

**DOSSIER****“LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’: UNA GENEALOGÍA DEL  
PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO”****Constanza Serratore***Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo***ARTÍCULOS****Roberto Esposito***Vida biológica y vida política (Bilingüe).***Marcelo Antonelli***La deriva deleuziana de Roberto Esposito***Sandro Chignola***Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario (Bilingüe)***Jacopo D'Alonzo***El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben***Luciano Carniglia***Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea***Vinicius Nicastro Honesko***Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)***Dario Gentili***Italian Theory: Crisis y Conflicto (Bilingüe)***Rodrigo Karmy Bolton***La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad***RESEÑA****Jannia Gómez González***Iván Ávila Gaitán. De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013.***ENTREVISTAS****Laura Gioscia  
Gabriel Delacoste***On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown***Diego Sazo***Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)*

# REGLA, LEY, FORMA-DE-VIDA. ALREDEDOR DE AGAMBEN: UN SEMINARIO\*

SANDRO CHIGNOLA\*\*  
UNIVERSIDAD DE PADOVA

## RESUMEN

El presente artículo tiene como punto de partida el texto recientemente publicado por Agamben, *Altissima povertà*. En el intento de pensar una política insurgente y revolucionaria que escape a las nociones de soberanía y Ley, se encuentra una perspectiva que recoloca al pensamiento y a las prácticas de la liberación a la altura de la ontología. De este modo, el acto constituyente refiere al uso de la Regla contra la Ley con el fin de desaplicar el derecho. Se trata de una acción sin sujeción pensada a la manera de la liturgia. A partir de esta perspectiva, el autor vuelve la mirada al presente y se pregunta qué significa pensar la vida como un uso común. Esta *altissima paupertas* propuesta por Agamben es, por lo tanto, reconsiderada a la luz de los territorios marginales, los que no son considerados el “corazón de Occidente”.

**PALABRAS CLAVE:** Regla, ley, forma-de-vida, Agamben.

## RULE , LAW, WAY OF LIFE. AROUND AGAMBEN: A SEMINAR

This article has as its starting point the recently published text by Agamben, *Altissima povertà*. In the attempt to think of a revolutionary insurgent politics, which escapes the notions of sovereignty and law, a perspective that repositions the thought and practices of liberation at the level of ontology is located. In this way the constituting act refers to the use of the Rule against the Law with a view to disengage the right. This is an action without clamping which is thought of as in the liturgy way. From this perspective, the author looks back at the present and wonders what it means to think of life as a common use. This *altissima paupertas* proposed by Agamben is, therefore, reconsidered in the light of marginal territories, which are not considered the “heart of the West”.

**KEYWORDS:** Rule, law, way of life, Agamben.

\* El presente artículo corresponde a una lección dictada por el autor en el marco del seminario “Filosofía, ética e política em Giorgio Agamben. VII Seminário Temático (21 a 23 de agosto de 2013)” realizado en el Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) – Passo Fundo (RS), Brasil. La lección será publicada con mínimas modificaciones también a comienzos del año 2014 por el IFIBE. Traducido del italiano al español por Constanza Serratore. Corrección de la traducción por Valeria Viani.  
\*\* Sandro Chignola (Verona, Italia, 1961) enseña Filosofía Política en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Padova. Más allá de los muchos *papers* y ensayos publicados en revistas académicas italianas e internacionales, recordamos las siguientes publicaciones: *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald* (Angeli, Milano, 1993); *Fetishism with the Norm and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and Rechtswissenschaft* (München, 1999); *Sui concetti politici e giuridici dell'Europa* (Franco Angeli, Milano, 2005. With G. Duso, Eds.); *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)* (ombre corte, Verona, 2006. Ed.); *Storia dei concetti e filosofia politica*, Angeli, Milano, 2008; Madrid 2009. With G. Duso); *Il tempo rovesciato. La Restaurazione ed il governo della democrazia* (2011).

REGLA, LEY, FORMA-DE-VIDA.  
ALREDEDOR DE AGAMBEN: UN SEMINARIO<sup>1</sup>

Antes que nada, quisiera agradecer por la invitación a trabajar y discutir con ustedes, obviamente, pero también por la ocasión que me han ofrecido para volver a confrontar con algunos de los recientes escritos de Agamben. Es de algún modo curioso que tal confrontación –entre un europeo y un europeo, o, más radicalmente aún, entre un italiano y un italiano, entre dos “veroneses”, visto que yo he nacido y vivo en Verona, mientras que Agamben ha enseñado allí por varios años– ocurra aquí, en el Sur de Brasil. No estoy para nada convencido del universalismo de la filosofía. Es el descentramiento de la mirada por medio del cual desde lo exterior de Europa –un *afuera* que es tal sobre todo en relación al círculo autoreflexivo de su tradición: de su historia, de sus conceptos, de sus categorías– puedo en este caso leer, si no la obra, al menos algunos textos de aquel que se ha vuelto uno de los más influyentes intelectuales globales. Me permite trabajar y poner en valor la distancia. *Una* distancia. La distancia, entre las muchas posibles, que deriva justamente de un *posicionamiento* más que de una, si bien relevante y específica, localización.

Entro rápidamente en tema, entonces. El libro en el que intentaré concentrar mi artículo, el último publicado hasta el momento al menos, del complejo proyecto arqueológico que constituye *Homo sacer*, es *Altissima povertà*: la investigación dedicada a “reglas monásticas y formas de vida”. Lo elijo, no porque pueda entenderse que representa el punto más avanzado que ha alcanzado la investigación comenzada por Agamben a mitad de los años '90 del siglo pasado, sino porque muchos de los temas que constituyen la llave teórica y la puesta en juego “política” son también los míos. O, más precisamente –yo no creo en lo monástico del trabajo intelectual– de aquellos con los que discuto y trabajo desde hace muchos años.

¿Como llega, Agamben, al tema de la *altissima povertà* franciscana? O mejor, ¿cómo se inscribe –desarrollo, articulación interna, línea de fuga, respecto de *Homo sacer*– el revés de la fórmula arendtiana, el “derecho de tener derechos” que el prófugo por primera vez expone en

---

1 Algunos amigos han leído un primer borrador de este texto y me han realizado valiosas sugerencias. Deseo, por lo tanto, agradecer a: Giulia Valpione, Sandro Mezzadra, Antonio Negri, Lorenzo Rustighi, Emmanuel Biset, Girolamo De Michele, Paolo Slongo.

Nota del traductor: Las traducciones de los textos citados en el presente artículo han sido realizados por Constanza Serratore, de modo que conservamos las referencias bibliográficas de los textos en idioma original.

## REGOLA, LEGGE, FORMA-DI-VITA. ATTORNO AD AGAMBEN: UN SEMINARIO<sup>1</sup>

Prima di tutto permettetemi di ringraziare: per l'invito a venire a lavorare e discutere con voi, ovviamente, ma anche per l'occasione che mi avete offerto per tornare a confrontarmi con alcuni recenti scritti di Agamben. È in qualche modo curioso che un tale confronto –tra un europeo e un europeo, o, più radicalmente ancora, tra un italiano e un italiano, tra due “veronesi”, dato che io sono nato ed abito a Verona, mentre Agamben vi ha insegnato per diversi anni– avvenga qui, nel Sud del Brasile. Non sono affatto convinto dell'universalismo della filosofia. E il decentramento dello sguardo per mezzo del quale dall'esterno dell'Europa –un *fuori* che è tale soprattutto in relazione al circolo autoriflessivo della sua tradizione: della sua storia, dei suoi concetti, delle sue categorie– posso in questo caso leggere, se non l'opera, almeno alcuni testi di quello che è diventato uno dei più influenti intellettuali globali, mi permette di far lavorare e mettere a valore la distanza. Una distanza. La distanza, tra le molte possibili, che deriva, appunto, da un *posizionamento*, più che da una, pur rilevante e specifica, localizzazione.

Entro subito nel merito, allora. Il libro sul quale proverò a concentrare il mio intervento, l'ultimo uscito, per il momento almeno, del complesso progetto archeologico che costituisce *Homo sacer*, è *Altissima povertà*, la ricerca dedicata a «regole monastiche e forma di vita». Lo scelgo, non perché possa essere inteso rappresentare il punto più avanzato raggiunto dalla ricerca iniziata da Agamben alla metà degli anni '90 del secolo scorso, ma perché molti dei temi che ne costituiscono l'architettura teorica e la posta in gioco «politica», sono anche i miei. O, più precisamente –io non credo alla monastica del lavoro intellettuale– di coloro con i quali da molti anni discuto e lavoro.

Come arriva, Agamben, al tema della *Altissima povertà* francescana? O meglio: come si iscrive –sviluppo, articolazione interna, linea di fuga, rispetto ad *Homo sacer*– il rovesciamento della formula arendtiana, il «diritto ad avere diritti» che il profugo per la prima volta espone

---

<sup>1</sup> Aluni amici ed amiche hanno letto una prima stesura di questo testo e mi hanno fornito preziosi suggerimenti. Desidero perciò ringraziare: Giulia Valpione, Sandro Mezzadra, Antonio Negri, Lorenzo Rustighi, Emmanuel Biset, Girolamo De Michele, Paolo Slongo.

“la nueva organización global del mundo”<sup>2</sup>, en el “derecho de no tener ningún derecho”<sup>3</sup>? ¿Agamben la extrapolaría como fórmula positiva, *constituyente*, de la forma-de-vida comunitaria, del *koinos bios*, de los *fratres*?

Arendt enuncia en términos icásticos el problema que será el centro de *Homo sacer*: el prófugo define una existencia paradójica por el derecho –él/ella no pertenece a ningún orden, “a ninguna comunidad de especie”, para él/ella no existe ninguna ley, “nadie desea siquiera oprimirlo/la”– porque el exilio, “completa ausencia de derechos” que despoja al individuo reduciéndolo al nudo existencial de la “vida”, comporta una condición de extra-juridicidad que puede ser recuperada solo con la aplicación de un dispositivo de bando: “cómo se puede volver a exiliar nuevamente al prófugo” es, para Arendt, el problema<sup>4</sup>.

El prófugo no es adscribible a ningún *status* reconocido por el derecho internacional y no tiene derecho a tener derechos porque está materialmente fuera de la espacialidad del ordenamiento. Territorializarlo, para el derecho, significa más que nada internarlo en un “campo” y relacionarse con él/ella a través de una figura tremenda de doble filo de una inclusión solamente negativa: solo repitiendo el gesto que lo expele, *ab-bandonandolo* por ello a una continua exclusión, el prófugo puede ser reconducido a los cuadros del derecho, a la forma de ley que lo sanciona. Esta lo define como *illegal alien* o como delincuente común. “Solo como el violador de la ley (el prófugo, el apátrida) puede obtener protección de esta”, escribe Hannah Arendt<sup>5</sup>. Solo retenido en el límite del derecho –sancionado pero no reconocido como sujeto de derechos –el prófugo, el apátrida, el migrante clandestino, puede ser “tratado” por las formas del ordenamiento.

No es el lugar para exponer las ventajas de la posición defendida por Hannah Arendt. Al prófugo, al migrante, no corresponde ninguna externalidad respecto al derecho. Al contrario, su perfil es un perfil *integralmente saturado* por el derecho. El del prófugo, el del migrante, es un perfil recortado, microfísicamente atravesado, quirúrgicamente tratado por el *management* de las poblaciones propio de la gobernabilidad contemporánea. La movilidad del prófugo y del migrante es continuamente perseguida por los dispositivos de captura, vetas del espacio, sanciones, objetivaciones identitarias, que fluyen y endurecen los confinamientos y

---

2 H. Arendt, *The origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo* [Milano: Edizioni di comunità, 1989]), 410.

3 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 153.

4 Arendt, *Le origini*, 394, 409.

5 *Ibid.*, 397.

«nella nuova organizzazione globale del mondo»<sup>2</sup>, nel «diritto di non avere alcun diritto»<sup>3</sup>, invece, che Agamben estrapola come formula positiva, *costituente*, della forma-di-vita comunitaria, del *koinos bios*, dei *fratres*?

Arendt enuncia in termini icastici il problema che sarà al centro di *Homo sacer*: il profugo definisce un'esistenza paradossale per il diritto –lui/lei non appartiene ad alcun ordinamento, «ad alcuna comunità di sorta», per lui/lei non esiste più nessuna legge, «nessuno desidera più nemmeno opprimerlo/la»– perché l'esilio, «completa assenza di diritti» che spoglia l'individuo riducendolo al nudo esistenziale della «vita», comporta una condizione di extragiuridicità che può essere recuperata solo con l'applicazione di un dispositivo di bando: «come si possa rendere nuovamente esiliabile il profugo», è, per Arendt, il problema<sup>4</sup>.

