

PER UNA TEORIA DELLA POTENZA SIMBOLICA

di
Juan Cruz Aponiuk

Quippe cum hieroglyphice loqui nihil aliud sit,
quam diuinarum humanarumque rerum naturam
aperire.

PIERIO VALERIANO

In questi giorni dove la post-storia sembra definitiva, dove quasi tutti sembrano credere esclusivamente nella nuda vita come mera sopravvivenza e mera vita biologica, alcuni, noi, non vogliamo tuttavia rinunciare alla possibilità di una forma-di-vita felice e giusta, qui e ora. Giorgio Agamben è il nome principale di questa rivolta per tornare a una vita che non sia né sopravvivenza né schiavitù, insomma, per tornare a respirare. La macchina governamentale ha voluto ma non ha potuto riuscire ad addomesticare il pensiero di Agamben come ha fatto con quello di tanti altri, specialmente con coloro che più non ci accompagnano con la loro presenza fisica e non possono oggi opinare sulla biopolitica totalitaria in corso. Magari perché la macchina non ha nessun rispetto per i morti, magari perché non può addomesticare un pensatore che continua a essere vivo e, per questo, è sensibile alla giustizia e alla libertà. Sebbene sia facile cadere nel nichilismo decadente proprio come cadere nelle pozzanghere, tale nichilismo non è però un'opzione per chi vuole vivere e morire e non limitarsi a sopravvivere. C'è un'altra politica, come quella della potenza popolare che è riuscita a interrompere la macchina governamentale in Argentina nel 2001. Giorgio Agamben è anche il pensatore principale di questa potenza. Nel decidere di abbandonare la serie *Homo sacer*, accompagna la sua mossa con la seguente riflessione destituente:

Nel pensiero della modernità, i mutamenti politici radicali sono stati pensati attraverso il concetto di un "potere costituente". Ogni potere costituito presuppone alla sua origine un potere costituente che, attraverso un processo che ha di solito la forma di una rivoluzione, lo pone in essere e garantisce. Se la nostra ipotesi sulla struttura dell'*archè* è corretta e se il problema ontologico fondamentale è oggi non l'opera, ma l'inoperosità e se questa può, tuttavia, attestarsi solo rispetto a un'opera, allora l'accesso a una diversa figura della politica non potrà avere la forma di un «potere costituente», bensì quella di qualcosa che possiamo provvisoriamente chiamare «potenza destituente». E se al potere costituente corrispondono rivoluzioni, sommosse e nuove costituzioni, cioè una violenza che pone e costituisce il nuovo diritto, per la potenza destituente occorre pensare tutt'altre strategie, la cui definizione è il compito della politica che viene.¹

Occorre pensare il compito della politica che viene in connessione con la rivolta quale si trova in Furio Jesi. Non solo perché c'è uno stretto contatto fra il pensiero di Agamben e quello di Jesi, ma anche perché in questo modo si può fare uso della *Entwicklungsfähigkeit* per sviluppare la potenza destituente come rivolta, esoterismo e potenza simbolica.

Se leggiamo in ottica jesiana la dialettica infinita della sovranità che si muove fra la potenza costituente e la potenza costituita, vediamo che alla potenza costituente corrisponde una gnoseologia, un materiale mitologico e una ontoteologia, laddove alla potenza destituente corrisponde il «fra» o *zwischen*:

¹ GIORGIO AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer* IV. 2. Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 336-337.

soprattutto, si tratta di una non-gnoseologia, una mitologia genuina e una teologia negativa. Purtroppo, non si definisce forse la potenza della rivolta in modo negativo: quella che non è né costituente né costituita, non conosce, quella che non “tecnifica” i miti, quella che non riduce Dio a una rappresentazione? Sì. Eppure, né un semplice sì, né una semplice negatività, sono una approssimazione sufficiente. La posta in gioco consiste nell’affermazione di una forma-di-vita felice e giusta, qui e ora. Il carattere integrale di una forma-di-vita può essere sviluppato, secondo Jesi, sotto la forma della rivolta, cioè, come potenza simbolica. Questa potenza inventa nuovi miti genuini che non possono essere catturati e manipolati per giustificare né il sacrificio né la suggestione sovrana. I simboli genuini non costituiscono un nuovo sapere-potere, ma, al contrario, afferrano la politica nella sua dimensione esistenziale, incalcolabile, là dove la vita si pone in gioco integralmente senza essere divisa né catturata.

