deve governarla e dirigerla e, pertanto, la nega in quanto mera vita incontrollata: la nega per proteggerla e per riaffermarla. Allora, l'ispirazione nichilistica dell'antropologia filosofica risiede nel negativo accettato all'origine e ammesso come la forza interna dell'umanità, in quanto «nel nucleo profondo dell'antropologia filosofica torna a profilarsi la figura del niente. Costruita per immunizzare l'uomo dalla mancanza che lo incalza, essa la riproduce potenziata dentro di lui»¹⁸.

Concludendo, per Esposito è evidente che un'antropologia nichilista può dar vita solamente a un'antropologia immunitaria e immunizzante, a una politica nichilista, a una biopolitica negativa contrapposta a ogni forma di *communitas* e, pertanto, risultano inaccettabili le idee dell'antropologia filosofica per la quale «è l'eccesso di comunità il pericolo da cui la politica deve proteggere la vita umana»¹⁹. Così facendo, le istituzioni, a seguito della deriva immunitaria che le caratterizza, non fanno altro che annientare ogni possibile comunità, in quanto «l'istituzione collega coloro che si riconoscono in essa nella condivisione di una stessa estraneità. Nell'istituzione gli uomini sono accomunati dalla loro estraneità – vale a dire immunizzati rispetto a ciò che hanno in comune»²⁰. Appare evidente, inoltre, come la critica di Esposito sia rivolta non solo al paradigma immunitario – fondato sul concetto di individuo –, bensì anche al fatto che in ogni individualismo, in ogni soggettivismo si annida l'immunizzazione preventiva della comunità, considerata un qualcosa di pericoloso e da cui è indispensabile proteggersi.

17 *Ibidem*, p. 100.

18 *Ibidem*, p. 111.

19 *Ibidem*, p. 115.

20 *Ibidem*, p. 129.

3. Un nuovo modo di vivere la dimensione individuale e sociale: il binomio *immunitas-communitas*

Arriviamo, dunque, ad attuare una prima distinzione tra i due termini *immunitas* e *communitas*, dove il primo è la forma privativa della *communitas*, intesa come «quella relazione che, vincolando i suoi membri a un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale»²¹. Parafrasando Esposito:

L'*immunitas*, proteggendo colui che ne è portatore dal contatto rischioso con coloro che ne sono privi, ripristina i confini del “proprio” messi a repentaglio dal “comune”. Ma se l'immunizzazione implica una sostituzione, o contrapposizione, di modelli privatistici o individualistici a una forma di organizzazione di tipo comunitario – qualunque significato si voglia attribuire a tale espressione – è evidente la sua connessione strutturale con i processi di modernizzazione²².

Tuttavia, questa contrapposizione dell'immune lascia presupporre quanto in realtà egli stesso nega, risultando derivato e internamente abitato dal suo opposto, ovvero la comunità – negata – manifesta la propria presenza fondante:

il negativo dell'*immunitas* – vale a dire la *communitas* – non soltanto non scompare dal suo ambito di pertinenza, ma ne costituisce contemporaneamente l'oggetto e il motore. Ciò che va immunizzata, insomma, è la comunità stessa in una forma che insieme la conserva e la nega – o meglio la conserva attraverso la negazione del suo originario orizzonte di senso. Da questo punto di vista si potrebbe arrivare a dire che l'immunizzazione, più che un apparato difensivo sovrapposto alla comunità, sia un suo ingranaggio interno. [...] Per sopravvivere, la comunità, ogni comunità, è costretta a introiettare la modalità negativa del proprio opposto; anche se tale opposto resta un modo di essere, appunto deprivativo e contrastivo, della comunità stessa²³.

21 R. Esposito, *Bios*, cit., p. 47.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 48.

Esposito chiarisce che, la comunità non deve essere considerata una proprietà dei soggetti che accomuna, o il prodotto dalla loro unione, così come non può essere pensata come una qualità aggiuntiva alla natura del soggetto. Che cosa si intende allora per *communitas* secondo Esposito? Partendo dall'etimologia del sostantivo *immunitas* e dall'aggettivo *immunis*, entrambi risultano essere vocaboli privativi, derivando il proprio senso da ciò che negano, ovvero il *munus*. Quest'ultimo è l'onere, il dovere nei confronti dell'altro dal quale l'immune è dispensato; un'esenzione che si configura come un privilegio, ovvero l'esenzione rispetto a una regola osservata da tutti tranne che dal dispensato; come un elemento di comparazione, in quanto, sostiene Esposito, rappresenta la diversità rispetto alla condizione altrui. In tal senso, la condizione di immunità dell'immune – privato del dovere di quei compiti che rappresentano il comune – è la particolarità propria di un singolo o di un collettivo, è il non comune, assumendo, tra l'altro, un carattere anti-comunitario che interrompe il circuito della donazione reciproca, cui rimanda il significato più originario della *communitas*. Infatti, i membri della comunità sono legati dall'onere della restituzione del *munus* che li definisce in quanto tali. Definendo con *comune* tutto ciò che non è proprio, che non è privato, il *munus* rimanda all'idea di dovere:

la specificità del dono espresso dal vocabolo *munus* – rispetto all'uso del più generale *donum* – ha appunto l'effetto di ridurre la distanza iniziale e di riallineare anche questa significazione alla semantica del dovere. [...] Una volta che qualcuno abbia accettato il *munus*, è posto in obbligo (*onus*) di ricambiarlo [...] Questo [il *munus*], insomma, è il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non* dare. [...] il *munus* indica solo il dono che si dà, non quello che si riceve. Esso è proiettato tutto nell'atto transitivo del dare. Non implica in nessun modo la stabilità di un possesso – e tanto meno la dinamica acquisitiva di un guadagno – ma perdita, sottrazione, cessione: è un “pegno”, o un “tributo”, che si paga in forma obbligatoria. Il *munus* è l'obbligo che si è contratto nei confronti dell'altro e che sollecita una adeguata disobbligazione. La gratitudine che *esige* nuova donazione²⁴.