Il profugo non è ascrivibile ad alcuno *status* riconosciuto dal diritto internazionale e non ha diritto ad avere diritti perché materialmente al di fuori della spazialità dell'ordinamento. Territorializzarlo, per il diritto, significa tutt'al più internarlo in un «campo» e relazionarsi con lui/lei attraverso la figura ancipite e tremenda di un'inclusione solamente negativa: solo ripetendo il gesto che lo espelle, *ab-bandonandolo* perciò ad una continua esclusione, il profugo può essere ricondotto ai quadri del diritto, alla forma di legge che lo sanziona. Essa lo identifica come *illegal alien* oppure come delinquente comune. «Solo come violatore della legge [il profugo, l'apolide] può ottenere protezione da essa», scrive Hannah Arendt<sup>5</sup>. Solo trattenuto al limite del diritto –sanzionato eppure non riconosciuto come soggetto di diritti– il profugo, l'apolide, il migrante clandestino può essere «trattato» dalle forme dell'ordinamento.

Non è il caso, in questa sede, di entrare nel merito della posizione difesa da Hannah Arendt. Al profugo, al migrante, non corrisponde alcuna externalità rispetto al diritto. Al contrario, il suo profilo è un profilo *integralmente saturato* dal diritto. Quello del profugo, quello del migrante, è un profilo ritagliato, microfisicamente attraversato, chirurgicamente trattato dal *management* delle popolazioni proprio della governamentalità contemporanea. La mobilità del profugo e del migrante è continuamente inseguita da dispositivi di cattura, striature dello spazio, sanzioni, oggettivazioni identitarie, che fluidificano e irrigidiscono confinamenti e

2 H. Arendt, *The origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo* [Milano: Edizioni di comunità, 1989]), 410.

3 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 153.

4 Arendt, *Le origini*, 394, 409.

5 *Ivi*, 397.

confines, extendiendo y continuamente modificando el perímetro visible del ordenamiento.

Agamben se instala en el cruce de las trayectorias descriptas por Arendt y Foucault. De Arendt toma la figura del “campo como paradigma biopolítico del Occidente”; la valorización de la diferencia semántica entre los términos que el griego antiguo utiliza para designar la vida, *bíos* y *zoé* (esta es retomada, casi en los mismos años, por Karl Kerényi); el “cuerpo biopolítico” como “nuevo sujeto político fundamental”<sup>7</sup>. De Foucault, y en particular de las secciones finales de *La volonté de savoir*, toma el término “biopoder” y el problema de la “captura” de la vida en el centro de sus dispositivos. Aquella que Agamben pone a trabajar y deja actuar, tanto en relación con Foucault como respecto de Arendt, no es una filología, habiendo admitido que tiene sentido ponerse esto como problema. Se trata más bien, me parece poder afirmar, de una suerte de “uso”. Foucault distingue muy claramente –este es el eje de su argumentación– no solo la “thanatopolítica” soberana de la “biopolítica”, a la que se ligan los dispositivos de gubernamentalidad (y respecto a estos: un “ambiente” de regulación totalmente irreductible al espacio territorial encerrado por la norma), sino el ejercicio mismo del “biopoder” por los procesos a los cuales esto se aplica y que representan el motivo de su redefinición *más allá* de la lógica de la soberanía. Y en particular, las trayectorias de subjetivación de los intereses y de las necesidades que marcan resistencias intratables, no procesables, por medio de los filtros de la penalidad (y de la representación)<sup>8</sup>. Todo este costado de la cuestión –es decir: la premisa en la que Foucault permite pensar el poder solo a partir del excedente de aquello que le resiste, volviéndolo “visible” y anticipando la reestructuración y el sentido<sup>9</sup>–, es en algún modo removido en Agamben. Porque lo que le interesa a Agamben no es la cotidianeidad de la batalla entre libertad y poder, una batalla de éxito incierto y siempre reversible –también y sobre todo del lado de un poder que Foucault no piensa nunca como seguro, saldado,

6 H. Arendt, “The concept of History, Ancient and Modern”, en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961), 41-90; Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976) [el texto es concluido en los años '60].

7 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. (Torino: Einaudi, 1995), 132, 195.

8 Cfr.: S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault, in Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di Sandro Chignola (Verona: Ombre Corte, 2006) 37-70; Sandro Chignola, “Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación”, *Deus Mortalis 9* (2010): 223-260.

9 Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, en *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, colab. Jacques Lagrange (Paris: Gallimard, 2001), 1041-1062, 1044.

confini, estendendo e continuamente modificando il perimetro visibile dell'ordinamento.

Agamben si installa all'incrocio delle traiettorie descritte da Arendt e Foucault. Da Arendt, la figura del «campo come paradigma biopolitico dell'Occidente»; la valorizzazione della differenza semantica tra i termini che il greco antico adopera per designare la vita, *bíos* e *zoé* (essa viene ripresa, quasi negli stessi anni da Karl Kerény<sup>6</sup>); il «corpo biopolitico» come «nuovo soggetto politico fondamentale»<sup>7</sup>. Da Foucault, ed in particolare dalle sezioni finali de *La volonté de savoir*, il termine «biopotere» e il problema della «cattura» della vita al centro dei suoi dispositivi. Quella che Agamben mette al lavoro e lascia agire, tanto nei confronti di Foucault, quanto rispetto ad Arendt, non è una filologia, ammesso abbia senso porsi il problema. Si tratta piuttosto, mi sembra di poter dire, di una sorta di «uso». Foucault distingue molto chiaramente –è questo il perno della sua argomentazione– non solo la «thanatopolitica» sovranista dalla «biopolitica» alla quale si legano i dispositivi di governamentalità (e rispetto a questi: un «ambiente» di regolazione totalmente irriducibile allo spazio territoriale chiuso della norma), ma l'esercizio stesso del «biopotere» dai processi ai quali esso si applica e che rappresentano il motivo della sua ridefinizione *oltre* la logica di sovranità. Ed in particolare: le traiettorie di soggettivazione degli interessi e dei bisogni che marciano resistenze intrattabili, non processabili, per mezzo dei filtri della penalità (e della rappresentanza)<sup>8</sup>. Tutto questo lato della questione –e cioè: la premessa che in Foucault permette di pensare il potere solo a partire dall'eccedenza di ciò che gli resiste, rendendolo «visibile» e anticipandone le ristrutturazioni e il senso<sup>9</sup>– è in qualche modo rimosso in Agamben. Perché ciò che interessa ad Agamben non è la quotidianità della battaglia tra libertà e potere, una battaglia dall'esito incerto e sempre rovesciabile, anche e soprattutto dal lato di un potere che Foucault non pensa mai come sicuro, saldo,

6 H. Arendt, "The Concept of History, Ancient and Modern" in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961), 41-90; K. Kerény, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976) [ma il testo viene ultimato negli anni '60].

7 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. (Torino: Einaudi, 1995), 132, 195.

8 Si veda: S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault, in Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di S. Chignola (Verona: Ombre Corte, 2006), 37-70; Id., "Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación", *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

9 M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir" (1982), ora in: M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, (Paris: Gallimard, 2001), 1041-1062, 1044.



*irresistible*, justamente— sino la permanencia de una matriz, el *locus* de una *Entwicklungsfähigkeit* potencial<sup>10</sup>, los efectos de irradiación que no son jamás tales para revocar el trazado, la signatura, de la estructura originaria del desprendimiento.

Esta estructura, en el caso de *Homo sacer*, sale a la luz como “relación política originaria”. Originaria al punto de reabsorber hacia sí misma —y *sin resto*— el entero espectro de posición de la fenomenología política contemporánea. “Si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos” —*todos*, escribe Agamben. Como si la estructura del origen que él indaga fuese tal en sentido metafísico y no genealógico —dado que la genealogía, en Nietzsche y en Foucault, al menos, es más bien atenta a trazar geografías críticas, escudos de derivación, localizaciones radicales. “Todos los ciudadanos”, decíamos, “se presentan virtualmente como *homines sacri*, esto es posible solo porque la relación de bando constituía desde el origen la estructura propia del poder soberano<sup>11</sup>.

El bando es una forma de relación. Es en particular la forma de relación jurídico-política originaria a través de la cual viene constantemente reproduciéndose —inexorable presión de la morsa teológica sobre la vida, sobre los afectos, sobre las necesidades y deseos de los hombres y de las mujeres— el orden de la ciudad. Para Agamben, este es el dato fundamental que permite reinterpretar, en polémica con el procedimiento democrático, el hecho de lo Político. Agamben desarrolla una intuición decisiva de Alain Badiou. Para Badiou el Estado no se funda en una relación social que lo precede —no siendo solamente el vínculo paradójico, sino también fundante, de los sujetos que realizan el pacto de autorización por medio del cual delegan a un tercero, persona física o asamblea, como escribe Hobbes, el poder de dar las leyes y de hacerlas respetar; mecanismo institucional, este último, en el que se revela la continuidad lógica entre absolutismo y democracia y la univocidad fundamental de una forma soberana, es decir irresistible, de la decisión<sup>12</sup> —pero sobre la imposibilidad de su disolución, la prohibición de disolverlo. “L’État ne se fonde pas sur le lien social, mais sur la de-liaison, qu’il interdit”, escribe Badiou<sup>13</sup>.

Si el lazo, el vínculo del que el poder interdice la *déliation* no deriva de ningún acuerdo, de ningún pacto, esto significa que no es pensable algún procedimiento, alguna racionalización, que vuelva transparente el régimen

10 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 20.

11 Agamben, *Homo sacer*, 122-3

12 Cfr.: Ensayos en la antología de G. Duso, *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lússia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi (Petropolis: Editora Vozes, 2005).

13 A. Badiou, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988), 125.

*irresistibile*, appunto, ma la permanenza di una matrice, il *locus* di una *Entwicklungsfähigkeit* potenziale<sup>10</sup>, gli effetti del cui irraggiamento mai sono tali da revocare la tracciabilità, la segnatura, della struttura originaria dalla quale promanano.

Questa struttura, nel caso di *Homo sacer*, viene alla luce come «relazione politica originaria». Originaria al punto da risucchiare verso di sé – e *senza resto*– l'intero spettro di posizioni della fenomenologia politica contemporanea. «Se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo, tutti i cittadini» –*tutti*, scrive Agamben. Come se la struttura dell'origine che egli indaga fosse tale in senso metafisico e non genealogico, dato che la genealogia, in Nietzsche e in Foucault, almeno, è invece piuttosto attenta a tracciare geografie critiche, stemmi di derivazione, localizzazioni radicali – «tutti i cittadini», dicevamo, «si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano»<sup>11</sup>.

Il bando è una forma di rapporto. Ed in particolare *la* forma del rapporto giuridico-politico originario attraverso la quale viene costantemente riproducendosi –inesorabile stringersi della morsa teologico-politica sulla vita, sugli affetti, su bisogni e desideri degli uomini e delle donne– l'ordine della città. Per Agamben è questo il dato fondamentale che permette di reinterpretare, in polemica con il proceduralismo democratico, la vicenda del Politico. Agamben sviluppa un'intuizione decisiva di Alain Badiou. Per Badiou lo Stato non si fonda su di un legame sociale che lo preceda – fosse anche soltanto il legame paradossale, ma fondativo, dei soggetti che stringono il patto di autorizzazione per mezzo del quale delegano ad un terzo, persona fisica o assemblea, come scrive Hobbes, il potere di dare le leggi e di farle rispettare; meccanismo istituzionale, quest'ultimo, in cui si rivela la continuità logica tra assolutismo e democrazia e l'univocità fondamentale di una forma sovrana, e cioè irresistibile, della decisione<sup>12</sup>– ma sull'impossibilità del suo scioglimento, sul divieto di dissolverlo. «L'État ne se fonde pas sur le lien social, mais sur la de-liaison, qu'il interdit», scrive Badiou<sup>13</sup>.

Se il legame, il vincolo, di cui il potere interdice la *déliation* non è derivato da alcun accordo, da alcun patto, questo comporta che non è pensabile alcuna proceduralizzazione, alcuna razionalizzazione, che renda trasparente il regime

10 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 20.

11 Agamben, *Homo sacer*, 122-3

12 Si vedano i saggi raccolti in G. Duso (cur.), *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lissia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, Editora Vozes, Petrópolis 2005.

13 A. Badiou, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988), 125.

de obligación del derecho. Y, todavía más, –esta es la idea de Agamben– que la originariedad de este “vínculo”, cuya forma debe ser develada, se remonta incluso más atrás respecto del conflicto amigo-enemigo que Carl Schmitt identifica con el “concepto de político”<sup>14</sup> y que resulta “indeterminarse” en una operatividad sin inicio y sin solución de continuidad. El vínculo, aquel que no puede y no debe ser disuelto porque en este se expresa “la estructura política originaria” –Agamben, en relación con esto, es absolutamente radical: fuera de la forma victimaria de la *sacratio* política, literalmente, no hay ...– asume la forma de “una excepción en la que aquello que es capturado es, conjuntamente, excluido” y en el cual “la vida humana se politiza solamente a través del abandono a un poder incondicionado de muerte”<sup>15</sup>.

