

Anno XIV

Numero 31

Ottobre 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie II

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 31

ottobre 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II

Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie II 6

TEMI

Antonio Albano - *La geometria aurea della Piazza dei Miracoli* 8

Alberto Giovanni Biuso - *Pilato, il Sacro* 32

Roberta Corvi - *Dimostrare l'esistenza di Dio. La riflessione di Sofia Vanni Rovighi* 43

Sarah Dierna - *Caduta e redenzione nella morte di Ivan Il'ič. Una lettura gnostica* 55

Daniele Iozzia - *Semplificazione formale ed espressione del sacro in Ingres* 63

Marica Magnano San Lio - *Fede filosofica e *Glauben* in Karl Jaspers: considerazioni epistemologiche e antropologiche* 75

Leonardo Messinese - *Il rigore del concetto, l'ordine del senso e la teologia filosofica. Risposta a Massimo Epis* 85

Enrico Moncado - *Heidegger: un itinerario escatologico (1919-1927)* 100

Enrico Palma - *Dalla fisica alla metafisica. Per un sentimento sacro dell'esistenza* 114

Angelica Rocca - *Νόμος ο Φύσις? Benjamin, Agamben e la vita sacra come soglia* 128

Salvatore Tedesco - *Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. La letteratura di fronte al messianico. Quattro brevi esempi* 138

TEMI - II

Stefano Isola - *Né il vero né il falso, semmai l'irreale: quali esperienze musicali nel mondo post-covid?* 149

Giuseppe Savoca - *Informatica umanistica, infocrazia, automi e intelligenze artificiali* 162

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - *Proclo* 176

Michele Del Vecchio - *Augusto Del Noce* 183

RECENSIONI

Sarah Dierna - *Una critica del lungotermismo* 194

Valentina Surace - *La responsabilità dell'inconscio. A partire dalla psicoanalisi di Jacques Lacan* 199

Νόμος ο Φύσις? Benjamin, Agamben e la vita sacra come soglia

Angelica Rocca

Università di Messina

Certo se la natura ci ha ingenerato amore della conservazione propria, e odio della morte, essa non ci ha dato meno odio della infelicità, e amore del nostro meglio; anzi tanto maggiori e tanto più principali queste ultime inclinazioni che quelle, quanto che la felicità è il fine di ogni nostro atto, e di ogni nostro amore e odio; e che non si fugge la morte, né la vita si ama, per se medesima, ma per rispetto e amore del nostro meglio, e odio del male e del danno nostro¹.

Una pietra di confine

Sulla sacertà della vita Walter Benjamin ha lasciato nel saggio *Per la critica della violenza* (1921) poche affermazioni enigmatiche, strettamente legate al problema della violenza come *Gewalt*, vale a dire la violenza che coincide col potere, creando il diritto e conservando il diritto.

La violenza del diritto si contraddistingue per il suo carattere di mezzo impiegato per il raggiungimento di fini dichiarati “giusti” e proprio in questa giustizia dei fini che persegue, trova legittimazione e ragion d’essere. La posta in gioco allora è rintracciare una violenza che non risponda alla logica mezzo-fine e sia invece definibile come *mezzo puro*, manifestazione che non crea (un nuovo diritto, un nuovo Stato, nuove leggi) bensì distrugge soltanto.

Benjamin passa quindi al vaglio due espressioni di violenza, entrambe considerabili a un primo sguardo «manifestazioni pure»: quella «mitica» e quella «divina». La violenza mitica trova un esempio nell’ira di Apollo e Artemide che si abbatte su Niobe sterminandone la prole, ma lasciando in vita quest’ultima tramutata in pietra; quella «divina», invece, nella storia della comunità di Korah, interamente annientata dal Dio dell’Antico Testamento. Da un lato siamo di fronte a una violenza che condanna, infligge sofferenza, ma lascia “in vita”; dall’altro, abbiamo una violenza

¹ G. Leopardi, «Dialogo di Plotino e di Porfirio» in Id., *Operette Morali*, Guida, Napoli 1998, p. 468.

che senza spargere sangue distrugge, annienta, uccide la vita. Se la violenza mitica si presenta come «potere sanguinoso fine a se stesso sulla nuda vita, la violenza divina è mero potere su ogni vita in nome dell'essere vivente»² e perciò assurge a metafora della violenza rivoluzionaria.