24 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, p. XI.

4. Il crocevia tra politica e vita: il pensiero istituyente

Le due entità istituzione e vita non possono essere pensate come poli divergenti, in quanto sono «i due lati di un'unica figura che delinea il carattere vitale delle istituzioni e la potenza istituyente della vita»²⁵. Conseguentemente, le istituzioni si collocano nel mezzo, nel crocevia della relazione tra *nomos* e *bios*, rappresentando il punto di passaggio in cui il diritto e la politica modellano le società. Allora, il compito principale delle istituzioni, oltre a permettere alla società la sua convivenza all'interno di un territorio, è quello di assicurare il prolungamento della vita che, in nessun modo, può essere ricondotta a mera sopravvivenza o, sulla scorta di Benjamin e Agamben, a nuda vita²⁶. La vita umana, infatti, non può coincidere con la semplice vita biologica, in quanto è fatta di desideri, di pulsioni, di progetti che vanno ben oltre i bisogni primari; anche se violata, è una *forma di vita*, poiché appartiene all'insieme delle relazioni sociali, politiche e culturali ed è questa rete di rapporti che costituisce l'essere umano e che, egli stesso, a sua volta istituisce. Pertanto, è importante proteggere la *prima vita* – la nascita – ma è altrettanto indispensabile salvaguardare la *seconda vita*, ovvero quella istituita e che istituisce, la vita con gli altri in grado di determinare il senso più intimo e significativo della *communitas*. Dunque, alla luce dell'attuale pandemia è urgente istituire una vita nuova, ancor prima di qualsiasi altra necessità di natura economia, politica o sociale, in quanto è dalla vita che quest'ultime traggono il proprio senso. Per far ciò è necessaria una “prassi istituyente”, come la definisce Esposito, capace di riconoscere la dialettica, insita nelle istituzioni, tra ciò che è dentro e fuori di esse,

25 R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2020, p. 7.

26 Secondo Agamben, sovranità e biopotere non si escludono, anzi, la politica si fonda sulla produzione di una nuda vita che viene volutamente estromessa dal potere sovrano, il quale, tuttavia, ne fa l'oggetto delle sue decisioni; si attua un'esclusione politica che serve, paradossalmente, a includere ciò che viene espulso. La nuda vita rappresenta lo spazio di intervento immediato del potere e, nella modernità diviene il soggetto e l'oggetto dell'ordinamento politico, il luogo stesso in cui quest'ultimo si organizza. Tutto è oggetto del potere del sovrano, la cui volontà diventa immediatamente legge, pertanto, ogni cosa, a cominciare dalla stessa vita biologica, è immediatamente politica. Pertanto, secondo Agamben, l'essenza della politica occidentale vede il sovrano esercitare il potere sulla vita dei propri sudditi senza che vi sia una mediazione politica, quindi, al di fuori dell'ordinamento giuridico in cui si colloca. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, e G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

oltrepassando il limite di considerarle come un qualcosa di meramente statico e statale. È urgente riconoscere e validare tutta una serie di istituzioni che, potremmo definire, anti-statali o extra-statali come, a titolo esemplificativo, possono esserlo i movimenti di protesta che presentano anche una minima forma di organizzazione, capaci, tuttavia, di esprimere una profonda energia istituyente e, per questo, non possono essere ignorate. Nondimeno, la storia ci insegna la persistenza di una contrapposizione tra istituzioni e movimenti: le prime irrigidendosi e chiudendosi in sé stesse hanno arrestato la dinamica sociale, mentre i movimenti, dal canto loro, hanno assunto una tonalità radicalmente anti-istituzionale. Il culmine di questa deriva si è toccato, nel nostro Paese, negli anni Settanta, quando alcuni movimenti extra ed anti-istituzionali hanno scelto la lotta armata. Il presupposto, del tutto falso, su cui questa scelta si fondava era che le istituzioni fossero irrimediabili e che, dunque, andassero distrutte. Di conseguenza, l'incapacità da parte delle istituzioni – chiuse nella loro autoreferenzialità – di parlare alla sfera sociale da un lato, e l'incapacità da parte dei movimenti di protesta di saldarsi in un fronte coeso e incisivo, hanno determinato la rottura tra la politica e la società. Ciò che è mancato, rileva Esposito, è stato l'elemento intermedio in grado di favorire una «dialettica politica di rinnovamento, integrando tenuta istituzionale e mutamento sociale»²⁷ capace di pensare insieme istituzioni e movimenti. I protagonisti degli anni di piombo, infatti, sono stati: le istituzioni che – con la loro rigidità – hanno escluso ogni possibilità di critica esercitando un potere finalizzato al rispetto delle regole dettate da loro stesse e i movimenti anti-istituzionali che, per l'appunto, contestandone la legittimità, si sono caratterizzati per una posizione rivoluzionaria rispetto al potere costituente, evocando una potenza destituente:

[...] l'intero dibattito contemporaneo sull'istituzione, sdoppiato nei due fronti radicalmente contrapposti. Da un lato la sua assunzione "katechontica", cioè difensiva, orientata al necessario mantenimento dell'ordine; dall'altro l'opzione messianica per la sua destituzione. Il contratto tra istituzioni e movimenti, trova in questa dicotomia la propria genesi²⁸.

A partire dal decennio successivo questa interpretazione ha cominciato a

27 *Ibidem*, p. 21.