Soberano aquí no es quien, suspendiendo la normalidad de los procedimientos del derecho, decide sobre el estado de excepción, como en la *Teología política schmittiana*<sup>16</sup>; sino la excepción misma en la que es reabsorbido el exceso propio del soberano en el que se devela, mejor dicho, la topología específica del poder soberano o de su revés de aplicación: el “estar fuera” y “aún pertenecer”<sup>17</sup>. En la figura arcaica de la *sacratio*, es esto lo que Agamben busca y descubre: por un lado, el umbral de indeterminación en el que se esfuman las distinciones entre teología y política, naturaleza y derecho, thanatopolítica y biopolítica; por el otro, la forma a través de la que se expone la paradoja originaria del poder: excluir incluyendo e incluir excluyendo.

En la figura del *homo sacer* –víctima insacrificable, pero asesinable por “cualquiera”, vida apresada en el bando en el que el derecho la tiene *ab-bandonándola*, exponiéndola a la muerte, *des-aplicándose* como norma y como ordenamiento<sup>18</sup>– es descubierta la figura del “paradigma escondido” de la soberanía. Un paradigma que deshabilita una serie de premisas de la reflexión filosófico-política. La primera: que existe un pacto originario como exorcismo del “rostro de Gorgona” del poder (retomando la expresión de Hans Kelsen) y como fórmula de legitimación para su ejercicio. La segunda: que existen diferencias específicas, en lo que refiere a las modalidades o a los diferentes modos de pensarlo, entre la antigua Grecia, Roma o la modernidad desplegada: una “estructura originaria” no tiene historia, literalmente. A lo sumo figuras, ángulos de reverberación, umbrales de deslizamiento... La tercera: que esta máquina, este dispositivo, funciona

14 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932) (Berlín: Dunker & Humblot, 1963<sup>4</sup>), Kap. II.

15 Agamben, *Homo sacer*, 101.

16 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) (Berlín: Dunker & Humblot, 1979<sup>3</sup>), 11.

17 Agamben, *Homo sacer*, 48.

18 *Ibid.*, 34.

di obbligazione del diritto. E, ancora di più, –questa l’idea di Agamben– che l’originarietà di questo «vincolo», la cui forma deve essere svelata, rimonta addirittura più indietro rispetto al conflitto amico-nemico che Carl Schmitt identifica con il «concetto di politico»<sup>14</sup> e che risulta «indeterminarsi» in una operatività senza inizio e senza soluzione di continuità. Il vincolo, quello che non può e che non deve essere sciolto perché in esso si esprime «la struttura politica originaria» –Agamben, quanto a questo, è assolutamente radicale: fuori della forma vittimaria della *sacratio* politica, letteralmente, non c’è.– assume la forma di «un’eccezione in cui ciò che è catturato è, insieme, escluso» e in cui «la vita umana si politicizza soltanto attraverso l’abbandono a un potere incondizionato di morte»<sup>15</sup>.

Sovrano, qui, non è chi, sospendendo la normalità delle procedure del diritto, decide sullo stato di eccezione, come nella *Teologia politica schmittiana*<sup>16</sup>, ma l’eccezione stessa in cui viene riassorbita l’eccezione stessa del sovrano e in cui si disvela, piuttosto, la topologia specifica del potere sovrano e del suo rovescio applicativo: l’«essere fuori» e «tuttavia appartenere»<sup>17</sup>. Nella figura arcaica della *sacratio* è questo ciò che Agamben cerca e rinviene: da un lato la soglia di indeterminazione nella quale sfumano le distinzioni tra teologia e politica, natura e diritto, thanatopolitica e biopolitica; dall’altro, la forma attraverso la quale si espone il paradosso originario del potere: l’escludere includendo e l’includere escludendo.

Nella figura dell’*homo sacer* –vittima insacrificabile, ma uccidibile «da chiunque»; vita presa nel bando in cui il diritto la tiene *ab-bandonandola*, esponendola alla morte, *dis-applicandosi* come norma e come ordinamento<sup>18</sup>– viene rinvenuta la figura del «paradigma nascosto» della sovranità. Un paradigma che disabilita una serie di premesse della riflessione filosofico-politica. La prima: che esista un patto originario come esorcismo del «volto di Gorgone» del potere (riprendo l’espressione da Hans Kelsen) e come formula di legittimazione per il suo esercizio. La seconda: che esistano differenze specifiche, quanto alle sue modalità o ai differenti modi di pensarlo, tra antica grecia, Roma o la modernità dispiegata: una «struttura originaria» non ha storia, letteralmente. Tuttalpiù figure, angoli di riverbero, soglie di scivolamento... La terza: che questa macchina, questo dispositivo, funzione

14 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932) (Berlin: Dunker & Humblot, 1963<sup>3</sup>), Kap. II.

15 Agamben, *Homo sacer*, 101.

16 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) (Berlin: Dunker & Humblot, 1979<sup>3</sup>), 11.

17 Agamben, *Homo sacer*, 48.

18 *Ivi.*, 34.

como una ontología, más que como una “política”, no tiene –ya que su operar consume la diferencia entre inclusión y exclusión, entre interno y externo– un “afuera” en el que insisten cuerpos, deseos, sujetos, para pensarse como límites o como resistencias al despliegue de sus efectos.

¿Es posible la sustracción respecto de este dispositivo? Creo que resulta evidente que esto es lo que le interesa a Agamben. Claro, él no piensa, como lo hace Foucault, que diferentes tecnologías de poder son puestas en marcha respecto de los problemas de control impuestos por las resistencias inaferrables y por los objetivos específicos: vengar al soberano y castigar al culpable; disciplinar los cuerpos y organizar fábricas del sujeto; gobernar la vida e invertir en positivo, productivamente, la aparentemente vacía represión del poder. El poder no es una “cosa” para Foucault. Éste es, más bien, una instancia de pura circulación, cuya función es repartir y jerarquizar los espacios y los tiempos internos al intercambio social. Nadie lo detiene y nadie se lo puede, por lo tanto, arrebatarse a quien le imagine ser su titular último.

Este es, y ya retomaremos este tema, el problema decisivo para Foucault. Volviendo al sentido general de la tarea teórica y política de comienzos de los años '80, Foucault subrayará una vez más que el corazón de su investigación no ha sido jamás la transformación de los dispositivos de poder, sino los procesos de producción del sujeto. Sea en la forma “objetual” de la sujeción (cánones de normalización, separación entre el “loco” y el “sujeto responsable de sí”, construcción del campo de los saberes en el interior de los cuales territorializar al “sujeto hablante”, el sujeto del trabajo, el sujeto “viviente” sano o enfermo), sea en la forma “subjetiva”, autónoma, de los procesos a través de los que un humano, por medio de su propia libertad, se asigna la forma de “sujeto” de deseos y de necesidades. Si hay una línea constante en el recorrido de investigación teórica y militante de Michel Foucault –una línea que implica evidentemente, creo yo, también la elección y la introducción, de forma evidentemente victimaria, de los términos “biopolítica” y “biopoder”–, ésta no es sedimentada por la analítica del poder, sino por el problema del sujeto y por el modo en el que puede ser evidenciada una ontología de la libertad como desafío y como dato intransferible para un poder que, respecto de aquello que lo anticipa, está obligado continuamente a redefinirse y a cambiar sus propias estructuras<sup>19</sup>. Que Foucault integre un plano estratégico a la genealogía se debe exactamente al hecho de que la relación de poder es una batalla cuyo éxito es siempre arriesgado e incierto. Aquello que resulta relevante en ésta

---

19 M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, 1042. Sull'«anteriorité non seulement chronologique, mais ontologique de la résistance au pouvoir»: J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault* (Paris: Bordas, 2005), 204.

di un'ontologia, più che di una «politica», non abbia, poiché il suo operare consuma la differenza tra inclusione ed esclusione, tra interno ed esterno, un «fuori» sul quale insistano corpi, desideri, soggetti, da pensarsi come limiti o come resistenze al dispiegarsi dei suoi effetti.

È possibile sottrazione rispetto a questo dispositivo? Credo sia evidentemente questo, ciò che interessa ad Agamben. Certo, egli non pensa, come invece Foucault, che differenti tecnologie di potere vengano poste in essere rispetto a problemi di controllo imposti da resistenze inafferrabili e da obiettivi specifici: vendicare il sovrano e punire il colpevole; disciplinare corpi e organizzare fabbriche del soggetto; governare la vita e rovesciare in positivo, produttivamente, l'apparentemente vuota repressività del potere. Il potere non è una «cosa», per Foucault. Esso è, piuttosto, un'istanza di pura circolazione, la cui funzione è ripartire e gerarchizzare gli spazi e i tempi interni allo scambio sociale. Nessuno lo detiene e nessuno lo può perciò strappare di mano a chi ne venga immaginato essere il titolare ultimo.

Di qui, ci torneremo, il problema decisivo per Foucault. Tornando, all'inizio degli anni '80, sul senso complessivo del proprio impegno teorico e politico, Foucault avrà modo di sottolineare ancora una volta come il cuore della sua ricerca non siano mai state le trasformazioni dei dispositivi di potere, ma lo siano stati invece i processi di produzione del soggetto. Sia nella forma «oggettuale» dell'assoggettamento (canoni di normalizzazione, separazione tra il «folle» e il «soggetto responsabile di sé», costruzione del campo dei saperi all'interno dei quali territorializzare il «soggetto parlante», il soggetto al lavoro, il soggetto «vivente» sano o malato), sia nella forma «soggettiva», autonoma, dei processi attraverso i quali un umano, per mezzo della propria libertà, si assegna la forma di «sujet» di desideri e di bisogni. Se una traccia costante vi è, nel percorso di ricerca teorica e militante di Michel Foucault –una traccia che coinvolge evidentemente, io credo, anche la scelta e l'introduzione in forma evidentemente tutt'altro che vittimaria, dei termini, «biopolitica» e «biopotere»– questa traccia costante non è sedimentata dall'analitica del potere, ma dal problema del soggetto e dal modo nel quale può essere evidenziata un'ontologia della libertà come sfida e come dato inassegnabile per un potere che, rispetto a ciò che lo anticipa, è costretto continuamente a ridefinirsi e a mutare i propri assetti<sup>19</sup>. Che Foucault integri un piano strategico alla genealogia è dovuto esattamente al fatto che il rapporto di potere è una battaglia, il cui esito è sempre arrischiato e incerto. E che ciò che rileva in essa

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, 1042. Sull'«anteriorité non seulement chronologique, mais onthologique de la résistance au pouvoir»: J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault* (Paris: Bordas, 2005), 204.

son los *procesos de subjetivación* irreductibles, autónomos y constantemente reemergentes. La lectura que Agamben hace de Foucault –lo he definido al comienzo de este seminario, no casualmente, como un “uso”– no toma este dato fundamental y se limita a extrapolar, unilateralmente, un “concepto”, el de biopolítica, para redefinir radicalmente su sentido<sup>20</sup>.

En un capítulo que encuentro decisivo en *Homo sacer*, el problema se formula del siguiente modo: la “paradoja de la soberanía”<sup>21</sup> –es decir: su matriz incluyente/excluyente, su definirse a partir de la relación de negación conservadora por la que “aquello que era presupuesto como externo (el estado de naturaleza) reaparece en el interior (como estado de excepción)” haciendo que “el poder soberano se configure como “imposibilidad de discernir externo e interno, naturaleza y excepción, *physis* y *nomos*”<sup>22</sup>– resulta evidente en una de las formas más lúcidas de la doctrina jurídica que define la relación entre poder constituyente y poder constituido. Aquí la distinción no es jamás entendida en sentido cronológico, es decir: como distinción de tiempos o de fases por las que el poder constituido sería puesto por algo que lo precede, sino como el “punto de indiferencia” respecto del cual el poder soberano separa las propias polaridades (potencia y acto, caos y orden, naturaleza y derecho) para mantenerse en relación con ambas<sup>23</sup>. El impacto del derecho en la vida –el ícono del “cuerpo biopolítico” del *homo sacer* como producción de la “nuda vida”, separación de la *zoé* natural, sobre la cual insiste la violencia del poder, del *bios* del ciudadano, al que vienen adscriptos los derechos y reproducción del monopolio sobre la decisión que, al mismo tiempo, escinde y mantiene unidos los ámbitos y las figuras– es la determinación de la pura prestación de la soberanía. Benjamin la expresa mediante las diádas de “violencia que pone” y de “violencia que conserva” el derecho<sup>24</sup>.