Intorno a questo concetto controverso di violenza divina si addensa perciò uno dei passaggi più complessi della riflessione benjaminiana, un passaggio assai problematico a proposito di un tema così delicato quale il principio della sacralità della vita. Non soltanto: le difficoltà sorgono anche in rapporto all'esigenza di pensare un equivalente della violenza rivoluzionaria come alternativa alla violenza del diritto positivo³. Alla difficoltà che avvolge il significato di violenza divina fa da contraltare l'opacità del concetto di "nuda vita", la cui difesa non rappresenterebbe né il criterio per condannare il ricorso alla violenza rivoluzionaria, né il principio da cui muovere per opporsi alla violenza della legge:

Falsa e miserabile è la tesi che l'esistenza sarebbe superiore all'esistenza giusta, se esistenza non sarebbe altro che la nuda vita [...]. L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo; né con la nuda vita in lui né con alcun altro dei suoi stati e proprietà, anzi nemmeno con l'unicità della sua persona fisica. Tanto sacro è l'uomo (o quella vita in lui che rimane identica nella vita terrestre, nella morte e nella sopravvivenza), tanto poco lo sono i suoi stati, tanto poco lo è la sua vita fisica, vulnerabile dagli altri. Che mai la distingue essenzialmente da quella degli animali e delle piante? E anche se questi (animali e piante) fossero sacri, non potrebbero esserlo in essa⁴.

2 W. Benjamin, *Per la critica della violenza* trad. di R. Solmi in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, p. 26.

3 Celebre l'interpretazione di Derrida che accosta la violenza (annientatrice) divina, capace di deporre la legge, alla violenza dell'Olocausto; interpretazione che Agamben ritiene indice di un singolare fraintendimento. Ad ogni modo troviamo più puntuale la proposta di Judith Butler, che avanza l'ipotesi di una lettura "negativa" della violenza divina come dissoluzione della colpa che si abbatte non sull'anima del vivente, bensì sul soggetto giuridico che con la colpa coincide e, soprattutto, come arresto messianico del tempo teleologico. Cfr. J. Derrida, *Forza di legge. Il «Fondamento mistico dell'autorità»*, trad. di A. Di Natale, Torino 2003, p. 136; G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita* in *Homo Sacer*, Quodlibet, Macerata 2021, p. 67; J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra* in "Per la critica della violenza" di Benjamin, trad. di S. Adamo, in «aut aut», 344 (2009), pp. 65-100. Si potrebbe però avanzare anche un'altra ipotesi d'interpretazione. Se Benjamin rinviene nella violenza divina l'unico mezzo puro capace di scardinare la concatenazione mezzo-fine del diritto positivo, probabilmente essa è da concepirsi come "concetto limite" della sua costruzione teorica.

4 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 28.