28 *Ibidem*, p. 38.

declinare, mettendo in luce il possibile esito istituzionale di alcuni movimenti ed il carattere potenzialmente dinamico di alcune istituzioni. Uno degli elementi che, più di tutti gli altri, ha ritardato un nuovo pensiero delle istituzioni è l'idea che esse si identificassero con lo Stato, che non potessero esserci istituzioni fuori o contrastanti con esso. A tal proposito, il giurista italiano Santi Romano, nel suo scritto *L'ordinamento giuridico*, afferma che ogni associazione provvista di una qualche organizzazione – perfino una formazione rivoluzionaria tesa a rovesciare uno Stato – può essere considerata un'istituzione²⁹. Ciò vale, ad esempio, tanto per enti inclusi nello Stato come regioni, province e comuni, quanto per le istituzioni religiose o le ONG, ovvero istituzioni private con finalità pubbliche. Per questo motivo si avverte la necessità di costruire le opportune intermediazioni tra istanze diverse e, il più delle volte, contrastanti. Dunque, all'interno di uno spazio intermedio fra istituzione e vita, è possibile collocare delle prassi vitali, non private, e forme di potere statale flessibili, in grado di dialogare con forme di auto-organizzazione comunitarie che, a loro volta, non richiedono leggi coercitive:

L'istituzione prevede sempre un terzo che garantisca un interesse generale, mediando il potenziale contrasto tra interessi particolari. In essa, tra l'uno e l'altro c'è sempre un diaframma impersonale che filtra l'immediatezza del faccia a faccia, impedendo che l'incontro a due possa degenerare in scontro violento³⁰.

Pensando all'attuale situazione pandemica, il concetto di salute pubblica rappresenta questo spazio comune da difendere, ad esempio, attraverso l'utilizzo di una mascherina per proteggere gli altri: una scelta fatta per la comunità e non solo per noi stessi e per lo Stato. Tuttavia, si tratta di un atto che, a detta di Esposito, non deve divenire un'istituzione troppo rigida, in quanto:

Istituire vuol dire inaugurare un elemento prima inesistente. Da questo punto di vista la prassi istituente allude a un inizio che muta, anche radicalmente, il quadro precedente, immettendo in esso una novità. Ma, contemporaneamente, la novità istituita, più che un divenire, è uno “stato”, un'entità destinata a “stare”,

29 *Ibidem*, pp. 48-52.

30 *Ibidem*, p. 56.

resistendo alla dissoluzione³¹.

Relativamente al concetto di “prassi istituyente”, Esposito evidenzia come Merleau-Ponty, a partire dalla metà del secolo scorso, introduca una profonda differenza con il concetto di potere costituente. Quest’ultimo, infatti, sia nella sua declinazione di destra che di sinistra, rimanda ad una “creazione dal nulla”, differentemente dalla prassi istituyente che si configura come un processo capace di inserire il nuovo in qualcosa di già istituito, dunque «la novità, insita nell’attività umana, che non perda il contatto con le radici»³². L’istituzione, per il filosofo francese, nascendo sempre da un pregresso, crea stabilità e rafforza la creazione senza proclami e profezie e, in tal senso, la prassi istituyente svela il centro vuoto che, di volta in volta, può essere riempito solo da quelle forze che prevalgono in quel dato momento, prima di essere sostituite da altre, altrettanto sostituibili³³. Un centro conteso da interessi e valori contrastanti che, in questo modo, assicura alla società un’identità in perenne trasformazione, in conseguenza dei rapporti di forza che si generano tra le sue parti contrastanti. Di tale dialettica il potere è insieme espressione e governo. È l’emergere di un qualcosa da qualcos’altro che viene trasformato e, pertanto, il pensiero istituyente – modificando l’oggetto che istituisce – vede la soggettività sgorgare dalla sua prassi. Diversamente dal potere costituente – presuppone un soggetto già esistente –, quindi, il pensiero istituyente istituisce il nuovo e, conseguentemente, la soggettività deriva dai medesimi meccanismi istituzionali ai quali partecipa.

Come mirabilmente sostenuto dal conflittualista Lefort³⁴, allievo di Merleau-

31 *Ibidem*, p. 68.

32 *Ibidem*, p. 54.

33 R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 13-14.

34 Lefort rifiuta l’interpretazione della modernità come tempo della spolitizzazione, in quanto è un tempo in cui la politica si emancipa da ogni fondamento trascendente e, pertanto, il pensiero lefortiano si colloca nel punto di divisione tra la prospettiva di Heidegger e quella di Deleuze. Infatti, nel rapporto tra politica e ontologia, egli rifiuta la distanza heideggeriana e l’assoluta sovrapposizione deleuziana, a favore di un conflitto persistente che le collega e le distanzia a vicenda. In tal senso, Lefort prende le distanze dal pensiero destituyente di Heidegger e quello costituente di Deleuze a favore di un pensiero istituyente. Per Lefort, dunque, la differenza è l’istituzionalizzazione politica di una società, da sempre separata da sé stessa, in quanto è l’assenza di fondamento della società a determinare la necessità della sua instaurazione politica: non essendo fondato in una sostanza che gli fornisce un’identità presupposta, l’essere sociale va politicamente istituito. Cfr. R. Esposito,

Ponty, punto di raccordo e tensione tra istituzioni e società è la politica, che detiene il compito di “istituire il sociale” – termine con cui non vuole intendere un’istituzione politica situata nella società, bensì che la società è istituita dal politico – e, come l’istituzione è sempre politica, così la politica è sempre istituyente. Ciò che caratterizza il potere istituyente del politico sulla società – tenendo salde istituzioni, società e politica, ma dividendole in parti contrapposte in termini di valori e interessi – è il conflitto³⁵, ovvero l’elemento riscontrabile nella divisione tra la politica e la società e che la percorre fin dal momento del suo sorgere, ma di cui essa non è inizialmente consapevole. Il ruolo della politica, dunque, è quello di rivelare alla società il principio che le dà forma, ossia il conflitto tra parti avverse. Questo vale per tutte le società – sempre attraversate dal conflitto – anche se sono differenti i modi con cui possono rapportarsi a esso, ovvero cercando di neutralizzarlo, cancellarlo oppure, nel caso delle democrazie moderne, riconoscerlo come inevitabile e produttivo³⁶. La presa di coscienza, da parte della società, di essere divisa scaturisce dalla prassi istituyente e ciò permette di chiarire la complessità del nesso politica-società. Si tratta di due entità che non possono pensarsi separate l’una dall’altra pur senza coincidere; la politica si esercita nella società e viceversa e l’una non può esistere senza l’altra. Nel mantenere in equilibrio le forze avverse, arginando e tenendo sotto controllo le tendenze opprimenti degli uni e le spinte radicali degli altri, il processo istituyente permette di tenere unita la separazione

Pensiero istituyente, cit., pp. 84-85.