Lo que se revela en la distinción entre poder constituyente y poder constituido no es, nos dice Agamben, aquello “no fácil, sino más bien teóricamente resoluble” de “cómo concebir un poder constituyente que no se agote jamás en un poder constituido”. Muchos han sido los intentos de pensar la liberación de la potencia “soberana” de su agotamiento

---

20 Para una crítica reciente, cfr.: C. Mills, “Biopolitical Life”, en *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nilsson and S. Olon Wallenstein (Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013), 73-90.

21 Agamben, *Homo sacer*, 46.

22 *Ibid.*, 44

23 *Ibid.*

24 W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” (1921) in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966). Cfr.: S. Chignola, « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit (en imprenta)*. La conferencia (Beograd, 9 diciembre 2011) puede verse on line: [http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international\\_video.html](http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html).

sono *processi di soggettivazione* irriducibili, autonomi e costantemente riemergenti. La lettura che Agamben fa di Foucault –all’inizio di questo seminario l’ho definito, non a caso, un «uso»– non coglie questo dato fondamentale e si limita invece a estrapolare, unilateralmente, un «concetto», quello di biopolitica, per ridefinirne radicalmente il senso<sup>20</sup>.

In un capitolo che io trovo decisivo di *Homo sacer*, il problema viene così formulato: il «paradosso della sovranità»<sup>21</sup> –e cioè: la sua matrice includente/escludente, il suo definirsi a partire dal rapporto di negazione conservativa per cui «ciò che era presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare all’interno (come stato di eccezione)» facendo sì che «il potere sovrano si configuri come «impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *physis* e *nomos*»<sup>22</sup> – si evidenzia in una delle sue forme più lucide nella dottrina giuridica che definisce il rapporto tra potere costituente e potere costituito. Qui la distinzione mai viene intesa in senso cronologico, e cioè: come distinzione di tempi o di fasi per cui il potere costituito sarebbe posto da qualche cosa che lo precede, ma come il «punto di indifferenza» rispetto al quale il potere sovrano separa le proprie polarità (potenza ed atto, caos e ordine, natura e diritto) per mantenersi in rapporto con entrambe<sup>23</sup>. L’impatto del diritto sulla vita –l’icona del «corpo biopolitico» dell’*homo sacer* come produzione della «nuda vita»: separazione della *zoé* naturale, sulla quale insiste la violenza del potere, dal *bíos* del cittadino cui vengono ascritti i diritti e riproduzione del monopolio sulla decisione che, contemporaneamente, ne scinde e mantiene uniti gli ambiti e le figure - è la cifra della pura prestazione della sovranità. Benjamin la esprime come endiadi di «violenza che pone» e di «violenza che conserva» il diritto<sup>24</sup>.

Ciò che rileva nella distinzione tra potere costituente e potere costituito non è, ci dice Agamben, quello «non facile, ma pure teoricamente risolvibile», di «come concepire un potere costituente che non si esaurisca mai in potere costituito» –molti sono stati i tentativi di pensare la liberazione della potenza costituente «sovrana» dal suo esaurimento

---

20 Per una critica recente: cfr.: C. Mills, “Biopolitical Life”, in *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nillson and S. Olon Wallenstein (Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013), 73-90.

21 Agamben, *Homo sacer*, 46.

22 *Ivi*, 44.

23 *Ivi*.

24 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966. Si veda: S. Chignola, « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit* (in corso di stampa. La conferenza (Beograd, 9 dicembre 2011) è visibile on line: [http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international\\_video.html](http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html)).



en el orden constituido de los poderes: desde el concepto trotskista de “revolución permanente” hasta el maoísta de “revolución interrumpida”, nos recuerda. Aún podemos tener presente la lúcida y negra conciencia de Sain-Just que, cuando era conducido al patíbulo, lacónicamente señala que nadie puede reinar, hacer política o gobernar sin culpa -si la culpa es tanto la que interrumpe el proceso que en la revolución conecta soberanía y expresividad constituyente, como aquella que “distingue claramente el poder constituyente del soberano”<sup>25</sup>.

¿Es, por lo tanto, posible evadirse del círculo mágico y de la paradoja de la soberanía? ¿Es posible pensar, practicar, una política constituyente capaz de sustraerse de la propia representación en términos de soberanía? Es decir: ¿una política no sacrificial, no ordenada hacia un poder absoluto, último, o hacia un sujeto soberano supuesto detentor de derechos originarios, destinado a traducir estos derechos en reclamos exigibles por la autoridad que los garantiza transcribiéndolos en lo imperioso e irresistible de la Ley? ¿Es posible desligar aquello que la soberanía mantiene unido?

En una larga nota en este mismo capítulo de *Homo sacer*, se abre la vía que Agamben persigue en algunos textos que siguen a este primer libro. Me parece extremadamente significativo que esta vía –auténtica línea de fuga del nudo de la soberanía– sea vislumbrada discutiendo un libro de Antonio Negri. Agamben, en el libro que Negri dedica al poder constituyente<sup>26</sup>, reconoce una obra relevante justamente porque en ésta no es posible identificar ni un estudio de doctrina jurídica, ni una banal –aunque clásica para aquellos que combaten por y con los oprimidos– reivindicación política de la potencia constituyente en un poder soberano. Es justamente el intento de pensar la política insurgente y revolucionaria más allá de las tradicionales figuras que son movidas por un Sujeto fundante –la clase, el Partido– aquello que marca el intento de Negri. No hay liberación en el hacerse Estado de la multitud. Al contrario, es justamente la transformación de la multitud en *people* –así es en Hobbes, evidentemente– lo que dibuja la operatividad maquinaria del dispositivo de soberanía.

Agamben, en el libro de Negri, vislumbra la apertura de una “perspectiva última”<sup>27</sup>. Y en particular, el salto de plano necesario para recolocar el pensamiento y las prácticas de la liberación a la altura de la ontología. El problema del poder constituyente es, en Negri, el problema de la “constitución de la potencia”<sup>29</sup> y “la dialéctica irresuelta

25 Agamben, *Homo sacer*, 49.

26 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (Milano: SugarCo, 1992).

27 Agamben, *Homo sacer*, 51.

28 Negri, *Il potere costituente*, 383.

in ordine costituito di poteri: dal concetto trotskista di «rivoluzione permanente» a quello maoista di «rivoluzione ininterrotta», egli ricorda. Eppure potremmo ricordare ancora la lucida, nera consapevolezza di Saint-Just condotto al patibolo, quando egli laconicamente annota che nessuno può regnare, fare politica o governare senza colpa, se la colpa è appunto quella di interrompere il processo che nella rivoluzione connette sovranità ed espressività costituente -, quanto quello di «distinguere chiaramente il potere costituente da quello sovrano»<sup>25</sup>.

È dunque possibile evadere dal circolo magico, dal paradosso della sovranità? È possibile pensare, praticare, una politica costituente in grado di sottrarsi dalla propria rappresentazione in termini di sovranità? E cioè: una politica non sacrificale, non ordinata ad un potere assoluto, ultimo, o a un soggetto sovrano supposto detentore di diritti originari, volto a tradurre questi stessi diritti in pretese esigibili dall'autorità che li garantisce trascrivendoli nell'imperatività irresistibile della Legge? È possibile slegare ciò che la sovranità mantiene unito?

In una lunga nota in questo stesso capitolo di *Homo sacer*, viene aperta la strada che Agamben persegue in alcuni dei testi che seguono quel primo libro. E mi sembra estremamente significativo questa strada –autentica linea di fuga dal nodo della sovranità– venga intravista discutendo un libro di Antonio Negri<sup>26</sup>. Agamben, nel libro dedicato da Negri al potere costituente, riconosce un libro rilevante proprio perché in esso non è possibile identificare né uno studio di dottrina giuridica, né una banale, per quanto classica, da parte di chi si batte per e con gli oppressi, rivendicazione politica della potenza costituente di un soggetto sovrano. È proprio il tentativo di pensare la politica insorgente e rivoluzionaria oltre le tradizionali figure che muovono da un Soggetto fondativo –la classe, il Partito– ciò che marca il tentativo di Negri. Non c'è liberazione nel farsi Stato della moltitudine. Al contrario, è proprio la trasformazione della *multitude* in *people* –così in Hobbes, evidentemente– a disegnare l'operatività macchinica del dispositivo di sovranità.

Agamben, nel libro di Negri, intravede l'apertura di una «prospettiva ultima»<sup>27</sup>. Ed in particolare, il salto di piano necessario a ricollocare il pensiero e le pratiche della liberazione all'altezza dell'ontologia. Il problema del potere costituente è, in Negri, il problema della «costituzione della potenza»<sup>28</sup> e «la dialettica irrisolta

25 Agamben, *Homo sacer*, 49.

26 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (Milano: SugarCo, 1992).

27 Agamben, *Homo sacer*, 51.

28 Negri, *Il potere costituente*, 383.

entre poder constituyente y poder constituido” –irresoluble justamente porque está profundamente ubicada en el estado de excepción en el que se instala la soberanía– “deja el lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que un repensar las categorías ontológicas en su conjunto”. Nada menos. Y aún: “hasta que una nueva ontología de la potencia [...] no haya sustituido la ontología fundada en el acto y la relación con la potencia, una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía permanece impensable”<sup>29</sup>.

En reiteradas oportunidades, durante los años sucesivos, Agamben vuelve al punto y, en particular, a los textos aristotélicos sobre la relación entre potencia y acto<sup>30</sup>. “Potencia perfecta”, así la llama Avicena, es una potencia que, pensada sola como propiamente consistente y no desvanecida en su actuación, puede (también) *no* pasar al acto. “Aquello que es posible puede tanto ser como no ser”, escribe Aristóteles. Pero, ¿es dado permanecer en este estado de pura suspensión por el que la potencia se relaciona con el acto por fuera de toda teleología y, por lo tanto, pudiendo aún sin realizarlo y sin realizarse en ello? ¿Puede esta determinación de la potencia ser pensada de manera “pura”? ¿Puede la libertad darse como *dynamis*, como *potentia* constituyente sin agotamiento en un sistema de poderes constituidos, como proceso de autorregulación perfectamente inmanente y no sometido a alguna Ley? Este es el problema *político* y *ontológico* de Negri. Y la sustracción de la *dynamis* al acto, ¿puede ser pensada fuera y más allá de los esquemas de la soberanía? Para Agamben, esta “soberana impotencia” –la “potencia perfecta” como *potencia de no ser*– demuestra exactamente lo contrario e, implícitamente, el fracaso de toda teoría revolucionaria –tanto postsoberana, como multitudinaria– del “poder constituyente”. El ser se funda soberanamente, es decir, sin nada que lo preceda o que lo determine, desprendiendo, a través de una “donación” que va de sí a sí mismo, el propio poder no ser. Por esto, en la interpretación de Agamben, Aristóteles ofrece “a la filosofía occidental el paradigma de la soberanía”<sup>31</sup> y no una alternativa de este.

Poco importa en este momento evaluar si esto es efectivamente así. Es decir, si en la ontología aristotélica es posible descubrir algo así como un “paradigma de la soberanía”. Desde mi forma de ver, se puede hablar de un paradigma de la soberanía en términos propios solo a partir de Hobbes y de la supresión que realiza *justamente* de la filosofía práctica aristotélica: es decir, cuando a través de la legitimación de un irresistible poder soberano instituido por autorización, el concepto de representación

29 Agamben, *Homo sacer*, 51.

30 *Met.* 1046a, 32: *De anima*, 417b, 2-16.

31 *Ibid.*, 53-4.

tra potere costituente e potere costituito» –irrisolvibile proprio perché profondamente innestata allo stato d'eccezione in cui si installa la sovranità– «lascia il posto a una nuova articolazione del rapporto tra potenza e atto, il che esige nulla di meno che un ripensamento delle categorie ontologiche della modalità nel loro insieme». Nulla di meno, appunto. E ancora: «fino a quando una nuova ontologia della potenza (...) non avrà sostituito l'ontologia fondata sull'atto e sulla relazione con la potenza una teoria politica sottratta alle aporie della sovranità resta impensabile»<sup>29</sup>.

Più volte, nel corso degli anni successivi, Agamben torna sul punto e, in particolare, ai testi aristotelici sul rapporto tra potenza ed atto<sup>30</sup>. «Potenza perfetta», così la chiama Avicenna, è la potenza che, sola pensata come propriamente consistente e non svanita nella sua attuazione, può (anche) *non* passare all'atto. «Ciò che è potente può sia essere che non essere», scrive Aristotele. Ma: è dato permanere in questo stato di pura sospensione per cui la potenza si relaziona all'atto al di fuori di ogni teleologia e cioè potendolo pur senza realizzarlo e senza realizzarsi in esso? Può questa determinazione della potenza essere pensata in maniera «pura» –può la libertà darsi come *dynamis*, come *potentia* costituente senza esaurimento in un sistema di poteri costituiti, come processo di autoregolazione perfettamente immanente e non sottoposto ad alcuna Legge, questo il problema *politico* e *ontologico* di Negri– e la sottrattività della *dynamis* all'atto essere pensata al di fuori e oltre gli schemi della sovranità? Per Agamben questa «sovra impotenza» –la «potenza perfetta» come *potenza di non essere*– dimostra esattamente il contrario e, implicitamente, lo scacco di ogni teoria rivoluzionaria –anche postsovrana, anche moltitudinaria– del «potere costituente». L'essere si fonda sovranamente, cioè senza nulla che lo preceda o che lo determini, dismettendo, attraverso una «donazione» che va da sé a sé, il proprio poter non essere. Per questo, nell'interpretazione di Agamben, Aristotele consegna «alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità»<sup>31</sup> e non un'alternativa ad esso.