Perché, condannando la nuda vita a una svalutazione radicale⁵, e lasciando coincidere questa con quella degli animali e delle piante, dovrebbe emergere un primato dell'uomo? Benjamin, pensatore antropocentrico? È noto l'auspicio di *Esperienza e povertà* (1933) che vede nella catastrofe culturale del moderno l'occasione di liquidare l'immagine tradizionale dell'uomo, quella «solenne, nobile, fregiata di tutte le offerte sacrificali del passato»⁶. Ma è sufficiente pensare anche ad altre opere più o meno coeve al saggio sulla violenza, ad esempio, *Sulla lingua dell'uomo e sulla lingua in generale* (1916), in cui la lingua è definita come quel movimento di cui partecipa la creazione tutta, non solo l'essere parlante per eccellenza⁷; o al *Frammento teologico politico* (1921) in cui si legge chiaramente che «ogni essere terrestre» aspira alla felicità come tramonto⁸. E, in ogni caso, si potrebbe azzardare anche una lettura provocatoria. Non è che Benjamin intende piuttosto, nella nuda vita, equiparare la disponibilità strumentale della vita umana catturata nel sistema del diritto a quella di animali e vegetali che sono (purtroppo) sempre mezzi a disposizione di un fine altro da sé? Inoltre, non possiamo del tutto escludere che dietro quel “se” che avanza l'ipotesi di una sacralità del vivente animale e vegetale, si possa nascondere anche qui un' *eccedenza* non riducibile alla mera vita come meccanismo fisiologico.

5 «Quella che potremmo chiamare “nuda vita” viene svalutata in maniera disturbante», J. Butler, *I primi lavori di Benjamin: la non violenza e il sacro nel vivente*, trad. di C. Cossutta in *Vita, politica, contingenza*, a cura di L. Bazzicalupo e S. Vaccaro, Quodlibet, Macerata 2016, p. 96.

6 W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, trad. di A. Pinotti e A. Somaini in *Aura e choc*, Einaudi, Torino 2012, p. 366.

7 Id., *Sulla lingua dell'uomo e sulla lingua in generale*, trad. di R. Solmi in *Angelus Novus*, cit., pp. 53-70.

8 Id., *Frammento teologico politico*, trad. di G. Agamben in *Opere Complete I. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513. È sempre Butler a leggere il *Frammento* in parallelo con la *Critica della violenza* per districare il problema del sacro in Benjamin; problema che risolve alla luce della distinzione tra vita e vivente. Mentre nella *Critica* si avrebbe una svalutazione della nuda vita intesa come conservazione del sé, nel *Frammento*, nell'aspirazione alla felicità di ogni singolo vivente, che pur si manifesta nella transitorietà di un eterno tramonto, si presenta la vera sacralità che trascende il singolo e accomuna tutti gli esseri (è chiaro che questo trapassare come cifra della caducità non può riguardare solo l'essere umano, ma il vivente in generale). Ci sentiamo pertanto di accogliere la perspicua analisi di Butler. Cfr. J. Butler, *I primi lavori di Benjamin: la non violenza e il sacro nel vivente*, cit.; Id., *Critica, coercizione e vita sacra in “Per la critica della violenza” di Benjamin*, cit., pp. 90-94.

Cos'è intanto la «nuda vita» o per meglio dire la «mera vita» [*das bloße Leben*] per Benjamin⁹? È giusto farla coincidere esclusivamente con quanto di natura è rimasto intatto nell'uomo, con la sua componente organica, con quella ζωή che abbraccia anche la vita vegetale e animale? O forse non è meglio, con Benjamin, andare *oltre* la lettera di Benjamin e non accontentarci di un'equazione nuda vita = natura? A quale ordine appartiene la *nuda vita*? È possibile ritrovarla preservata, intoccata e intoccabile al di fuori delle maglie della legge, in un originario stato di natura che *precederebbe* l'instaurazione del diritto?

Potrebbe essere interessante, a questo proposito, tracciare una linea di confine immaginaria tra legge e natura e vedere da quale parte della barricata possiamo ritrovare la *nuda vita* che il dogma della sacertà, messo in discussione da Benjamin, prescrive di difendere a tutti i costi.

La difficoltà che emerge da questo compito non deriva solo dal carattere problematico della classica opposizione natura/cultura, ma anche dalla declinazione originale che assumono i due poli della tensione nell'intera riflessione benjaminiana, declinazione che è possibile leggere alla luce della categoria di «mito»¹⁰. Mito è «il contesto della vita colpevole» che sottende la complicità tra natura e legge nella forma del destino che inchioda il vivente alla ricorsività di colpa e castigo.