35 Padre del pensiero politico moderno, Macchiavelli è stato il primo teorizzatore del carattere produttivo del conflitto politico nella società, nonché il primo pensatore del pensiero istituyente. Diversamente da Hobbes – l’ordine scaturisce dall’estinzione del conflitto –, infatti, Macchiavelli ritiene che, il conflitto rappresenti il cuore dell’ordine politico, dunque originario, ossia istituyente in quanto non proceduto da nulla e insuperabile perché connesso all’attività politica. Non a caso, nell’opera *Il Principe* il conflitto tra nobili e popolari o tra Repubblica e Principato, rappresenta il cuore dell’opera per far emergere la complessità insita nella realtà – una realtà legata tanto al passato quanto al presente e proiettata verso il futuro, in grado di manifestare una dinamica esperenziale lunga più di cinque secoli – e, dunque, non un ostacolo da esser superato. Inoltre, le parti tra loro in conflitto ne sono l’effetto e non la causa; non l’uno contro l’altro ma l’uno dentro l’altro in una dialettica infinita tra ordine e conflitto. Per Machiavelli, i poli estremi dell’istituzione – intesa non solo come organizzazione statale ma anche come ogni tipo di relazione sociale – sono rappresentati dall’ordine conflittuale e dal conflitto ordinato. Cfr. E. Balibar, *L’Europe, l’Amérique, la guerre*, La Découverte, Paris 2003; tr. it. di S. Bonura, *L’Europa, l’America, la guerra*, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 111-117, e R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 61-64.

36 R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., pp. 89-90.

presente nella società, in quanto rappresenta, insieme al legame, l'altro elemento del dispositivo istituyente. Appare evidente, allora, come l'istituzione politica segni la differenza tra una società democratica e una totalitaria, contrapposte dal ruolo giocato dal potere e dal conflitto che ne è all'origine:

nella società totalitaria lo spazio del potere è riempito una volta per tutte da un unico partito e dal suo capo, in quella democratica esso è, per così dire, un posto vuoto e, dunque contendibile, occupato di volta in volta, ma sempre nello scontro politico³⁷.

Tuttavia, in una società democratica il potere è espressione della sfera sociale, in quanto è il risultato del confronto e dello scontro tra le diverse parti sociali che manifestano contrapposti valori e interessi e, pertanto, il potere – interno alla dinamica sociale – plasma la società e il suo stesso funzionamento, dotandola di una sua configurazione istituzionale. In particolar modo, è interessante rilevare come in una società autoritaria il conflitto sia azzerato dal potere, differentemente da una società democratica dove, quest'ultimo, è in funzione del conflitto e dove le istituzioni rappresentano i luoghi in cui vige il rapporto tra conflitto e potere. Dunque, «l'istituzione è ciò che garantisce al conflitto politico di continuare a svolgere il proprio ruolo attivo e regolativo all'interno della società»³⁸, tenendo insieme gli interessi contrapposti e garantendo che il conflitto politico non degeneri in violenza. In tal senso, l'antagonismo non può ritenersi l'elemento distruttivo della società, in quanto è la sua stessa espressione ed è solo per mezzo del conflitto che una società può auto-riconoscersi. Ecco perché la società non può essere il risultato, secondo la teoria hobbesiana, di un contratto tra individui che scelgono di fuoriuscire da uno stato di conflitto naturale, in quanto la società è originaria e lo stato sociale è istituito dal conflitto.

Il dar vita a una nuova vita è un atto istituyente, ovvero che dà inizio a ciò che non esisteva, tuttavia, questa vita originaria viene successivamente istituita una seconda volta, basti pensare, ad esempio, alla scuola attraverso la quale, la vita originaria si istituzionalizza di nuovo, senza abbandonare i percorsi precedentemente attivati. Pertanto, così come l'istituzione deve vitalizzarsi attraverso i suoi contenuti sociali,

37 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 59.

38 *Ibidem*, p. 61.

allo stesso modo, la vita deve mantenere ben saldo il rapporto con le istituzioni che la circondano e, in tal senso, vita ed istituzioni non possono essere pensate come contrapposte tra loro. Allora, il concetto ripreso da Esposito di *vitam instituere*, ci invita a pensare questi due poli come perfettamente intrecciati tra loro, in una relazione racchiusa sempre più nel termine biopolitica. L'emergenza da Covid-19 ha messo ancor di più in luce il legame tra politica e vita: una vita attaccata dal virus che ha innescato una serie di dispositivi di natura biopolitica e immunitaria e che ha richiesto l'intervento massivo delle istituzioni, mostrando, palesemente, la fusione tra istituzioni, politica e vita.

In precedenza, con *La volontà di sapere*, Foucault aveva attenzionato il concetto di vita come il centro delle strategie e delle lotte politiche; una politica in grado di investire, nella sua interezza, la vita biologica attraverso la sostituzione delle norme ai dispositivi giuridici della legge³⁹. A tal proposito, inoltre, Foucault accenna alla