Poco conta, in questa sede, valutare se effettivamente sia così. E cioè se nell'ontologia aristotelica sia dato rinvenire qualcosa come un «paradigma della sovranità». A mio modo di vedere, di un paradigma della sovranità è dato parlare in termini propri solo a partire da Hobbes e dalla rimozione che egli attua *proprio* della filosofia pratica aristotelica: quando, cioè, attraverso la legittimazione di un irresistibile potere sovrano istituito per autorizzazione, il concetto di rappresentanza

29 Agamben, *Homo sacer*, 51.

30 *Met.* 1046a, 32: *De anima*, 417b, 2-16.

31 *Ivi*, 53-4.

aplicado a la supresión de cualquier dualismo de poderes, el soberano identificado con el pueblo<sup>32</sup>, monopolizadas la decisión y la violencia, borrada también la sola posibilidad de pensar una exterioridad política capaz de oponer una resistencia legítima a los aparatos del Estado.

Aquí es evidente que el problema de Agamben es otro. Aunque sí, a grandes rasgos, se podría preguntar qué sentido tiene una filosofía que entiende a la economía como pura estructura teológica, sin el trabajo<sup>33</sup> y, por lo tanto, a la política sin las categorías de sujeto y de acción<sup>34</sup>... Es exactamente la modalidad con la que Agamben piensa la vida. La vida como rehén del dispositivo de bando y como enredada por el dispositivo soberano de la Ley, y no como productividad, devenir, variación. Es el modo en el que Agamben piensa la biopolítica, esto es: la biopolítica como “captura” e indeterminación absoluta de *bios* y *zoé* y no como proceso de subjetivación que excede el sistema de biopoderes. Aquello que el capitalismo cognitivo valoriza como las actitudes especie-específicas del *homo sapiens* –afectos, capacidad de relación, lenguaje, *dentro* y *más allá* de la crisis del mecanismo fordista de acumulación que vuelve ingobernable la producción de subjetividad<sup>35</sup>– e insiste en la dirección de una búsqueda de un “ser que es solamente el puramente existente”, ser *haplos*, completamente liberado de la intersección irredimible de filosofía y jurisprudencia<sup>36</sup>.

En el tercer capítulo de la primera parte de *Assoluta povertà, la fuga saeculi* es entendida como “acto constituyente”. Un acto constituyente que –en modo para nada paradójal– usa la Regla contra la Ley para *desaplicar* el derecho. Desaplicar: un término que conduce al ser como operatividad.

En *Opus dei*, Agamben emprende una “arqueología del trabajo”. Es significativo, al menos para mí, por el “posicionamiento” que mencioné al inicio de este seminario y sobre el que regresaré para concluir, que a esta altura del proyecto general de *Homo sacer* –porque de esto se trata–,

32 Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), I, chap. XVI: «it is the *Unity* of the Representer, not the *Unity* of the Represented, that maketh the Person *One*».

33 Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, (Venezia: Neri Pozza, 2007).

34 Cfr.: B. Neilson, “Politics without Action, Economy without Labor”, *Theory & Event* 13 (1) (2010); [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory\\_and\\_event/v013/13.1.neilson.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html)

35 A. Fumagalli y Carlo Vercellone (Dir.), “Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives”, *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007); A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* (Roma: Carocci, 2007); Y. Moulrier Boutang, *Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation* (Paris: Éd. Amsterdam, 2007); V. Cvijanovic, A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.), *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe* (Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang, 2010).

36 Agamben, *Homo sacer*, 210-1.

viene applicato alla rimozione di un qualsiasi dualismo di poteri, il sovrano identificato con il popolo<sup>32</sup>, monopolizzate la decisione e la violenza, cancellata anche solo la possibilità di pensare un'esteriorità politica in grado di opporre una resistenza legittima agli apparati dello Stato.

Qui è evidentemente un altro il problema di Agamben. Anche se, tutto sommato, ci si potrebbe chiedere che senso abbia una filosofia che tratta dell'economia come pura struttura teologica, senza il lavoro<sup>33</sup> e, dunque, della politica senza le categorie di soggetto e di azione<sup>34</sup>... È esattamente la modalità con la quale Agamben pensa la vita, la vita come ostaggio del dispositivo di bando e come irretita dal dispositivo sovrano della Legge e non come produttività, divenire, variazione; è il modo in cui Agamben pensa la biopolitica, la biopolitica come «cattura» e indeterminazione assoluta di *bios* e *zoé* e non come processo di soggettivazione eccedente il sistema di biopoteri che nel capitalismo cognitivo mettono a valore le attitudini speciespecifiche dell'*homo sapiens* – affetti, capacità di relazione, linguaggio, *dentro* e *oltre* la crisi del meccanismo fordista di accumulazione che rende *ingovernabile* la produzione di soggettività<sup>35</sup> – a sospingere la ricerca in direzione di un un «essere che è soltanto il puramente esistente», essere *haplōs*, completamente liberato dall'intersezione irridimibile di filosofia e giurisprudenza<sup>36</sup>.

Nel terzo capitolo della prima parte di *Assoluta povertà, la fuga saeculi* viene intesa come «atto costituente». Un atto costituente che – in modo affatto paradossale – usa la Regola contro la Legge per *disapplicare* il diritto. Disapplicare: un termine che rinvia all'essere come operatività.

In *Opus dei* Agamben intraprende una «archeologia dell'ufficio». Significativo, almeno per me, per il «posizionamento» che evocavo all'inizio di questo seminario e sul quale tornerò concludendolo, è che a quest'altezza del progetto complessivo di *Homo sacer*, perché di questo si tratta,

32 Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), I, chap. XVI: «it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One».

33 Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, (Venezia: Neri Pozza, 2007).

34 Si veda: B. Neilson, "Politics without Action, Economy without Labor", *Theory & Event* 13 (1) (2010); [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory\\_and\\_event/v013/13.1.neilson.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html)

35 A. Fumagalli y Carlo Vercellone (Dir.), "Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives", *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007); A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* (Roma: Carocci, 2007); Y. Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation* (Paris: Éd. Amsterdam, 2007); V. Cvijanovic, A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.), *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe* (Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang, 2010).

36 Agamben, *Homo sacer*, 210-1.

el “paradigma de la soberanía” identificado como dintel de la historia y de la ontología occidentales sea, por así decir, desplazado, y otra –una de las muchas, déjese decir, en Agamben– “zona de indistinción” sea señalada como efecto de la indeterminación de ser y praxis en un “paradigma ontológico” que socava y que “sustituye” el clásico. Una praxis integralmente y absolutamente efectual –es decir: una idea del ser y del actuar como pura operatividad, ejecutividad, deber sin calificación; idea tan radicada y tan radical que puede ser común al sacerdote, al funcionario y al militante político... –de modo de quitar el riesgo de lo aleatorio de la acción y volverla *real* solo en cuanto perfectamente *gobernada*<sup>37</sup>.

El oficio es una liturgia. Y esta liturgia –la liturgia en la que *aquello que uno hace es aquello que uno es y aquello que uno es es aquello que uno hace*, la liturgia en la que la acción puede ser eficaz independientemente de la calidad de aquel (o aquella) que la cumple y resulta ser integralmente ritualizada, una acción sin sujeto porque se resuelve en la función. Esto es lo relevante de esta teología política particular de los padres cristianos, una teología política, como todas, de la que, desde mi punto de vista, es necesario finalmente desembarazarse –y lo que marca, más allá de muchas otras cosas, la profesionalización y tecnificación de la política en Occidente. Valdría tal vez la pena evaluar cuánto de esta historia de la subjetividad y de la política modernas se deba, exactamente como ocurre en el último Foucault, a Max Weber. Pero no puedo realizarlo ahora y me limito a reenviar a otro trabajo<sup>38</sup>. Aquello que cuenta aquí, más bien, es el modo en el que Agamben regresa a las categorías aristotélicas de potencia y acto en vista de una “ontología efectual” identificada *tout court* con la “ontología de la modernidad” que debe ser “destruida”<sup>39</sup>.

“Esse in effectus” es la expresión latina que inaugura una tercera dimensión de la ontología: una dimensión tercera respecto a la distinción aristotélica de acto y potencia en la que se indetermina, justamente, la diferencia entre ser y actuar. “*Effectus* nombra no simplemente al ser-en-obra (*energeia*), sino la operación que realiza desde el exterior una potencia y se vuelve, en este caso, efectual”<sup>40</sup>. Mientras la *energeia* de la danza es del orden del *actus* –*artes actuosae*, pura praxis, son desde Aristóteles a Cicerón, aquellas que se consumen en sí, como la danza– la de la pintura es del orden del *effectus*, en el que la operación se vuelve efectual, se da consistencia en

37 Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), 9.

38 S. Chignola, *Phantasiebildern / Histoire fiction: Weber, Foucault*, in P. Cesaroni – S. Chignola (a. c. di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France, (1981-1984)*, (Verona: ombre corte, 2013) (en imprenta).

39 Agamben, *Opus Dei*, 75; 55.

40 *Ibid.*, 57.

il «paradigma della sovranità» identificato come architrave della storia e dell'ontologia occidentali venga, per così dire, disassato, e un'altra – una delle molte, mi si lasci dire, in Agamben– «zona di indistinzione», venga segnalata come effetto dell'indeterminarsi di essere e prassi in un «paradigma ontologico» che scalza e che «sostituisce» quello classico. Una prassi integralmente e assolutamente effettuale –e cioè: un'idea dell'essere e dell'agire come pura operatività, esecutività, dovere senza qualificazione; un'idea tanto radicata e tanto radicale da essere comune al sacerdote, al funzionario e al militante politico... –tale da togliere il rischio dell'aleatorio all'azione e da rendere quest'ultima *reale* solo in quanto perfettamente governata<sup>37</sup>.

L'ufficio è una liturgia. E questa liturgia –la liturgia in cui *ciò che uno fa, è ciò che uno è, e ciò che uno è, è ciò che uno fa*; la liturgia nella quale l'azione può essere efficace indipendentemente dalla qualità di colui (o colei) che la compie e si trova ad essere integralmente ritualizzata; un'azione senza soggetto perché risolta in funzione: questo ciò che rileva da questa particolare teologia politica dei padri cristiani, una teologia politica, come tutte, della quale, a mio avviso, occorre finalmente sbarazzarsi– è ciò che marca, oltre a molte altre cose, professionalizzazione e tecnicizzazione della politica in Occidente. Varrebbe forse la pena di valutare quanto di questa storia della soggettività e della politica moderne debba, esattamente come accade nell'ultimo Foucault, a Max Weber. Ma non posso farlo ora e mi limito a rimandare ad un altro lavoro<sup>38</sup>. Ciò che qui conta, piuttosto, è il modo in cui Agamben ritorna sulle categorie aristoteliche di potenza ed atto in vista di un'«ontologia dell'effettuale» identificata *tout court* a quell'«ontologia della modernità» che deve essere «distrutta»<sup>39</sup>.

«Esse in effectus» è l'espressione latina che inaugura una terza dimensione dell'ontologia: una dimensione terza rispetto alla distinzione aristotelica di potenza ed atto nella quale si indetermina, appunto, la differenza tra essere e agire. «*Effectus* nomina non semplicemente l'essere-in-opera (*l'energeia*), ma l'operazione che realizza dall'esterno una potenza e si rende, in questo caso effettuale»<sup>40</sup>. Mentre *l'energeia* della danza è dell'ordine dell'*actus –artes actuosae*, pura prassi, sono da Aristotele a Cicerone, quelle che si consumano in sé, come la danza– quella della pittura è dell'ordine dell'*effectus*, in cui l'operazione si rende effettuale, si dà consistenza in

37 Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), 9.

38 S. Chignola, *Phantasiebildern / Histoire fiction: Weber, Foucault*, in P. Cesaroni – S. Chignola (a c. di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France, (1981-1984)*, (Verona: ombre corte, 2013) (*in corso di stampa*).