Mito, come emerge nelle *Affinità Elettive*, è il primordiale, il demotico che riemerge nell'uomo nella forma di un'istintualità non domata fino in fondo e non domabile dalle convenzioni sociali, ma tuttalpiù dalla libertà della decisione etica¹¹. Mito è anche il giogo del diritto positivo

9 Letteralmente, il termine tedesco utilizzato da Benjamin, *das bloße Leben*, è traducibile in italiano con l'espressione «mera vita» (alla «nuda vita» corrisponderebbe invece l'espressione *nacktes Leben*). Si deve alla storica traduzione di Solmi del saggio della violenza, contenuta nell'antologia *Angelus Novus* (1962), la fortuna del termine «nuda vita» che diverrà poi il fulcro della ricerca agambeniana. Per una riflessione approfondita sulla problematicità della traduzione della *das bloße Leben* nella «nuda vita» agambeniana e una genealogia del concetto benjaminiano, cfr. C. Salzani, *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy, in Towards the critique of violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, a cura di Brendan Moran and Carlo Salzani, Bloomsbury Academic, Londra 2015, pp. 109-123.

10 Sul tema del mito in Benjamin, si vedano almeno S. Marchesoni, *Mito in Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, a cura di A. Pinotti, Einaudi, Torino 2018, pp. 115-118; M. Pezzella, *Il volto di Marilyn. L'esperienza del mito nella modernità*, manifestolibri, Roma 1999; B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009, cap. I-II.

11 W. Benjamin, *Affinità Elettive*, trad. di R. Solmi in *Angelus Novus*, cit., pp. 163-243.

che si fa valere nell'inconfutabilità violenta della sua vuota formula, nel suo carattere fatuo e fatale come legge incontrovertibile, *natura*.

Nel sedere sullo stesso trono di una mai spodestata natura matrigna, è proprio questa legge a *generare* incessantemente la nuda vita come colpa, la nuda vita come residuo del vivente conseguente all'instaurazione dello Stato e all'assunzione da parte di quest'ultimo del monopolio della violenza. Ora questa violenza, come abbiamo visto, non rappresenta solo un caso limite dell'esercizio della legge, un'aberrazione accidentale delle consuete pratiche dello Stato di diritto. Per Benjamin questa violenza coincide in tutto e per tutto col diritto, nella coercizione attraverso cui fa valere la propria norma.

Anche quando non si traduce esplicitamente in un potere che dà la morte e si pone piuttosto a difesa della sua vita, il diritto come coercizione, imposizione di un imperativo etico, è *mortificazione* del sacro nell'uomo laddove il sacro dell'uomo è non la vita in sé, ma la vita giusta, la vita tesa alla realizzazione del sommo bene per il mondo; è *pietrificazione* del suo spirito.

Il potere mitico si abbatte su Niobe e *non la uccide*: si ferma di fronte alla vita, la lascia intatta. In modo analogo al castigo di Prometeo, qui la "vita" diviene la pietra posta a monumento imperituro della colpa del vivente, segno della colpa, essa stessa colpa. «Questa violenza non è propriamente distruttiva. Benché rechi ai figli una morte sanguinosa, essa si arresta davanti alla vita della madre, che lascia – per la fine dei figli – ancora più colpevole di prima, quasi un eterno, muto sostegno della colpa, e una pietra di confine fra gli uomini e gli dei»¹².

Se Benjamin invita a non vedere nella violenza mitica una violenza distruttiva, certo è che essa non è nemmeno una forza "negativa" che lascia all'esterno della sua morsa la nuda vita di Niobe quale residuo preesistente alla sua irruzione e miracolosamente scampato alla sua furia. Essa è semmai una violenza *produttiva* a tutti gli effetti. Produce diritto nella misura in cui instaura la successione logico-temporale di colpa e castigo e con essa quella di mezzo legittimo (violenza) – fine giusto (affermazione e conservazione del potere). Produce il soggetto giuridico

12 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 24.

come soggetto della colpa¹³. Produce la stessa “nuda vita” come colpa. La violenza mitica è pertanto emblema del potere costituente: è la violenza creatrice di diritto per eccellenza.