39 Per Foucault, l'obiettivo cardine della disciplina è il governo degli individui, affinché operino come il potere vuole per mezzo di tre strumenti: sorveglianza gerarchica, sanzione normalizzatrice ed esame. Con particolare riferimento alla funzione normalizzatrice, si intende una società in cui interagisce la norma della disciplina e la norma della regolazione. La disciplina normalizza gli individui attraverso l'integrazione dell'osservazione con l'oggettivazione, ovvero da un lato li costringe a seguire determinati schemi operativi e dall'altro li oggettiva. La norma, secondo Foucault, si distingue della legge, proprio per la sua peculiarità di differenziare gli individui in relazione a ciò che essi fanno e a ciò che essi sono. La normalizzazione, allora, mette in luce la funzione coercitiva della vita sociale e, sovrapponendo una propria norma artificiale e razionalizzata, piega gli individui di una data società a ritmi, tempi e spazi, in un continuo processo di adattamento alla norma, da parte dei singoli, che viene loro imposta dall'esterno. Il biopotere, dunque, mira a gestire e a regolare i processi biologici, attraverso dei controlli regolatori e, indirizzando i processi vitali, li regola e li dirige verso la loro conclusione naturale, strutturando gli ambienti affinché risultino congeniali allo sviluppo di una specifica forma di vita, considerata "normale" per il funzionamento dell'intera società. Per Foucault, dunque, lo Stato interviene per normalizzare e moralizzare e non tanto per giudicare e punire ed è per questo che si vuole colpire certi individui che escono dalla normalità, attribuendo loro il distintivo di pericoloso. Di un individuo, infatti, non si attesta la malattia o la responsabilità, piuttosto la normalità, cercando di punire soprattutto colui che sfugge alla produttività, al lavoro e che rompe il patto. Nell'epoca della normalizzazione ogni individuo deve trovare la sua collocazione nella società; deve produrre e lavorare per essere inserito nel sistema di controllo. Dunque, tutte quelle scienze che si occupano dell'uomo – medicina, psichiatria, psicologia, economia, criminologia, etc. –, dalla nascita alla morte, in realtà svolgono una funzione di controllo dell'individuo per la società normalizzatrice in cui vive. In questa società l'individuo non è insignificante per il potere, è una forza attiva di lavoro, ha un'utilità sociale per cui il potere, per mezzo di "un'ortopedia sanitaria" messa in atto da un insieme di istituzioni, sorveglianza, addestra e educa gli individui, per renderli meno pericolosi e più facilmente capaci di obbedire. Concludendo,

distinzione dei due termini *zoé* e *bíos*⁴⁰ in riferimento alla nozione delle tecniche della vita, ossia ai modi con cui la vita può essere condotta e, pertanto, risulta essere decisivo il *bíos* – la maniera di vivere come oggetto di tecniche – e non la *zoé*, ossia la qualità di essere vivente. Dunque, siamo in presenza di un passaggio dal *bíos*, collegato all'arte del vivere, al *bíos* come esercizio ed esperienza di sé, che è un elemento fondante del processo di soggettivazione⁴¹. Diversamente, per Agamben⁴² il presupposto affinché la vita diventi l'oggetto dell'esercizio del potere risiede nella possibilità di separare, nell'uomo, l'elemento biologico naturale (*zoé*) dalla forma di vita specifica che gli individui conducono (*bíos*). Questa politicizzazione della vita rappresenta l'evento decisivo della modernità, che «segna una trasformazione radicale delle categorie del pensiero classico»⁴³. Roberto Esposito, invece, mostra

allora, dal potere visibile del monarca si giunge al potere disciplinare e capillare; dal macropotere giuridico al micropotere, dove le procedure di normalizzazione assoggettano sempre più quelle della legge e del diritto, giungendo, così, al biopotere sociale. Cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*, ciclo di conferenze inedito tenuto all'Université Catholique de Louvain, su invito dell'Ecole de Criminologie della Faculté de Droit, nel 1981; M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2017; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, e M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

40 Per indicare la parola vita i Greci utilizzavano i termini *zoé* – il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi – e *bíos*, la maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo.

41 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

42 Secondo Agamben, la politica si fonda sulla costituzione di una “nuda vita” che viene volutamente estromessa dal potere sovrano, il quale, tuttavia, ne fa l'oggetto delle sue decisioni. Di conseguenza, l'essenza della politica occidentale vede il sovrano esercitare il potere sulla vita dei propri sudditi senza che vi sia una mediazione politica, quindi, al di fuori dell'ordinamento giuridico in cui si colloca. In questo senso, la relazione di sovranità è una relazione di eccezione in cui si attua una esclusione politica che serve, paradossalmente, a includere ciò che viene espulso. Lo stato d'eccezione permanente è il cuore della politica occidentale e conduce all'isolamento della nuda vita che è l'oggetto preferito delle strategie di governo. Cfr. B. Casalini – L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 227-228.

43 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 7.

come il *bíos* perda il suo significato originario di “forma di vita”. «La politica penetra direttamente nella vita, ma nel frattempo la vita è diventata altro da sé»⁴⁴ e, allora, oggi *bíos* significa vita generica, il correlato di una politica-tecnica nella quale alcune questioni “biologiche” diventano immediatamente politiche e viceversa. *Bíos*, dunque, significa, in particolar modo, vita che non è più attribuibile ad alcun soggetto, “vita del mondo” che si esprime nel paradigma della carne e dell’incarnazione, ovvero come «possibilità biopolitica della trasmutazione, ontologica e tecnologica, del corpo umano»⁴⁵.

Dunque, Esposito sostiene che, l’analisi foucaultiana ha lasciato intendere le istituzioni come opposte alla vita e identificabili con la sovranità – assumendo un ruolo di sorveglianza e non di potenziamento –, tralasciando l’importante relazione tra vita e politica, anzi giungendo a sostenere una loro sovrapposizione reciproca: «o la vita risulta catturata da un potere destinato ad esercitare una violenza su di essa, o è la politica a essere deformata, e in ultima analisi sorpassata da una vita insofferente di ogni vincolo formale»⁴⁶. Proprio su questa deriva, secondo Esposito, si attesta il punto cieco, nonché l’impossibilità dell’*institutio vitae*, di tutta la filosofia politica contemporanea. Tuttavia, egli scorge nella Arendt⁴⁷ il

44 R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 5.

45 *Ibidem*, p. 184.

46 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 133.