39 Agamben, *Opus Dei*, 75; 55.

40 *Ivi.*, 57.



un *opus* a través de la intervención de una *operatio*. Exactamente en este modo la palabra del sacerdote, por fuerza de lo performativo absoluto de la liturgia de la palabra, vuelve actual, es decir, siempre nuevamente eficaz, el misterio de la *oikonomia* divina. El ser no simplemente es, sino que debe ser efectuado<sup>41</sup>: es esta la declinación particular de la ontología de la operatividad.

Agamben trabaja nuevamente alrededor de las categorías de Foucault. Esta ontología de la operatividad, en la que se indetermina la diferencia aristotélica entre potencia y acto, entre ser y actuar, en la que la idea de creación (y por lo tanto: soberanía, en sentido schmittiano) cede el paso a una mucho más penetrante y, justamente, *eficaz*, idea del *gobierno* y de la gestión de hombres y cosas<sup>42</sup>, que no solo es necesaria para comprender la centralidad adquirida por la técnica en Occidente, sino que, y sobre todo en vista de la liberación de las ideas de “deber” y de “voluntad” que, a partir de ésta y en ésta, se vuelven el único modo de pensar el rol, la “función” del sujeto en el efectuarse del ser. Se trata de un punto decisivo. A través de la centralidad adscripta a la voluntad, el sujeto no solo es asignado, en el cuadro de una ética del *officium* y de la función, a un rol meramente operativo respecto de la actuación de la propia tarea que reduce el ser a la “realidad”, sino que viene también producido un efecto preciso de sujeción política y, por lo tanto, una “individuación” gobernada del viviente político. La operatividad del derecho y de la moral –la operatividad de la Ley– es el disciplinar forzado de la multitud animal –turba, *multitudo*, manada de lobos, *mob*, en el vocabulario hobbesiano ...– y su “puesta en forma” por medio del aislamiento de un núcleo de responsabilidad personal (el término técnico *persona* es central en el léxico jurídico) identificado con la voluntad: el sujeto no es, sino que *debe querer* ser y por lo tanto “realizar” la propia potencialidad llevándola a efecto en el interior de un recorrido “gobernado”.

Foucault dedica algunos de los últimos cursos del Collège de France al tema del gobierno. Gobierno de sí, gobierno de los otros, gobierno de los “vivientes”. No lo hace, como otros han podido sostener, elaborando la derrota de la propia hipótesis política en vista de un débil reposicionamiento ético. Foucault individualiza, por el contrario, en el tema del gobierno, una ambivalencia que es posible forzar una vez que se comprende que esto coincide con una relación cuya figura descriptiva es la elipse. Cuando Foucault, en el cuadro de una ontología de la actualidad, habla de una progresiva *des-soberanización* y de una resemantización y retecnificación en sentido de la gestión del poder, tiene bien presente el modo en el que el ingreso en ésta, que él llama “la época de los gobernados”, coincide con el

---

41 *Ibid.*, 61.

42 *Ibid.*, 76.

un *opus* per il tramite dell'intervento di una *operatio*. Esattamente in questo modo la parola del sacerdote, in forza del performativo assoluto della liturgia della parola, rende attuale, e cioè sempre di nuovo efficace, il mistero dell'*oikonomia* divina. L'essere non semplicemente è, ma deve essere effettuato<sup>41</sup>: è questa la particolare declinazione dell'ontologia dell'operatività.

Agamben lavora di nuovo attorno a categorie di Foucault. Questa ontologia dell'operatività, nella quale si indetermina la differenza aristotelica tra potenza ed atto, tra essere ed agire, e in cui il l'idea di creazione (e dunque: di sovranità, in senso schmittiano) cede il passo ad una molto più pervasiva ed, appunto, *efficace*, idea del *governo* e della *gestione* di uomini e cose<sup>42</sup>, non solo è necessaria per comprendere la centralità acquisita dalla tecnica in Occidente, ma lo diventa soprattutto in vista della liberazione dalle idee di «dovere» e di «volontà» che, a partire da essa e in essa, sono diventate l'unico modo per pensare il ruolo, la «funzione» del soggetto nell'effettuarsi dell'essere. Si tratta di un punto decisivo. Attraverso la centralità ascritta alla volontà il soggetto non solo viene assegnato, nel quadro di un'etica dell'*officium* e della funzione, ad un ruolo meramente operativo rispetto all'attuazione del proprio compito sul piano che riduce l'essere alla «realtà», ma viene anche prodotto un preciso effetto di assoggettamento politico e cioè una «individuazione» governata del vivente politico. L'operatività del diritto e della morale –l'operatività della Legge– è il disciplinamento coatto della moltitudine animale –turba, *multitudo*, muta di lupi, *mob*, nel vocabolario hobbesiano...– e la sua «messa in forma» per mezzo dell'isolamento di un nucleo di responsabilità personale (il termine tecnico *persona* è centrale nel lessico giuridico) identificato alla volontà: il soggetto non è, ma *deve voler* essere e cioè «realizzare» la propria potenzialità portandola ad effetto all'interno di un percorso «governato».

Foucault dedica alcuni degli ultimi Corsi al Collège de France al tema del governo. Governo di sé, governo degli altri, governo dei «viventi». Non lo fa, come altri ha potuto sostenere, elaborando la sconfitta della propria ipotesi politica e in vista di un debole riposizionamento etico. Foucault individua invece nel tema del governo un'ambivalenza che è possibile forzare una volta si comprenda che esso coincide con un rapporto la cui figura descrittiva è l'ellisse. Quando Foucault, nel quadro di un'ontologia dell'attualità, parla di una progressiva desovranizzazione e di una risemantizzazione e ritecnicizzazione in senso gestionale del potere, ha ben presente come l'ingresso in quella che egli chiama «l'epoca dei governati» coincida con il

---

41 *Ivi.*, 61.

42 *Ivi.*, 76.

doble sentido adscribible al genitivo<sup>43</sup>. El gobernado es la figura interna a la “sociedad de control”, como la llamará Deleuze, pero es también el resto de un *posicionamiento subjetivo* frente al poder que este último no puede eliminar y que resulta incesantemente perseguido.

La del gobierno es una función riesgosa porque, para poder volverse efectual, debe atravesar los sujetos y hacer que éstos la reconozcan y acepten. Y no solo esto. El gobierno de sí, central para que el sujeto pueda actuarse como función de una pastoral de la conducta, puede ser reactivado como función de una producción de subjetividad, individual y colectiva, capaz de estar en el interior de la relación de gobierno para elaborar y mantener la autonomía de una forma-de-vida irreductible a la primera. Se trata de la historia que Foucault reconstruye de la antigüedad precristiana en el coraje de la verdad que encarna la filosofía –entendida aquí en modo totalmente diferente a la torsión que, desde la antigüedad, tiende a reducirla a gnoseología– en el escándalo de la vida cínica y en la pura inmanencia de la ética estoica. Pero es también la forma-de-vida descrita por la libertad exiliante, destituyente, que impacta prepotentemente en las categorías de lo Político, desestructurándolas, entre el final de los años ‘60 y los años ‘70 y que representa la “novedad” que debe pensarse para el genealogista Foucault.

A comienzo de este seminario, hablé de un posicionamiento. Puedo ahora comenzar a aclarar lo que por ello entendía. En primer lugar: las formas de la gobernabilidad contemporáneas se encuentran delante de los gobernados, más que de los sujetos de derecho. Son los consumidores, los endeudados, los migrantes<sup>44</sup>. Estos están frente a la función de gobierno que los gestiona como resistencias no procesables a través de los dispositivos de la representación y de la soberanía. Posicionarse significa, para mí, estar dentro del horizonte de la efectualidad sin dar por descontado que existe algo como una ontología de Occidente –sistema de categorías impermeables a la variación y seguramente en proceso de la totalidad del devenir– y pensar aquella que Agamben llama “la filosofía por venir” –“una ontología más allá de la operatividad y del mando”, “una ética y una política liberadas del todo de los conceptos de deber y voluntad”<sup>45</sup>– en la materialidad de una toma de la palabra que no sucede solo en el espacio llano de la discusión filosófica, sino en los bordes de las muchas grietas del hacerse mundo

---

43 M. Foucault, “Va-t-on extrader Klaus Croissant? (1977)”, en *Dits et écrits*, 361-365.

44 Sobre la figura del endeudado, cfr.: M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté* (Amsterdam,: Paris, 2011). Más general: P. Chatterjee, *The Politics of the Governed* (New York: Columbia University Press, 2004).

45 Agamben, *Opus Dei*, 147.

duplice senso ascrivibile al genitivo<sup>43</sup>. Il governato è la figura interna alla «società del controllo», come la chiamerà Deleuze, ma è anche la cifra di un *posizionamento soggettivo* di fronte al potere che quest'ultimo non può eliminare e che incessantemente ne risulta incalzato.

Quella del governo è una funzione rischiosa, perché, per potersi rendere effettuale, essa deve attraversare il soggetto e fare in modo di essere da questi riconosciuta ed accettata. E non solo. Il governo di sé, centrale perché il soggetto possa attuarsi come funzione di una pastorale della condotta, può essere riattivato, invece, come funzione di una produzione di soggettività, individuale e collettiva, capace di stare all'interno della relazione di governo per elaborare e mantenere l'autonomia di una forma-di-vita irriducibile alla prima. Si tratta della storia che Foucault ricostruisce nell'antichità precristiana e nel coraggio della verità che incarna la filosofia – intesa qui in modo totalmente differente dalla torsione che, sin dall'antichità, tende a ridurla a gnoseologia – nello scandalo della vita cinica e nella pura immanenza dell'etica stoica. Ma è anche la forma-di-vita descritta dalla libertà esodante, destituente, che impatta prepotentemente le categorie del Politico, destrutturandole, tra la fine degli anni '60 e '70 e che rappresenta la «novità» che è da pensare, per il genealogista Foucault.

All'inizio di questo seminario parlavo di un posizionamento. Posso ora iniziare a chiarire cosa intendevo. In primo luogo questo: le forme della governamentalità contemporanea si trovano davanti dei governati, più che dei soggetti di diritto. Lo sono i consumatori, gli indebitati, i migranti<sup>44</sup>. Essi stanno di fronte alla funzione di governo che le gestisce, come resistenze non processabili attraverso i dispositivi della rappresentanza e della sovranità. Posizionarsi significa, per me, stare dentro l'orizzonte dell'effettualità senza dare per scontato che esista qualcosa come un'ontologia dell'Occidente – sistema di categorie impermeabili alla variazione e saldamente in possesso della totalità del divenire – e pensare quella che Agamben chiama «la filosofia a venire» - «un'ontologia al di là dell'operatività e del comando», «un'etica e una politica del tutto liberate dai concetti di dovere e di volontà»<sup>45</sup> – nella materialità di una presa di parola che non avviene solo nello spazio liscio della discussione filosofica ma sui bordi delle molte striature del farsi mondo

---

43 M. Foucault, "Va-t-on extrader Klaus Croissant? (1977)", n *Dits et écrits*, 361-365.

44 Sulla figura dell'indebitato si veda: M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, Amsterdam, Paris 2011. Più in generale: P. Chatterjee, *The Politics of the Governed*, Columbia University Press, New York 2004.

45 Agamben, *Opus Dei*, 147.

del capital<sup>46</sup>. Esto es: no solo en Occidente –admitiendo que el término signifique todavía algo–, sino en la siempre resurgente, multilateral batalla que explora la historia de la producción de subjetividad en las complejas, estratificadas, geografías globales de la valoración capitalista<sup>47</sup>.

Desaplicar el derecho, decía antes. Esta es la historia que Agamben traza con la referencia a la absoluta pobreza franciscana. La Regla –no la Ley. La Regla como aquello que más se aproxima, hasta casi coincidir con ella, con la forma-de-vida comunitaria, con el *koinos bios*, de los *fratres*– implica un *habitus* de la voluntad y no una obligación de tipo jurídico<sup>48</sup>. Esto conduce al acto constituyente de “comunidades políticas” como son los conventos<sup>49</sup>, dando consistencia y autonomía a una línea de fuga del siglo. ¿Qué cambia en este “acto constituyente”? Esto es lo que vuelve interesante la investigación de Agamben. ¿De qué se compone esta diferencia ontológica que presupone una “sustracción constituyente” respecto de la *oikonomia* eclesiástica?

En Negri –pero también en toda la teoría crítica que piensa de este modo– la cosa es clara. Pobreza coincide con agotamiento de la potencia subjetiva del proletariado industrial y con la condición común del trabajo. La producción se ha hecho biopolítica, y biopolítica debe hacerse la organización de la resistencia en el interior de un “Impero” –la forma de organización impuesta por la globalización– que no tiene un afuera. Esto significa que la línea de fuga organizadora respecto de los aparatos de control imperial debe volverse creativa, rechazar la representación, constituirse en potencia inmanente de transformación. Contra las “pasiones tristes”, debe actuar como máquina alegre y como proyecto amoroso justamente porque es expresiva de una *absoluta potentia*. “Incipit exire qui incipit amare. Exeunt enim multi latenter, et exeuntium pedes sunt cordis affectus: exeunt autem de Babylonia”, me gusta recordar lo que escribe Agustín en *Enarrationes in Psalmos* (64.2).