Per illustrare la dimensione simbolica e mitologica della religione del potere sovrano, sembra opportuno citare un’esperienza avuta da Jesi nel 1964, la visita a un tempio, legata strettamente alla sua ricerca in egiptologia:

Abu Simbel è un tempio rupestre. Di là dalla facciata su cui vigilano ai lati della piccola porta le quattro statue gigantesche addossate alla parete rocciosa, si apre una cavità oscura, scandita da pilastri ricavati nella pietra del monte e modellati in fuga di Osiride, sole dell’Aldilà. Pure, il tempio di Ramesse II non è un tempio funerario, ma una solenne celebrazione delle glorie militari del sovrano: delle sue imprese compiute nel tempo storico, ma trasfigurate nel buio delle viscere della montagna come gesta d’un eroe mitico, umano e infantile come i gloriosi giochi guerreschi dell’infanzia. Quelle, in quell’occasione, erano per l’uomo moderno in apparenza testimonianze di una religione della morte. Di fatto, testimonianze di una religione del potere, più brutale di qualsiasi della morte, e tale da usare la religione della morte per fingersi potere consacrato. E quella stessa nave che risaliva il Nilo verso Abu Simbel, e che avrebbe potuto benissimo suscitare miti egizi di navi sulle acque dell’aldilà, era di fatto, con tutto il suo mogano e il suo ottone lucido, ancora una delle navi, sopravvissute, che erano servite a portare le truppe inglesi di Lord Kitchener a reprimere la ribellione del Sudan. Se di mito si doveva parlare, in quell’occasione c’erano molti *miti del potere* che si affollavano verso i confini nubiani, sotto le costellazioni.²

Questa narrazione autobiografica espone il vincolo fra *Gewalt* e simbolo o materiale mitologico. Se le immagini del potere egizie continuano ad avere attualità è perché, in realtà, la macchina opera, oggi come ieri, producendo materiali mitologici. Un esempio paradigmatico e concreto delle sue finzioni consiste nell’instaurazione di una parentela tra i miti egizi dell’Aldilà e una delle navi che erano servite alle truppe inglesi. Per questo, si tratta di una:

«Persévérance» non del mito come forza extraumana che afferra e guida gli uomini, ma di una tradizione culturale che dura, impeccabile, e che attraversa tranquillamente la foresta del *keitsch*. [...] i materiali mitologici conserv[a]no la loro disponibilità di occasioni poetiche attraverso le vicende più contrastate di una cultura pur sempre omogenea quanto alle sue strutture portanti: quelle dell’interazione fra caratteristiche della psiche e caratteristiche di una società sempre disponibile ad accogliere miti del potere. La mitologia è sempre mitologia di *un* potere.³

«Persévérance» della cultura occidentale: legame fra mitologia e potere di pretese extraumane, sotto la temporalità dell’eterno ritorno. Sotto la legge della «persévérance» le operazioni della macchina capitalista non risultano poi così sorprendenti. Perciò, Jesi avverte che:

² FURIO JESI, «Scienza del mito e critica letteraria» in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata, pp. 25-26.

³ *Ibid.*, pp. 30-31.

Una delle più temibili conquiste del capitalismo consiste proprio nell'aver conferito un valore *simbolico* di forza e di potere alle sue strutture: valore simbolico al riconoscimento del quale non sfuggono neppure molti di coloro che si propongono di abbattere il capitalismo. Non a caso Marx aveva affermato – ma in senso positivo – che le premesse del socialismo si trovano nel capitalismo. In numerosissimi casi gli istituti del capitalismo appaiono agli sfruttati quali simboli non contingenti di potere. Anche se si riconosce che determinati simboli di potere sono propri del nemico, si subisce la tentazione di credere che quei simboli siano comunque, in oggettività non contingente, simboli di forza, e quindi che sia necessario impadronirsene per vincere la battaglia.⁴