47 Arendt tiene disgiunta la politica dalla vita biologica, sostenendo come unica forma politica valida quella della *pòlis* greca che, a sua volta, separa il privato – limitazione della libertà personale a causa dello svolgimento del lavoro necessario per garantire la sopravvivenza – dal pubblico – ambito puramente politico, lo spazio in cui era possibile agire e parlare insieme ad altri, lasciando un segno duraturo del nostro passaggio –, l’*idion* dal *koinón*. Con la modernità e l’uscita della vita biologica dalla sfera privata, la Arendt propende verso un’idea di politica fondata sulla libertà e la spontaneità. In riferimento a quest’ultima, appare importante il concetto arendtiano di “nascita” e alla sua rilevanza politica, in quanto paradigma della spontaneità e della capacità sorgiva di ogni agire; l’elemento differenziale, la soglia in cui il *bíos* si oppone alla *zoé*, ovvero la semplice vita biologica. Allora, dal momento che l’azione è l’attività politica per eccellenza, la natalità può essere considerata al centro del pensiero politico, nonché l’input per il suo stesso carattere innovativo. Diversamente, la mortalità e la paura della morte inducono ad una politica conservativa. È qui, dunque, che la prospettiva della Arendt si distanzia dalla biopolitica moderna – riferita alla vita del genere umano nel suo complesso – e la sua attenta riflessione sul rapporto tra nascita e politica la porta a rilevare come il nazionalsocialismo abbia utilizzato la nascita e la sua stessa soppressione per inaridire l’agire politico, per rifondare l’ordine sociale e politico. In tal senso, il totalitarismo, sia nazista che stalinista, secondo la Arendt annienta ogni possibile forma di singolarità e di spontaneità; spersonalizza e de-individualizza, riducendo gli individui a semplici rappresentanti

più vigoroso pensiero istituyente del Novecento: le istituzioni politiche devono poter essere costruite per far fronte all'impatto del tempo, difese dalla pressione della vita. La filosofa e politologa tedesca, infatti, rifiutando ogni teoria di stampo contrattualistico a favore del principio di separazione dei poteri, sostiene la necessità di avere una molteplicità di istituzioni, diverse tra loro, al fine di non favorire una concentrazione di potere. Differentemente da Foucault – la repressività delle istituzioni non da libero corso alla vita –, nell'analisi della Arendt la vita biologica investe la politica rimuovendola: l'attività politica, se invasa dai bisogni della vita, rischia di contrarsi e, pertanto, l'una inizia dove termina l'altra e viceversa. Dunque, oltre ad una prassi istituyente flessibile e decentrata, è fondamentale un pluralismo istituzionale, cosciente dei conflitti che pervadono la società e pronto a prendervi parte attivamente. Tuttavia, istituire le istituzioni, attraverso una rivitalizzazione che passa dalla vita, non è sufficiente: è necessario, infatti, istituire la vita stessa, ovvero il «soggetto e l'oggetto di istituzione, istituyente e istituita»⁴⁸:

[...] la vita umana è fin dall'inizio e in ogni caso istituita, vale a dire inscritta in un tessuto storico e simbolico da cui non può prescindere. L'istituzione della vita [...] non è un'opzione soggettiva nella nostra disponibilità, ma un dato di fatto che qualifica da sempre la vita umana rispetto alle altre specie viventi⁴⁹.

della specie, esseri inutili e perfettamente sostituibili l'uno con l'altro. La novità assoluta dei regimi totalitari, secondo la filosofa tedesca, è racchiusa nel concetto di "totalità", non coincidente con l'"unità" dello Stato ma con la società di massa rappresentata ideologicamente e coercitivamente, senza l'insieme di tutte le istituzioni che formano il tessuto delle relazioni umane. Lo Stato non riconosce alcuna articolazione tra la pluralità degli ambiti della vita individuale e associata e, utilizzando coattivamente l'ideologia e il terrore, crea un'istituzione capace di garantire l'assoluta discrezionalità dell'agire in un quadro formale di legalità procedurale. Concludendo, per la Arendt il totalitarismo rappresenta la distruzione dell'idea della sfera pubblica della *pólis* greca e del suo aspetto più peculiare: la partecipazione diretta dei membri della comunità ai processi decisionali. La *pólis*, infatti, rappresenta il modello di una forma di comunità basata sull'«organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme», ed è proprio il venir meno di questo spazio pubblico che priva gli uomini della possibilità di un confronto dialogico sui principi normativi della vita pubblica. Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit.; H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1991, e H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

48 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 148.

49 *Ibidem*, p. 149.

A questo proposito, l'esito catastrofico del nazismo è stato dovuto ad un'assolutizzazione della vita, al suo primato assoluto che, eliminando tutte le differenze poste al suo interno, ha finito per annientare non solo ciò che le si è opposto ma anche sé stessa. Dunque, questa distruzione altro non è che il risultato di una lacerazione del rapporto istituzione-vita, in quanto una vita de-istituzionalizzata e coincidente con sé stessa, incapace di riconoscere le sue differenze interne, tende inevitabilmente ad implodere. Una vita siffatta, allora, necessita di un pensiero istituyente in grado di valorizzare "l'impersonale", di salvaguardare le differenze, favorendo ciò che l'ultimo Foucault ha evidenziato con il concetto di "governo di sé"⁵⁰. Si tratta, inoltre, di integrare i due paradigmi – istituyente e biopolitico – facendo sì che, quest'ultimo, non sia percepito come un potere assoluto sulla vita né,