Hardt y Negri evocan a S. Francisco en las páginas finales de *Empire*. Para denunciar la pobreza de la multitud, Francisco adopta la “condición común” –abandona el propio *status* jurídico, el privilegio, la *diferencia*–, haciéndolo, descubre la “potencia ontológica” de la sociedad que se

---

46 Cfr.: S. Chignola – S. Mezzadra, “Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività”, *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.

47 Cfr.: S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).

48 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 76.

49 *Ibid.*, 66.

del capitale<sup>46</sup>. E cioè: non solo in Occidente –ammesso che il termine ancora colga qualcosa–, ma nella sempre risorgente, multilaterale, battaglia che scandisce la storia della produzione di soggettività nelle complesse, stratificate, geografie globali della valorizzazione capitalistica<sup>47</sup>.

Disapplicare il diritto dicevo. È questa la storia che Agamben traccia con il riferimento all'assoluta povertà francescana. La Regola –non la Legge. La Regola come ciò che più si approssima, sino a quasi a coincidere con essa, con la forma-di-vita comunitaria, con il *koinos bios*, dei *fratres* – comporta un *habitus* della volontà e non un'obbligazione di tipo giuridico<sup>48</sup>. Essa rinvia all'atto costituente di «comunità politiche» quali sono i conventi<sup>49</sup>, dando consistenza e autonomia ad una linea di fuga dal secolo. Che cosa cambia in questo «atto costituente»? È questo ciò che conferisce interesse alla ricerca di Agamben. Di cosa si compone questa differente ontologia che presuppone una «sottrazione costituente» rispetto all'*oikonomia* ecclesiastica?

In Negri –ma in tutta la teoria critica che pensa con lui– la cosa è chiara. Povertà coincide con l'esaurimento della potenza soggettiva del proletariato industriale e con la condizione comune del lavoro. La produzione si è fatta biopolitica e biopolitica deve farsi l'organizzazione della resistenza all'interno di un «Impero» –la forma di organizzazione imposta dalla globalizzazione– che non ha un fuori. Questo significa che la linea di fuga organizzativa rispetto agli apparati di controllo imperiali deve farsi creativa, rifiutarsi alla rappresentanza, costituirsi in potenza immanente di trasformazione. Di contro alle «passioni tristi», agire come macchina goiosa e come progetto amoroso proprio perché espressivo di una *absoluta potentia*. «Incipit exire qui incipit amare. Exeunt enim multi latenter, et exeuntium pedes sunt cordis affectus: exeunt autem de Babylonia», scrive del resto Agostino, mi piace ricordare, nelle *Enarrationes in Psalmos* (64.2).

Hardt e Negri evocano S. Francesco nelle pagine finali di *Empire*. Per denunciare la povertà della moltitudine Francesco adotta la «condizione comune» –abbandona il proprio *status* giuridico, il privilegio, la *differenza*– e, facendolo, scopre la «potenza ontologica» della società che si

46 Si veda: S. Chignola – S. Mezzadra, "Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività", *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.

47 Si veda: S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).

48 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 76.

49 *Ivi.*, 66.

anuncia, escriben<sup>50</sup>. En oposición a las formas de acumulación que se basan desde el comienzo en la forma de la propiedad y en la sanción por parte del derecho, en contraste con la disciplina del trabajo y con la mortificación de la carne, Francisco celebra la vida, la alegría, la comunidad entre los hombres, ambiente y animales. Lobos, pájaros, planetas, pobres, un común que se opone a la *potestas*, a la explotación y a la corrupción. En Hardt y Negri, la de Francisco es la potencia constituyente de la comunidad que viene<sup>51</sup>; la figura de una nueva militancia revolucionaria *en el mundo*. Absoluta pobreza significa aquí opción destituyente; amor por el mundo y rechazo de la muerte y de la miseria. La comunidad se constituye como forma-de-vida cooperativa y como inversión positiva sobre la relación; sobre la acumulación de potencia ontológica y sobre un ejercicio productivo de la libertad.

Agamben retoma este conjunto de cuestiones. Y depotencia evidentemente aún más el contenido político de la figura de Francisco, justamente porque no trabaja jamás con figuras de la subjetivación internas a la gubernamentalidad de este modo. Desaplicar el derecho significa aquí imprimir una línea de fuga monástica a la liturgia; plegar de otra manera la relación que ésta dispone entre vida y norma en el cuadro del *officium*. Central, no es casual, es el dispositivo jurídico del voto del monje como vínculo, no tanto de obligación en sentido técnico, sino como *habitus* disciplinario de la voluntad en la promoción de un *koinos bios*, de una vida común, encerrada en un protocolo de fuga del mundo, que permanece *filosófico* en su matriz<sup>52</sup>.

Si es verdad que “seguir una regla” no es posible de modo *privatim*, como recuerda Wittgenstein, y si es verdad que en un sistema de reglas aquello que identifica un semantema es la modalidad de significación que le está prescripto por éstas –son las reglas del ajedrez las que nos dicen qué es un alfil. De este mismo modo, es la Regla la que dice quién es el monje; el *koinos bios* de la forma-de-vida franciscana desaplica la Ley, pero permanece interno a un orden que, aún indeterminando la presa que el derecho tiene sobre la praxis, liga en todo caso vida y regla.

Agamben identifica, sin embargo, un desplazamiento decisivo: de la praxis y de su normación, el acento se corre sobre la vida y la relación ambivalente que esa abraja con la Regla<sup>53</sup>. La vida monástica, el poder vivir en un cierto modo, el “vivere secundum formam Sancti Evangelii”, tiende a hacerse Regla. Se mide aquí la diferencia entre el movimiento franciscano

50 M. Hardt – A. Negri, *Empire* (Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2000), 413.

51 *Ibidem*.

52 Agamben, *Altissima povertà*, 75; 68.

53 *Ibid.*, 85.

annuncia, essi scrivono<sup>50</sup>. In opposizione alle forme di accumulazione che iniziano a basarsi sulla forma della proprietà e sulla sua sanzione da parte del diritto, in contrasto con la disciplina del lavoro e con la mortificazione della carne, Francesco celebra la vita, la gioia, la comunanza tra uomini, ambiente e animali. Lupi, uccelli, pianeti, poveri, un comune che si oppone alla *potestas*, allo sfruttamento e alla corruzione. In Hardt e Negri, quella di Francesco è la potenza costituente della comunità che viene<sup>51</sup>; la figura di una nuova militanza rivoluzionaria *nel* mondo. Assoluta povertà significa qui opzione destituente; amore per il mondo e rifiuto della morte e della miseria. La comunità si costituisce come forma-di-vita cooperativa e come investimento positivo sulla relazione; sull'accumulo di potenza ontologica e su di un esercizio produttivo della libertà.

Agamben riprende questo insieme di questioni. E tuttavia depotenzia evidentemente il contenuto politico della figura di Francesco, proprio perché non lavora mai con figure della soggettivazione interne alla governamentalità di questo mondo. Disapplicare il diritto significa qui imprimere una linea di fuga monastica alla liturgia; piegare altrimenti il rapporto che essa dispone tra vita e norma nel quadro dell'*officium*. Centrale, non a caso, è il dispositivo giuridico del voto del monaco come vincolo non tanto di obbligazione in senso tecnico, ma come *habitus* disciplinare della volontà nella promozione di un *koinos bios*, di una vita comune, rinserrata in un protocollo di fuga dal mondo, che permane *filosofico* nella sua matrice<sup>52</sup>.

Se è vero che «seguire una regola» non è possibile farlo *privatim*, come ricorda Wittgenstein, e se è vero che in un sistema di regole ciò che identifica un semantema è la modalità di significazione che da esse gli è prescritto – sono le regole degli scacchi che ci dicono cos'è un alfiere. Allo stesso modo è la Regola che dice chi il monaco sia –, il *koinos bios* della forma-di-vita francescana disapplica la Legge, ma permane interno ad un ordine che, pur indeterminando la presa che il diritto tiene sulla prassi, lega in ogni caso vita e regola.

Agamben identifica, ciononostante, uno spostamento decisivo: dalla prassi e dalla sua normazione l'accento si sposta sulla vita e il rapporto ambivalente che essa intrattiene con la Regola<sup>53</sup>. La vita monastica, il poter vivere in un certo modo, il «vivere secundum formam Sancti Evangelii», tende a farsi Regola. Si misura qui la differenza tra il movimento francescano

50 M. Hardt – A. Negri, *Empire* (Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2000), 413.

51 *Ibidem*.

52 Agamben, *Altissima povertà*, 75; 68.

53 *Ivi.*, 85.



y las otras profesiones monacales. En el primero, es inventada una forma-de-vida que permanece inseparable de su forma “no porque se constituye como *officium* y como liturgia, sino justamente en virtud de su radical ajenidad al derecho y la liturgia”. La franciscana es una *forma vitae* que sigue el Evangelio y no –no directamente al menos– “la forma de la Santa Iglesia Romana”<sup>54</sup>. Es decisiva aquí la relación que se instituye con el derecho. Una relación de desaplicación que lleva a la coincidencia la altísima pobreza y el “derecho de no tener ningún derecho”, como les recordaba al comienzo.

El instrumento técnico para este pasaje es la noción de “uso”. El uso es una cosa diferente a la propiedad, posesión y usufructo, que, en el derecho romano, son las otras figuras de la relación con las cosas. El uso es estrictamente necesario en la vida de los hombres y no puede, por lo tanto, ser suspendido, como pueden serlo las otras cosas (sostiene Bonaventura, *Apologia pauperum*)<sup>55</sup>. De aquí la relación ambivalente que los franciscanos mantienen con el derecho. La contestación del derecho de propiedad, implícita en la teoría que reconduce esta última a una simple, y quizá perversa, actitud psicológica –esto es: la tendencia a usar y a poseer las cosas como si fueran propias– es empujada hacia la máxima radicalidad. La solución franciscana, una solución de compromiso y finalmente derrotada, valdría la pena tal vez recordar, visto que el acto constituyente franciscano, para “permanecer en el interior de la Iglesia, tendrá necesidad de ser aprobado por una Bula y por el reconocimiento de la orden por parte de la autoridad papal, será la de colocarse en la separación del *usus facti* del uso del derecho, de conducir una existencia fuera del derecho”<sup>56</sup>. La *paupertas altissima* es expropiativa, pero el carácter factual del uso no es en sí suficiente para garantizar una exterioridad respecto del derecho, porque cada hecho, cada “*usus facti*”, en cuanto diferente de la posesión de la propiedad “*ex iure*” puede transformarse en derecho, así como cada derecho puede implicar un aspecto factual<sup>57</sup>.

La clásica relación entre el orden constituyente y el orden constituido, entre fuerza y ley, entre posesión y *dominium*, entre “vida” y “derecho”, corre el riesgo, por lo tanto, de regresar como el círculo del cual no es posible escapar. Por otra parte, me parece que Agamben llega a esta misma conclusión y, todavía, la idea de un “uso” de-constituyente de la libertad y de los bienes comunes –“la *abdicatione omnis juris*”, como precondition para una vida humana del todo sustraída a la toma del derecho y un uso del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación– como alternativa a la modernidad jurídica y política, más que “destrucción” de la metafísica

---

54 *Ibid.*, 148-9.

55 *Ibid.*, 152.

56 *Ibid.*, 169.

57 *Ibid.*, 170.

e le altre professioni monacali. Nel primo, viene inventata una forma-divita che resta inseparabile dalla sua forma «non perché si costituisce come *officium* e come liturgia, ma proprio in virtù della sua radicale estraneità al diritto e alla liturgia». Quella francescana è una *forma vitae* che segue il Vangelo e non, non direttamente almeno, «la forma della Santa Chiesa Romana»<sup>54</sup>. Decisivo è qui appunto il rapporto che viene istituito con il diritto. Un rapporto di disapplicazione radicale che porta a coincidenza altissima povertà e «diritto a non avere alcun diritto», come appunto ricordavamo all'inizio.