Tanto più che l’ira di Artemide e Apollo appare antesignana di un *bio-potere* che agisce non dando la morte, e nemmeno lasciando in vita ma, ancor di più, preservando, facendo proliferare la vita stessa¹⁴, ma ridotta al suo significato minimo e abietto di mera autoconservazione.

Per tutte queste ragioni, la proposta di Benjamin nel saggio sulla violenza è a tutti gli effetti provocatoria: invita a guardarsi bene dall’opporre alla violenza della legge il principio della sacralità della vita, della conservazione naturale a tutti i costi, vedendo in quest’ultima un alleato della *Gewalt* del diritto; invita ad «indagare» sull’origine di un dogma che appare piuttosto il portato dell’indebolimento della tradizione politica occidentale¹⁵, il frutto di un’invenzione recente, e non un principio etico, né tantomeno un comandamento divino.

Perché, come giustamente avverte Agamben, «sospetto è, per Benjamin, che quel che qui è proclamato sacro sia precisamente ciò che, secondo il pensiero mitico, è il “portatore destinato alla colpa: la nuda vita”, quasi che una *complicità segreta* corresse tra la sacertà della vita e il potere del diritto»¹⁶.

13 Per Butler, la figura di Niobe, tramutata in pietra, rappresenterebbe la nascita del soggetto politico-giuridico come responsabile della violenza che incombe su di lei nella forma di un fato che la precede e lega questa responsabilità alla categoria di colpa. Cfr. J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in “Per la critica della violenza” di Benjamin*, cit., p. 78. Sulla colpa come categoria che si pone alla radice della nascita della *persona* giuridica, si veda naturalmente anche G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

14 Si veda a questo proposito la teorizzazione di Foucault del potere moderno come «biopotere» che si manifesta non più nel diritto di dare la morte o di lasciare in vita, ma ancor di più in quello di *far vivere*, potere centrato sulla vita della popolazione che dev’essere conservata e fatta proliferare a tutti i costi attraverso il governo dei corpi. Cfr. almeno M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013. Tuttavia, se un’analogia può essere riscontrata tra il pensiero di Foucault e le intuizioni di Benjamin, è da notare come la riflessione di quest’ultimo sul mito di Niobe ci suggerisce che il rapporto del potere con la nuda vita è *originario* all’instaurazione del diritto e non semplicemente coincidente con la nascita dello Stato moderno, punto di vista questo sposato da Agamben.

15 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 28.

16 G. Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita in Homo Sacer*, cit., p. 67 (corsivo mio).

Né bios né zoé

«L'aver esposto, senza riserve, il nesso irriducibile che unisce violenza e diritto fa della *Critica* benjaminiana la premessa necessaria, e ancor oggi insuperata, di ogni ricerca sulla sovranità»¹⁷. Assieme a un'archeologia della sovranità, quella che restituisce Agamben, soprattutto nel primo libro *Il potere sovrano e la nuda vita*, è però anche e soprattutto un'archeologia del principio della sacralità della vita, un'analisi che alimenta, con prove di carattere storico-antropologico, il «sospetto» di Benjamin in merito al dogma della *sacertas* e pertanto un'esegesi imprescindibile del discorso benjaminiano, un completamento necessario alle sue premesse teoriche. L'analisi di Agamben non è altro che la conferma della nuda vita come soglia critica di indifferenza e alla natura e alla cultura. Non potremmo comprendere a pieno l'ambiguità insita nella *bloße Leben* benjaminiana senza addentrarci nelle trame della nuda vita agambeniana e della sua incarnazione più nota: l'*homo sacer*.