50 Nel corso tenuto al Collège de France del 1983 *Il governo di sé e degli altri*, Foucault pone l'accento sulla necessità per la politica di costituire un'etica, nel rapporto di sé con sé e nel governo di sé, per meglio governare gli individui, passando per una forma capace di re-inventarsi, di rielaborarsi. Si tratta di un modello di costituzione del soggetto che presuppone l'esercizio, la pratica, l'addestramento, l'*askesis*, il cui fine ultimo, oltre alla costituzione di sé, è quello di fornire all'individuo i *logoi*, ovvero tutti quei discorsi che risultano veri perché improntati alla ragione. In tal senso, l'*askesis* dà forma all'integrazione positiva della verità all'etica e apre la possibilità per il soggetto di farsi attore di una verità assunta e praticata come scelta di vita. L'obiettivo è fare del sé un dispositivo di soggettività, ponendo l'etica come una norma che il soggetto deve sempre porsi per poter esercitare una libertà attiva, riducendo il divario tra l'individuo e i dispositivi di potere. È necessaria, tuttavia, la presenza di una guida, di un maestro di etica, in grado di sollecitare la soggettivazione etica indispensabile ad un buon governo. Un maestro di verità, un filosofo che pratica la filosofia come *parresia*, proprio come nell'antichità il filosofo guidava il discepolo alla costituzione del sé. A tal proposito, Foucault volge la sua analisi alle *Lettere* di Platone in cui si ritrova la necessità per la città di una guida morale per dar vita al discorso del vero in politica. Con particolare riferimento alla lettera VII, la filosofia si iscrive nella dimensione politica, esercitando forme diverse che vanno dal dare consigli a chi governa al persuadere la cittadinanza intera. Pertanto, si configura come un'attività rivolta all'anima di chi deve governare, affinché governi bene sé stesso e gli altri, affinché si prenda cura di sé stesso e degli altri modificando la relazione instaurata con sé stesso e con gli altri. La cura di sé è etica in sé stessa, ma implica rapporti complessi con l'altro, perché per un uomo veramente libero è importante saper governare la famiglia, la comunità, la città, occupando con capacità il posto appropriato. La cura di sé mira sempre al bene altrui, così come mira a gestire al meglio le relazioni di potere per non sfociare nel dominio cercando di limitare e controllare il potere. Cfr. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di F. Gros, Gallimard, Paris 2008; M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres, II, Cours au Collège de France, 1983-1984*, Gallimard, Paris 2009, e M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2021.

tantomeno, una vita libera da ogni potere⁵¹. La nozione di biopolitica, infatti, è stata quasi sempre associata al venir meno della mediazione istituzionale e, parallelamente, ad una connessione diretta tra la politica e la vita. Tale interpretazione, però, lascia intendere delle istituzioni che non sono in grado di assimilare i processi vitali e una vita incapace di riconoscersi come istitutrice e istituita; una politica che opprime la vita e una vita incapace di relazionarsi con la politica.

Concludendo, la via da percorrere, per Esposito, passa per il pensiero istitutrice, in quanto è in grado di confrontarsi con questa duplice esigenza: l'istituzionalizzazione dei movimenti – per acquisire forza e durata – e la mobilitazione delle istituzioni per rivitalizzarsi e ritrovare la loro potenza creativa. La gestione amministrativo-sanitaria della pandemia, in particolar modo, ha reso il concetto di biopolitica ancor più evidente: una politica che ormai si esercita in maniera sempre più diretta sul corpo, seppur volta a salvaguardare la vita, risulta assai invadente e alla quale non siamo mai stati abituati. Nella crisi che ha colpito l'intero globo, le istituzioni appaiono indispensabili nel fronteggiare l'emergenza sanitaria, economica, sociale e politica. Tuttavia, troppo di frequente, la loro inadeguatezza le ha fatte percepire come le uniche responsabili di quanto è accaduto. È possibile affermare che, tale diffidenza è, in buona sostanza, l'esito della perdurante contrapposizione tra istituzioni e movimenti. Appare necessario, allora, disinnescare questa opposizione controproducente, che vede da un lato le istituzioni chiamate a rin vigorirsi attraverso il recepimento delle istanze vitali della società e, dall'altro, una vita umana che, in quanto vita istituita, non può essere l'alternativa della politica. Ecco perché, allora, una rilettura originale del processo istitutrice – inteso come una prassi innovativa – ci esorta a ripensare completamente la relazione costitutiva tra istituzione, politica e vita, che si sviluppano e prendono forma in una dialettica conflittuale e prolifica.

5. Conclusioni

A partire dal XIX secolo, l'individuo acquista sempre più una maggior rilevanza per la sua natura biologica e si rende “necessario” controllare tutti quei fattori che possono influenzarne la vita e la salute. Tuttavia, se la prerogativa della sovranità era il potere assoluto sul diritto di morte, con la biopolitica si afferma il diritto di

51 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 155.

vita dello Stato che, attraverso una gestione strategica dei processi biologici, diviene il garante della salute e della salvezza pubblica. Il paradigma biopolitico, infatti, ha letteralmente investito e stravolto il sistema di tutela della salute, spostando l'interesse dalla funzione terapeutica della medicina a quella preventiva, coinvolgendo gli stili di vita quotidiani. In questi due anni di pandemia, dove la distanza fisica e psichica hanno giocato un ruolo non di poco conto, emerge l'importanza delle istituzioni, tanto per la cura del corpo quanto per la ripresa economica del Paese. È nelle istituzioni, infatti, che ricerchiamo costantemente la sicurezza per i vaccini ma, allo stesso tempo, verso le stesse istituzioni sfoghiamo la nostra rabbia, la nostra delusione, la pretesa legittima di poter mantenere vivi i nostri diritti.

Il Covid-19, oltre a colpire il singolo stravolgendo la sua vita, le sue relazioni, i suoi affetti, ha avuto un ulteriore impatto negativo sui governi democratico-liberali, rappresentando, il più delle volte, il pretesto per estendere il potere dell'esecutivo, istituendo azioni di sorveglianza e controllo senza delle garanzie attendibili. C'è da rilevare, tuttavia, che la pandemia, in fondo, non ha fatto altro che mettere ancora di più in luce le tensioni tra dimensione decisionale e discussione parlamentare, nonché lo sconfinamento della medicina dal proprio campo d'azione che, con un potere autoritario e una funzione normalizzatrice, si inserisce di prepotenza nella sfera dell'economia politica, affermandosi, all'interno della società, come un'autorità medica generale, il centro del potere decisionale riguardo alla salute di una comunità globale. Nondimeno, dall'avvento del Covid-19, abbiamo assistito ad una ribalta sulla scena mediatica di scienziati, virologi, biologi, esperti di salute pubblica che hanno avuto un ruolo decisivo nella risposta al virus, contribuendo all'esercizio di un potere, a volte arbitrario che, trovando linfa vitale dallo stato d'eccezione e coniugando politica, medicina e biologia, attua decreti di urgenza e dichiara stati di emergenza incalzando uno dei principi cardine della democrazia: la separazione del potere esecutivo da quello legislativo, con la conseguente prevaricazione del primo sul secondo⁵².