Strumento tecnico per questo passaggio è la nozione di «uso». L'uso è cosa differente da proprietà, possesso ed usufrutto, che, nel diritto romano, sono le altre figure della relazione con le cose. L'uso è strettamente necessario alla vita degli uomini e non può pertanto essere dismesso come invece possono esserlo le altre (così Bonaventura, *Apologia pauperum*)<sup>55</sup>. Di qui il rapporto ambivalente che i francescani intrattengono con il diritto. La contestazione del diritto di proprietà, implicita nella teoria che riconduce quest'ultima a una semplice, e forse perversa, attitudine psicologica – e cioè: la tendenza ad usare e a possedere le cose come se esse fossero le proprie – non viene spinta sino alla massima radicalità. La soluzione francescana, una soluzione di compromesso e alla fine perdente, varrebbe forse la pena di ricordare, dato che l'atto costituente francescano, per restare interno alla Chiesa, avrà bisogno di essere sancito da una Bolla e dal riconoscimento dell'ordine da parte dell'autorità papale, sarà quella di attestarsi sulla separazione dell'*usus facti* dall'uso di diritto e, dunque, quella di usare la concettualità giuridica per «assicurarsi la possibilità, abdicando al diritto, di condurre un'esistenza fuori dal diritto»<sup>56</sup>. La *paupertas altissima* è espropriativa, ma il carattere fattuale dell'uso non è in sé sufficiente a garantire un'esteriorità rispetto al diritto, perché ogni fatto, ogni «*usus facti*», per quanto differente dal possesso dalla proprietà «*ex iure*» può trasformarsi in diritto, così come ogni diritto può implicare un aspetto fattuale<sup>57</sup>.

Il rapporto classico tra assetto costituente e assetto costituito, tra forza e legge, tra possesso e *dominium*, tra «vita» e «diritto», rischia perciò di ritornare come il circolo dal quale non è dato evadere. Per un'altra via, mi sembra che Agamben finisca con il pervenire a questa stessa conclusione. E tuttavia, l'idea di un «uso» *deconstituente* della libertà e dei beni comuni – l'«*abdicatio omnis juris*» come preconditione per una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso del mondo che non si sostanzia mai in un'appropriazione – come alternativa alla modernità giuridica e politica, più che come «distruzione» della metafisica

---

54 *Ivi.*, 148-9.

55 *Ivi.*, 152.

56 *Ivi.*, 169.

57 *Ivi.*, 170.

occidental, parece aludir a una dimensión en la que, más allá de la de Agamben, convergen otros diagnósticos.

¿Qué significa “pensar la vida como aquello de lo que no se da nunca propiedad, sino solamente un uso común”?<sup>58</sup> ¿Cómo practicar el campo del derecho si la relación con éste no puede ser hecha por el indeterminarse de sus categorías y de la recuperación de una vía de fuga tendencialmente imposible? ¿Cómo pensar la potencia política de los pobres –y no de la pobreza en sí– y cómo articularla en una dinámica de subjetivación? El último Foucault y Negri tienen el mismo problema. Pero a diferencia de Agamben, tienen un posicionamiento que Agamben rechaza: el posicionamiento en el campo de inmanencia del mundo y respecto a las relaciones de poder en el interior de las cuales el “cuerpo biopolítico” no es nunca identificado con la figura victimaria del *homo sacer*. Todo el último Foucault trabaja en los procesos de subjetivación que exceden la matriz jurídico-disciplinaria del sujeto. Negri, y con él otros, trabaja con un “uso” del derecho –siguiendo a Deleuze, esto es, un derecho que no conoce sujetos o “derechos” pre-constituidos, sino prácticas jurisprudenciales, *agencements* de los casos, problemas para los que inventar soluciones y nombres<sup>59</sup>– en grado de definir un derecho común a los “commons”<sup>60</sup>.

“El derecho de no tener ningún derecho” puede indicar un problema y un acceso interesante desde el punto de vista teórico a la cuestión del “terrible derecho” de propiedad, como lo llamaba Marx. Y, claro, pone la relación entre “forma-de-vida” e instituciones como decisiva en un momento en el que la moderna solución del problema –el Estado nacional, la democracia parlamentaria, los derechos de ciudadanía– muestra evidentemente la hilacha. Líneas de fuga son inventadas y experimentadas para evadir la jaula de acero de la modernización capitalista. Y, aún, traducir esta línea de fuga en la apología de la *altissima paupertas* me parece posible solo allí donde, en el corazón de Occidente más gordo y más rico, resuenan los llamados a la disminución y al “consumo responsable”. Hacerlo aquí, en el Sur de Brasil o en Buenos Aires, de donde estoy llegando y sé que hay muchas *villas miserias* instaladas en el corazón de la metrópolis, me parece no solo descabellado, sino éticamente imposible.

---

58 *Ibid.*, 10.

59 Sobre este tema: A. Lefebvre, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza* (Stanford: Stanford University Press, 2008); E. Mussawir, *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law* (London: Routledge, 2011); L. De Sutter – K. McGee (Eds.), *Deleuze and the Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).

60 Cfr.: *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, a c. di S. Chignola (Verona: ombre corte, 2012).

occidentale, mi sembra alludere ad una dimensione sulla quale, oltre a quella di Agamben, convergono altre diagnostiche.

Che cosa significa «pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà, ma soltanto un uso comune»<sup>58</sup>? Come praticare il campo del diritto se la relazione ad esso non può essere fatta dell'indeterminarsi delle sue categorie e del reperimento di una via di fuga tendenzialmente impossibile? Come pensare la potenza politica dei poveri – e non della Povertà in sé– e come articolarla in dinamica di soggettivazione? L'ultimo Foucault e Negri hanno lo stesso problema. Ma a differenza di Agamben tengono il punto di un posizionamento che Agamben rifiuta: il posizionamento nel campo di immanenza del mondo e rispetto a rapporti di potere all'interno dei quali il «corpo biopolitico» non è mai identificato alla figura vittimaria dell'*homo sacer*. Tutto l'ultimo Foucault lavora su processi di soggettivazione eccedenti la matrice giuridico-disciplinare del soggetto. Negri, e altri con lui, su di un «uso» del diritto – con Deleuze: un diritto che non conosce soggetti o «diritti» precostituiti, ma pratiche giurisprudenziali, *agencements* di casi, problemi per i quali inventare soluzioni e nomi<sup>59</sup>– in grado di definire un comune diritto ai «commons»<sup>60</sup>.

Il «diritto a non avere alcun diritto» può indicare un problema e un accesso interessante, dal punto di vista teorico, alla questione del «terribile diritto» della proprietà, come lo chiamava Marx. E, certo, porre a tema il rapporto tra «forme-di-vita» e istituzioni è decisivo in un momento nel quale la moderna soluzione del problema –lo Stato nazionale, la democrazia parlamentare, i diritti di cittadinanza– mostra evidentemente la corda. Linee di fuga vanno inventate e sperimentate per evadere dalla gabbia d'acciaio della modernizzazione capitalistica. E tuttavia tradurre questa linea di fuga nell'apologia dell'*altissima paupertas* mi sembra possibile farlo solo laddove, al cuore dell'Occidente più grasso e più ricco, risuonano gli appelli alla decrescita e al «consumo responsabile». Farlo qui, nel Sud del Brasile o a Buenos Aires, da dove arrivo e dove molte sono le *villas miserias* incistate al cuore della metropoli, mi sembra non soltanto azzardato, ma eticamente impossibile.

---

58 *Ivi.*, 10.

59 Sul tema: A. Lefebvre, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza* (Stanford: Stanford University Press, 2008); E. Mussawir, *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law* (London: Routledge, 2011); L. De Sutter – K. McGee (Eds.), *Deleuze and the Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).

60 Si veda: *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, a c. di S. Chignola (Verona: ombre corte, 2012).

Hablé de un posicionamiento al comienzo de este seminario. Posicionarse delante del derecho significa para mí no solo desaplicarlo. En la existencia material de muchos y de muchas, aquí y en otro lado, esto ya ocurre. También es importante saber cuándo funciona y cómo funciona para explotar la tecnología con la intención de hacer de éste un uso diferente. No hay sujeto sin instituciones. No hay devenir sin inventiva. La comunidad-que-viene no existe si no proyecta y no organiza, inventando como algo que no ha sido visto nunca antes, las propias instituciones y la propia autonomía.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Venezia: Neri Pozza, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Venezia: Neri Pozza, 2012.
- Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Arendt, H. *The origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and World, 1966.
- Arendt, H. *Le origini del totalitarismo*. Milano: Edizioni di comunità, 1989.
- Arendt, H. "The concept of History, Ancient and Modern". En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
- Badiou, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- Benjamin, W. "Zur Kritik der Gewalt" (1921). En *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Chatterjee, P. *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Chignola, S. *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di Sandro Chignola. Verona: Ombre Corte, 2006.
- Chignola, Sandro. "Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación". *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

Di un posizionamento parlavo all'inizio di questo seminario. Posizionarsi davanti al diritto significa per me non solo disapplicarlo, nell'esistenza materiale di molti e di molte, qui e altrove, esso lo è già, anche quando funziona e per come funziona, ma sfruttarne la tecnologia per fare di esso un uso diverso. Non c'è soggetto senza istituzioni. Non c'è divenire senza inventività. La comunità-che-viene non esiste se non progetta e non organizza, inventandole come qualcosa che non è mai stato visto prima, le proprie istituzioni e la propria autonomia.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Venezia: Neri Pozza, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Venezia: Neri Pozza, 2012.
- Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Arendt, H. *The origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and World, 1966.
- Arendt, H. *Le origini del totalitarismo*. Milano: Edizioni di comunità, 1989.
- Arendt, H. "The concept of History, Ancient and Modern". En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
- Badiou, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- Benjamin, W. "Zur Kritik der Gewalt" (1921). En *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Chatterjee, P. *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Chignola, S. *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di Sandro Chignola. Verona: Ombre Corte, 2006.
- Chignola, Sandro. "Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación". *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

- Chignola, S. y S. Mezzadra, "Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività". *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.
- Chignola, S. « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit (en imprenta)*. La conferencia (Beograd, 9 dicembre 2011). On line: [http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international\\_video.html](http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html).
- Chignola, S. *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*. Verona: ombre corte, 2012.
- Cvijanovic, V. , A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.). *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern –Bruxelles -New York – Oxford - Wien: Peter Lang, 2010.
- De Sutter, L. y K. McGee (Eds.). *Deleuze and the Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Duso, G. *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lússia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- Foucault, Michel. "Le sujet et le pouvoir". En *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, colab. Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- Fumagalli, A. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*. Roma: Carocci, 2007.
- Fumagalli, A. y Carlo Vercellone (Dir.). "Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives". *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007).
- Hardt, M. y A. Negri. *Empire* (Cambridge (Mass.)). London: Harvard University Press, 2000.
- Kereny, Karl. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976.
- Lazzarato, M. *La fabrique de l'homme endetté*. Amsterdam,: Paris, 2011.
- Lefebvre, A. *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Mezzadra, S. y B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).
- Mills, C. "Biopolitical Life". En *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nilsson and S. Olon Wallenstein. Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013.
- Moulier Boutang, Y. *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*. Paris: Éd. Amsterdam, 2007.
- Mussawir, E. *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law*. London: Routledge, 2011.

- Chignola, S. y S. Mezzadra, "Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività". *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.
- Chignola, S. « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit (en imprenta)*. La conferencia (Beograd, 9 dicembre 2011). On line: [http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international\\_video.html](http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html)).
- Chignola, S. *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*. Verona: ombre corte, 2012.
- Cvijanovic, V. , A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.). *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern –Bruxelles -New York – Oxford - Wien: Peter Lang, 2010.
- De Sutter, L. y K. McGee (Eds.). *Deleuze and the Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Duso, G. *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- Foucault, Michel. "Le sujet et le pouvoir". En *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, colab. Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- Fumagalli, A. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*. Roma: Carocci, 2007.
- Fumagalli, A. y Carlo Vercellone (Dir.). "Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives". *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007).
- Hardt, M. y A. Negri. *Empire* (Cambridge (Mass.)). London: Harvard University Press, 2000.
- Kereny, Karl. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976.
- Lazzarato, M. *La fabrique de l'homme endetté*. Amsterdam,: Paris, 2011.
- Lefebvre, A. *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Mezzadra, S. y B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).
- Mills, C. "Biopolitical Life". En *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nillson and S. Olon Wallenstein. Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013.
- Moulier Boutang, Y. *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*. Paris: Éd. Amsterdam, 2007.
- Mussawir, E. *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law*. London: Routledge, 2011.



- Negri, A. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Milano: SugarCo, 1992.
- Neilson, B. "Politics without Action, Economy without Labor", *Theory & Event* 13 (1) (2010); [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory\\_and\\_event/v013/13.1.neilson.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html)
- Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin: Dunker & Humblot, 1963.
- Schmitt, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922). Berlin: Dunker & Humblot, 1979.
- Revel, J. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas, 2005.

- Negri, A. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Milano: SugarCo, 1992.
- Neilson, B. "Politics without Action, Economy without Labor", *Theory & Event* 13 (1) (2010); [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory\\_and\\_event/v013/13.1.neilson.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html)
- Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin: Dunker & Humblot, 1963.
- Schmitt, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922). Berlin: Dunker & Humblot, 1979.
- Revel, J. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas, 2005.