Per non scivolare sul ghiaccio della suggestione che agli sfruttati fa apparire i simboli di potere come non contingenti e imprescindibili, si può usare la scienza della mitologia che ha la potenza di afferrare la materialità concreta dei miti, la sua temporalità storica, contingente, così come lasciare avvenire una forma-di-vita e un mondo nuovo con la potenza simbolica dei miti genuini. Eppure è necessario sottolineare – anche se siamo poveri di esperienza, anche se l'ideologia dominante dichiara la discontinuità assoluta – che la macchina capitalista ha anche catturato i simboli che, con grande sacrificio e disciplina, la classe sfruttata aveva ottenuto. Oggi c'è una forma del potere che afferma i simboli della sinistra, ma governa seguendo criteri tecnocratici. Ciononostante, non c'è potenza destituente che non sia anche una potenza simbolica. Per questo, Jesi stabilisce una strategica differenza fra demitologizzazione e demitizzazione:

Quella «demitologizzazione» (*Entmythologisierung*) di cui negli ultimi decenni si è avvertita particolarmente l'esigenza in campo filosofico e religioso, resta ancora ai margini (se non del tutto all'esterno) dei problemi ideologici della classe sfruttata. Le organizzazioni di tale classe, partiti o sindacati, non hanno ancora inteso quanto sia indispensabile che la loro realtà presenti strutture proprie anziché imitate da quelle della classe avversaria. [...] Abbiamo detto «demitologizzazione» e non «demitizzazione». Anche l'esperienza umana della classe sfruttata corrisponde fatalmente all'epifania di determinate immagini mitiche. Non si tratta di tentare, vanamente, di sopprimerle; bensì di agire criticamente nel corso della maturazione della coscienza di classe per liberare gli sfruttati dal potere fascinatore di miti peculiari degli sfruttatori, i quali sono, sì, falsi miti, miti non genuini, per gli sfruttati, ma esercitano il pericoloso potere dei simboli efficaci. Si tratta, inoltre, di impedire che i miti genuini della classe sfruttata diano origine a un sistema mitologico sul quale poggia la strategia delle organizzazioni politiche. Miti genuini possono essere un elemento unitario, una realtà collettiva, un linguaggio comune. Ma usare tali miti per fondare su di essi una strategia di lotta significa imitare nel suo comportamento strategico l'avversario. Nell'analisi marxista del capitalismo la scarsa attenzione rivolta a questo elemento caratterizzante ci sembra una delle più gravi debolezze.⁵

La scienza della mitologia è una scienza della demitologizzazione e, allo stesso tempo, una tattica di lotta simbolizzante-mitizzante. Scienza doppia: la sua attenzione – e senza dimenticare Benjamin che diceva che l'attenzione è la preghiera naturale dall'anima orientata a tutte le creature – è rivolta al potere di suggestione che cerca di ingannare e manipolare la classe sfruttata, cioè, il suo compito è disattivare l'efficacia dei simboli della classe dominante, per dare luogo ai simboli genuini, simboli che, eventualmente, siano costellazione di non-coincidenze della classe sfruttata. Forse Jesi mostra anche un certo senso di prudenza: non si tratta qui di affermare un sapere ultimo e definitivo. Perciò, Jesi afferma uno spettrale non-sapere:

⁴ FURIO JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 34.

⁵ *Ibid.*, pp. 38-39.

Se oggi la scienza rifiuta nella maggior parte dei casi di dare una definizione della parola *mito*, è perché non può scindersi dalle occasioni di quel potere (che, ridotto ai minimi termini, può essere anche soltanto il prevalere dell'uomo sull'uomo [...] cosa vuol dire *mito* oggi? [...] vuol dire questo, e questo e questo, più *forse* qualcosa d'altro che ora non so, e che per onestà non posso dire di sapere.⁶

Per di più, Jesi non decide di annullare completamente il mito o il sacro, ma fa qualcosa di decisamente diverso dal dire semplicemente no: dire «io non so», giacché, purtroppo, possiamo soltanto stabilire una zona di non-sapere. Questo non-sapere non è semplicemente metodologico, ma esistenziale, politico e antropologico. Per fornirne una spiegazione dobbiamo tornare a considerare tanto l'idea di lingua pura di Benjamin quanto l'esoterismo di Rilke, lo stesso esoterismo con cui Agamben chiude *L'aperto*:

L'esoterismo di Rilke è la definizione dell'ambito creativo del poeta che intese l'umanità come un cerchio chiuso [... essere] forse non del tutto ignari, ma essenzialmente estranei, rispetto a ciò che è ed accade all'esterno del cerchio. La prima delle *Duineser Elegien* non lascia dubbi sull'esiguità relativa di questo cerchio, che è umano e solo umano, e di là dal quale, dirimpetto al quale, stanno gli animali, osservatori sagaci della cosità degli uomini e della sua inadeguatezza alla misura del cerchio in cui essi, gli animali, si trovano «di casa», «zu Haus», quasi fossero partecipi di un altro segreto [...] esoterismo significa così ricognizione di modalità di non-conoscenza. [...] La tensione dell'esoterismo di Rilke è, appunto, fra la volontà di aderire con lo sguardo ai limiti della sfera umana, e la volontà di usufruire della trasparenza cristallina delle sfere per spingere lo sguardo attraverso esse, di là da esse, nella regione in cui «dove sentiamo, svaniamo» (II Elegia, v. 18).⁷

Nella rivolta non c'è più sicurezza, né quella della casa, né quella della sacrosanta proprietà della religione capitalista, né di qualsiasi forma di *oikonomia*. La rivolta è l'epifania dove ci riconosciamo come una comunità di estranei. Non solo si tratta di una coscienza dell'impossibilità di una gnoseologia fissa o di una esperienza limite, ma anche un esercizio dove della volontà razionale e strumentale umana restano solo scorie situate nella regione in cui «dove sentiamo, svaniamo». Perciò il non-sapere è un movimento che, eccedendo la logica egoistica della sopravvivenza, spinge a distruggere l'inerzia razionalista e immanentista – secondo Jacob Taubes – nella epifania della comunità degli estranei. La rivolta accade come sospensione del tempo storico, come interruzione della provvidenza della religione capitalista e come modo di non-sapere dove si spezza l'atomizzazione. Per questo, Jesi sottolinea le componenti simboliche della rivolta:

La maggior parte di coloro che partecipano a una rivolta scelgono di impegnare la propria individualità in un'azione di cui non sanno né possono prevedere le conseguenze [...] Nello scontro della rivolta si decantano le componenti simboliche dell'ideologia che ha messo in moto la strategia, e solo quelle sono davvero percepite dai combattenti. [...] Tutti sperimentano l'epifania dei medesimi simboli: lo spazio individuale di ciascuno, dominato dai propri simboli personali, il rifugio dal tempo storico che ciascuno ritrova nella propria simbologia e nella propria mitologia individuali, si ampliano divenendo lo spazio simbolico comune a un'intera collettività, il rifugio dal tempo storico in cui un'intera collettività trova scampo.⁸

La sospensione storica è una sospensione della struttura legale basata nel calcolo, che lascia sussistere unicamente uno spazio epifanico fuori del tempo, una sorte di esteriorizzazione di quell'ordine eterno e mortale che abbiamo nel nostro interiore, esplicitando l'antagonismo fra le regole borghesi e la solida-

⁶ FURIO JESI, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., p. 31.

⁷ FURIO JESI, «Esoterismo di Rilke» in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke* cit., pp. 58-59.

⁸ Idem, *Spartakus* cit., pp. 23-24.

rietà del cuore, problema che Jesi chiama doppia Sophia. Non si tratta di metodi che addomesticano il mito e lo offrono a chi esercita la *Gewalt*, ma, al contrario, di quel che il non-sapere fa dei miti, miti genuini, *inutili* per coloro che hanno promesso la forma di vita ma producono, invece, la nuda vita. La potenza destituente è il deciso e assoluto antagonista alla spettacolare e biologica nuda vita, cioè, è una forma-di-vita simbolica. Per questo, Jesi fa ritorno anche a Benjamin:

Walter Benjamin, specialmente nel suo saggio sul *Compito del traduttore*, ha dato la formulazione più precisa di quel che si deve pensare quando si intende la mitologia come linguaggio, ma nello stesso tempo ha sottratto alla mitologia-linguaggio la possibilità d'essere oggetto di una scienza che non sia teologica. « [...] ogni affinità metastorica delle lingue – egli ha scritto – consiste in ciò che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la *pura lingua*». Questa «pura lingua», questa «totalità delle intenzioni reciprocamente complementari» di tutte le lingue, è una sorta di mitologia unica – ma qui possiamo azzardarci ad usare la parola «mito»: è dunque una sorta di *mito unico*, di cui tutti i materiali mitologici sono «intenzioni reciprocamente complementari», e di cui tutto il *movimento* (secondo le parole di Kerényi) è il gioco di quelle «intenzioni» [...] le accezioni epifaniche del mito unico sono, per gli uomini, le uniche occasioni storiche di «fare del simboleggiante il simboleggiato, riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua», così come «da versione interlineare del testo sacro è l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione».⁹

Questo mito unico non diventa una nuova forma di controllo, un nuovo dispositivo. È invece il luogo di un non-sapere, un rifugio e una via di scampo. Chiave in questa prospettiva benjaminiana è che nel movimento storico-linguistico ci sono occasioni ultrastoriche ed epifaniche dove si può fare del simboleggiante il simboleggiato, dove si può fra le diverse traduzioni riottenere la pura lingua, e così afferrare una costellazione. Per quanto astratte possono apparire a prima vista le tesi di Rilke e Benjamin, esse sono decisamente concrete, profane e aiutano a comprendere la rilevanza di aspetti dimenticati della rivolta. La potenza simbolica costituisce una teologia della rivolta che:

esclude la provvidenza – o la provvida fatalità, o la provvida conseguenza delle ferree leggi economiche –, così come essa non *prepara* il domani. Ma che cos'è l'epifania del «dopodomani» di Nietzsche se non la conferma della essenziale *inattualità* della rivolta? La rivoluzione prepara il futuro, la rivolta evoca il futuro. C'è però un'altra differenza di fondo: il futuro della rivoluzione è il «domani», quello della rivolta è il «dopodomani».¹⁰

Il consiglio notturno platonico che Agamben suggerisce come vincolo clandestino tra la destituzione e la dialettica del diritto si trasforma in comunità notturna nella rivolta che non prepara nessun domani luminoso, ma fa apparire nella città allegorica della vigilanza, l'epifania qui e ora della città simbolica della comunità che viene nel dopodomani. La rivolta può essere un'altra esperienza di questo *zwischen* inappropriabile, dove l'oscurità delle componenti simboliche delle strutture giuridiche appare in uno stato di lotta inoperosa:

Le ideologie proprie dei partiti e dei sindacati possono essere quelle stesse dei rivoltosi, ma nell'istante della rivolta i rivoltosi percepiscono di esse soltanto le componenti simboliche. Ciò non accade mai fin tanto che partiti e sindacati agiscono come tali. Nella vita del partito o del sindacato le componenti simboliche dell'ideologia non mancano di peso, ma non divengono mai *il solo* elemento

⁹ FURIO JESI, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., pp. 44-45.

¹⁰ FURIO JESI, *Spartakus* cit., p. 100.

ideologico: partito e sindacato di classe sono strutture calate nel tempo e nello spazio storico – rivolta è sospensione del tempo e dello spazio storico.¹¹

La rivolta è qualcosa che non si sa, e perciò, ha la potenza di non preparare il domani seguendo le ferree leggi economiche della religione capitalista. Come il mito genuino, la propaganda genuina o la lingua pura: la c'è una forma-di-vita, una vita che si gioca intera nella rivolta diventando mezzo senza fine, senza essere alienata né catturata e ordinata in una potenza ordinatoria esterna. Nella rivolta sopravvive la teologia benjaminiana: è la *pura destituzione*. Questo non è il fondamento per una nuova normatività gnoseologica, ma l'esperienza epifanica più radicale della presenza qui e ora del Regno. La *pura rivolta* è l'epifania simbolica della *pura destituzione*.

¹¹ *Ibid.*, pp. 27-28.