Le conseguenze biopolitiche della pandemia, infatti, più che mettere in luce la competizione tra i diversi partiti, hanno coinvolto in maniera conflittuale il rapporto tra la politica e la società, tra le istituzioni e i movimenti di protesta. Una biopolitica che ha palesato ancor di più il processo di spoliticizzazione della

52 Cfr. R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 13-20, e G. Agamben, *A che punto siamo? La pandemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2021.

politica e di biologizzazione della vita. Dunque, il concetto di diritto alla salute – in riferimento al concetto di integrità fisica e di capacità produttiva – indica un cambiamento nelle attenzioni politiche statali e una diversa destinazione delle risorse economiche. La salute diviene la finalità principale dell'azione di governo, in grado di spiegare la potenza onnipervasiva dei processi di medicalizzazione quali funzioni di normalizzazione del corpo-popolazione. È la biopolitica, la politica del *bios*, della vita in comune, è la politica dei corpi!

In questi due anni di pandemia, quello che il più delle volte è mancato ai governi, oltre a errori di valutazione, ritardi, mancate assunzioni di responsabilità e contraddizioni, è stata la capacità di distinguere le modalità protettive da quelle costrittive della vita individuale e collettiva. L'attenzione si è concentrata maggiormente sulla valutazione della minaccia e, solo raramente, si è attuata una reale valutazione del rischio-beneficio conseguente alla minaccia stessa. È doveroso riscontrare che, tuttavia, i partiti politici, relativamente alla gestione dei problemi dell'intera popolazione, hanno ceduto il proprio campo d'azione e di conflitto evidenziando ancor di più un processo di spoliticizzazione in atto oramai da tempo. L'antagonismo politico, infatti, lungi dal ritenersi un elemento distruttivo, rappresenta l'espressione e il mezzo attraverso il quale una società può auto-riconoscersi. Una politica che, da più di un secolo, è assoggettata a dinamiche economico-finanziarie globali, ha esibito in questi due ultimi anni un ulteriore e preoccupante arretramento, delegando la protezione della vita della popolazione alla competenza di medici, biologi e virologi che, di fatto hanno iniziato, indirettamente, a gestire l'intera società. Un simil governo, fatto di tecnici e specialisti, limita la sua stessa *governance*, dal momento che le decisioni assunte sul futuro di un'intera società devono essere il frutto di confronti e scontri continui. La medicalizzazione della politica e della società, in tal senso, si caratterizza sempre più per un'incitazione del vivente, attraverso meccanismi migliorativi della vita situati all'interno di strategie biopolitiche che, attraverso una responsabilizzazione del singolo rispetto alla propria salute, intende sempre più mettere a profitto comportamenti auto-normati. Con questo sconfinamento del sapere tecnico la democrazia è chiamata a fare i conti, trovando il giusto equilibrio al fine di preservare il suo significato più profondo, lasciando alla politica la responsabilità delle proprie decisioni.

Tra la politicizzazione della medicina e la medicalizzazione della politica, appare necessario un rigenerarsi nell'evoluzione del fare società. I conflitti stagnanti tra le rappresentanze sindacali che si interrogano sul tema fabbrica-salute, o sulle

questioni relative al telelavoro-lavoro agile, ad esempio, evidenziano la necessità di un rinvigorirsi delle istituzioni intese come l'elemento di mezzo, la mediazione indispensabile e insostituibile situata tra la dimensione della vita e quella del potere. Inoltre, negli attuali governi democratico-liberali è facilmente riscontrabile un clima di torpore nei riguardi della politica, a cui segue una risposta di stampo populista fatta, per lo più, da entusiasmi retorici e passeggeri che non hanno nulla a che vedere con i partiti politici di una volta. Si tratta di movimenti costituiti da individui che, contestando e rifiutando l'autorità, presumono di riappropriarsi della propria vita; le sperimentazioni di democrazia diretta e assembleare si moltiplicano e, attraverso manifestazioni altisonanti, esprimono nell'immediato la loro pluralità, rifiutando ogni forma di dialogo e confronto giustificandosi con il non volersi omologare alla controparte. È evidente come questo corpo di individui – svuotato del potere di rappresentanza –, riproduce in maniera esemplare la tecnica di una pratica governamentale neoliberale opposta alla rappresentanza; una pratica in grado di sollecitare la libertà individuale orientandola verso una continua competitività dimenticandosi, in tal modo, del bene comune.

Tuttavia, si riscontra negli odierni movimenti un particolare interesse al voler istituire, creare una forma fondata sul rinnovamento continuo al fine di non presentare le medesime forme anti-istituzionali tipiche di cinquant'anni fa. Si tratta di una forma di pensare le istituzioni che, facendo tesoro delle sconfitte passate, si fonda su strategie in continuo divenire, modellabili e, quindi, capaci di promuovere l'inclusione nella dimensione politica⁵³. Appare evidente come sia indispensabile valorizzare il ruolo e le possibilità dei movimenti locali, intesi come il nutrimento per una democrazia capace di concepire e attuare strumenti e pratiche in grado di favorire la partecipazione e la cittadinanza attiva – integrando la tenuta istituzionale al mutamento sociale –, nonché un'intelligibilità in grado di andare ben oltre la mera idea di potere inteso nei termini di proibizione e repressione. È indispensabile, allora, trovare punti e momenti di incontro tra due polarità distanti, partendo da ciò che è essenziale ai tempi della distanza fisica della nuda vita, senza rinunciare, per restare in vita, all'altra vita, quella con gli altri, cui ci lega il senso più intimo di fare comunità.

53 R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 155-163.