Ma chi è in origine l'*homo sacer*, l'*uomo sacro*? La possibilità di districare il nodo fondamentale della critica benjaminiana della violenza – il concetto di «nuda vita» o «mera vita», che dir si voglia – risiede per Agamben proprio in questa figura del diritto romano arcaico. Una figura talmente ambigua ed «enigmatica» da risultare paradossale persino agli stessi autori dell'antichità latina e tuttavia quella in cui «il carattere della sacralità si lega per la prima volta alla vita umana come tale»¹⁸.

Sacer nell'antica Roma è l'individuo che si macchia di un delitto e che quindi acquisendo la *sacertas*, non può essere sacrificato agli dei, ma che, allo stesso tempo, chiunque lo uccida rimane impunito. La *sacratio*, cui va incontro l'uomo insacrificabile e al contempo potenzialmente uccidibile, rappresenta una figura limite del diritto romano¹⁹, che si può sussumere sotto il concetto d'*eccezione*²⁰. È un'*exceptio* dello *ius divinum*

17 Ivi, cit., p. 67.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 75.

20 L'eccezione per Agamben è la categoria chiave per capire la struttura della norma e il paradosso della sovranità che non si riduce in un semplice «fuori dalla legge»: essa rappresenta quel caso in cui la legge si attiva disapplicandosi e quindi una modalità di inclusione, necessaria al diritto, che procede per mezzo dell'esclusione. Si può dire che l'eccezione, non solo quella sovrana, costituisce la condizione necessaria di validità del νόμος. Cfr. ivi, pp. 39-40.

in quanto esclude la *consecratio* della vittima agli dei, è un' *exceptio* dello *ius humanum*, «in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa»²¹.

Homo Sacer è il paradigma dell'ambiguità della vita politica, la «soglia» emblematica sulla quale si gioca il complesso rapporto di inclusione-esclusione che lega il *vóμος* all'eccezione, la *civitas* allo stato di natura e la vita umana al diritto.

La *sacertas* pertanto dev'essere letta come un fenomeno squisitamente giuridico-politico prima ancora che come lascito di una concezione etico-religiosa²².

Se chiamiamo nuda vita o vita sacra questa vita che costituisce il contenuto primo del potere sovrano, disponiamo anche di un principio di risposta per il quesito benjaminiano circa "l'origine del dogma della sacertà della vita". Sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è originariamente la vita nel bando sovrano e la *produzione* della nuda vita è, in questo senso, la prestazione originaria della sovranità. La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere *contro* il potere sovrano come un diritto umano in senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte²³.

L'analisi di Agamben aveva preso le mosse dalla fortunata distinzione della *Politica* aristotelica tra *βίος* e *ζωή*: la vita dell'uomo come forma di «vita qualificata» e la «vita naturale riproduttiva»²⁴. La costituzione della *πόλις* non avverrebbe mediante un'esclusione della *ζωή* dai suoi affari (esclusione cui, nel moderno, seguirebbe per Foucault una soffocante inclusione), ma si caratterizzerebbe piuttosto per il rapporto *originario* che intrattiene con questa, rapporto che si sostanzia nella forma alquanto complessa di un'inclusione-esclusione necessaria alla costituzione della sovranità.

Alla luce della domanda che ci siamo posti di fronte al saggio sulla violenza, quella nuda vita che vanta un sospetto privilegio di sacralità

21 Ivi, p. 82.

22 Ivi, p. 84.

23 Ivi, p. 83 (corsivo mio).

24 Ivi, p. 105.

non coinciderebbe con *βίος*, né tantomeno con una *ζωή* pura, primigenia, rimasta intoccata dalla violenza del *νόμος* nel grembo della *φύσις* e la cui difesa può essere invocata a sua volta nella difesa dell'uomo dalla *Gewalt*.

«Né *bios* politico né *zoé* naturale, la vita sacra è la zona d'indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altra, essi si costituiscono a vicenda»²⁵. Paragonando l'istituto della *sacertas* romana a quella del bando del diritto germanico che vede coincidere il bandito con l'*uomo-lupo* scacciato dalla comunità, Agamben osserva come:

La vita del bandito – come quella dell'uomo sacro – non è un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione con diritto e con la città; è invece una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *phýsis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione: *loup garrou*, lupo mannaro, appunto, né uomo né belva, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno²⁶.

Risiederebbe proprio in questa ambiguità originaria della vita sacra, in questa indecidibilità strutturale tra legge e natura, dentro e fuori la comunità, esclusione ed inclusione e pertanto vita e morte, la possibilità di un rovesciamento di un potere diretto al governo della vita (*biopotere*) in un potere votato alla morte (*tanatopotere*), di una trasmutazione – alla quale si assisterà troppo spesso nel Novecento – dello Stato di diritto nello Stato totalitario.

Cosa caratterizza a questo punto il biopotere moderno se il potere è già in origine dominio della nuda vita che pur si presenta nella forma della sua messa al bando, della sua *sacratio*? Nient'altro che l'istituzione di una coincidenza sempre più stretta tra vita e nuda vita e tra nuda vita e natura.

Ciò conduce a due alternative, entrambe inquietanti, che hanno visto una prima incarnazione nelle politiche del terzo Reich, ma che rappresentano possibilità intrinseche anche alle società democratiche.

Da un lato, l'ossessione per la *vita come natura* [*ζωή*] si manifesterebbe nell'interesse sempre più maniacale del potere sovrano verso gli

25 Ivi, p. 88.

26 Ivi, p. 101.

aspetti biologici dell'esistenza umana, con la nascita di un'alleanza sempre più forte tra scienza medica e politica, alleanza che raggiunge il culmine nel campo di concentramento.

Dall'altro, l'ossessione per la *natura della vita* porterebbe invece alla ricerca di quel valore intrinseco che rende una vita degna di essere vissuta, ricerca che potrebbe essere interpretata come una difesa della *Vera vita*, che si gioca spesso a discapito del singolo vivente, come è avvenuto nel caso dell'eutanasia forzata ai malati di mente nel Terzo Reich.

In questo scenario in cui la difesa della vita a tutti i costi ha rivelato il suo pericoloso confinare con la morte, rimane ancora forte l'eco della violenza che si abbatte su Niobe tramutandola in pietra.

Un'eco che salva la vita a costo di trasformare il vivente in *non-vivente*, un'eco che si ode minacciare: "Tu non morirai!".

Abstract

Il presente contributo si propone di affrontare il problema della sacralità della vita in Walter Benjamin, per come si presenta nel saggio *Per la critica della violenza* (1921). Per cogliere il fulcro di questa posizione, ci soffermeremo sulla figura della «mera vita» [*das bloße Leben*] che diviene sinonimo di «colpa» e pertanto occupa una posizione indecidibile tra *φύσις* e *νόμος*, sviluppandolo in parallelo con quello di «nuda vita» in Giorgio Agamben, attraverso l'analisi del primo libro di *Homo Sacer*.

This paper aims to deal with the "sacred life" issue in Walter Benjamin, as it appears in the *Critique of violence* essay (1921). So, in order to grasp the pivot of this problematic stand, we need to linger more on the «bare life» figure which gets to coincide with «guilt» and therefore occupies an indecidible position between *φύσις* and *νόμος*. Then we'll think this concept out in parallel with the original elaboration which Giorgio Agamben carries out in his twenty-years research in *Homo Sacer*, by focusing mostly on its first book.

Parole chiave

Benjamin, Agamben, biopolitica, violenza, vita sacra
Benjamin, Agamben, biopolitics, violence, sacred life

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II
Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Antonio Albano
Roberta Corvi
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Daniele Iozzia
Stefano Isola
Marica Magnano San Lio
Leonardo Messinese
Enrico Moncado
Enrico Palma
Angelica Rocca
Giuseppe Savoca
Valentina Surace
Salvatore Tedesco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu