

ĀDĀM E ĀDĀMĀH.  
LA COSCIENZA COME DISPOSITIVO BIOPOLITICO.

di  
Leonardo Mastromauro

*Non mi è mai successo di sentirmi a casa mia su questa terra. So che mai mi ci sentirò, da nessuna parte*  
R. SCHÜRMANN

*La vita non è data in proprietà a nessuno, ma in uso a tutti*  
LUCREZIO

1.

Nella questione XVI delle *Quaestiones disputatae de veritate* Tommaso d'Aquino introduce una riflessione sulla *sinderesi* (*De synderesi*): la *scintilla conscientiae* di Girolamo. A partire da un confronto tra la natura conoscitiva del vivente e quella angelica, il teologo cerca di discutere il problema relativo alla natura di tale concetto, se esso faccia riferimento ad una potenza distinta dalla ragione o addirittura superiore ad essa, se esso coincida con la ragione, o se corrisponda alla potenza della ragione con in aggiunta un certo abito naturale<sup>1</sup>. Nella natura umana è necessario che ci sia una conoscenza da cui si sviluppino tutte le altre – «come un certo seme di tutte le conoscenze successive [...]»<sup>2</sup> –; è necessario, cioè, che ci sia un certo principio stabile e continuativo. È altresì indispensabile che tale conoscenza abbia carattere abituale «[...] affinché sia agevole servirsene quand'è necessario»<sup>3</sup>. Per Tommaso, allora, con il termine *sinderesi* bisogna intendere «un certo principio motore» in cui potenza e abito non sono separati ma coincidono (questo è quanto il teologo sostiene per contrastare l'obiezione secondo cui «[n]on può affatto essere un'unica e medesima cosa ciò che regola e ciò che è regolato; [...]»<sup>4</sup>). Si tratta, quindi, di un giudizio universale e naturale. Detto questo, nel secondo articolo (*Utrum synderesis possit peccare*) viene specificata la natura della *sinderesi*, si tratta cioè di constatare se essa possa peccare o se, essendo «un certo principio motore», conservi la rettitudine. Anche nelle opere umane, afferma Tommaso, è necessario che ci sia un principio incorruttibile, una conoscenza certa e veritiera che non ammetta errori. Per tali ragioni la *sinderesi* si configura come un principio permanente la cui rettitudine è immutabile, e a partire dal quale è possibile giudicare tutte le azioni umane<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005, q. 16, art. I, p. 1201: «[...] riguardo alla presente questione, si riscontrano diverse opinioni. Infatti alcuni dicono che la *sinderesi* designa assolutamente una potenza e una potenza distinta dalla ragione e ad essa superiore. Altri, invece, dicono che la *sinderesi*, in assoluto, è certamente una potenza, ma coincide in realtà con la ragione, pur essendone distinta concettualmente. Infatti la ragione è considerata [o] come ragione, [...] oppure [è considerata] come natura, cioè in quanto conosce naturalmente qualcosa – e in tal caso è detta *sinderesi*. Altri, inoltre, dicono che la *sinderesi* designa la stessa potenza della ragione con, [in più], un certo abito naturale».

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 1203.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 1197.

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, q. 16, art. II, p. 1211: «[...] in tutte le operazioni della natura, ci sono sempre dei principi permanenti e immutabili, che conservano la rettitudine [...]. In effetti, non ci potrebbe essere nessuna stabilità o certezza in quelle cose che derivano dai principi, se gli stessi principi non fossero saldamente stabili. E da ciò segue che tutte le cose mutevoli si riconducono ad una qualche realtà prima immobile. Da ciò segue anche che ogni conoscenza speculativa deriva da una determinata conoscenza assolutamente certa, riguardo alla quale non ci può essere errore [...]. Perciò, anche nelle opere umane, affinché in esse ci sia una certa rettitudine, è necessario che ci sia un certo principio permanente, che abbia una rettitudine immutabile, alla luce della quale sono giudicate tutte le azioni umane, di modo che, quel principio, permanendo, resista ad ogni male e acconsenta ad ogni bene. E questa è la *sinderesi* [...]».

In quanto motore irremovibile e connaturato attraverso cui «sono giudicate tutte le azioni umane», essa è sempre indirizzata al bene, ragione per cui non può estinguersi se non in situazioni puntuali e parziali, e cioè qualora essa venga impiegata per scelte sbagliate, quindi nel peccato. È soltanto chiarito questo punto relativo alla *scintilla conscientiae* che Tommaso, nella questione XVII immediatamente seguente a quella sulla sinderesi, si occupa della coscienza (*De conscientia*). Il problema con cui si confronta il teologo è quello di comprendere se la coscienza sia una potenza, un abito o un atto.

[...] il nome di coscienza designa l'applicazione della scienza a qualcosa, cosicché si dice *conscire* come se [si dicesse] *sapere insieme*. Ora, qualsiasi scienza può essere applicata a qualcosa, cosicché [il termine] *coscienza* non può designare un certo abito specifico o una determinata potenza, ma designa lo stesso atto, che è l'applicazione di qualsiasi abito o di qualsiasi conoscenza a qualche atto particolare». <sup>6</sup>

Anche in questo caso, proprio per l'intrinseca relazione che vi è con la sinderesi, la coscienza non può sbagliare: «la coscienza è detta legge del nostro intelletto, in rapporto a ciò che essa riceve dalla sinderesi e in base a ciò non sbaglia mai, ma [sbaglia] in base ad altro, [...]»<sup>7</sup>. Si tratta cioè di applicare i principi universali della sinderesi alla vita, applicarli nelle scelte concrete e puntuali<sup>8</sup>. Ciò che però qui è importante notare è che la coscienza *lega*, crea cioè un legame il quale «preso in senso metaforico dalle realtà corporee [e trasferito] in quelle spirituali, comporta l'imposizione di una necessità»<sup>9</sup>. La necessità proveniente da un agente esterno è duplice: può essere per costrizione o condizionamento. Nel primo caso non si può non compiere l'azione imposta dall'agente esterno, altrimenti sarebbe un incitamento e non una costrizione; nel secondo caso, invece, l'azione è condizionata dal fine che si è prefissata: «come [quando] s'impone ad uno la necessità che, se non avrà fatto una determinata cosa, non conseguirà il suo premio»<sup>10</sup>. La differenza tra le due forme di necessità risiede nella volontà. La seconda infatti, a differenza della prima, può essere imposta alla volontà, in quanto «[...] sarebbe necessario per essa scegliere questa [determinata] cosa, se volesse conseguire questo [determinato] bene o se volesse evitare questo [determinato] male»<sup>11</sup>. Ora, questa necessità condizionata è imposta alla volontà per mezzo del comando di chi governa, così come il re è principio di movimento per mezzo del suo stesso comando<sup>12</sup>. Ma affinché un comando possa essere ritenuto tale è necessario riconoscerlo, ragione per cui esso è legato ad un atto conoscitivo. E proprio perché è necessario riconoscerlo – in caso contrario non sarebbe un comando – non è possibile ovviarlo: esso, quindi, crea un legame<sup>13</sup>. «[...] [L]'uomo non fa la legge a se stesso, ma è legato ad osservare la legge, fatta da un altro, per mezzo dell'atto della sua conoscenza, con cui la conosce»<sup>14</sup>, motivo per cui il vivente nel riconoscere tramite un atto conoscitivo un comando, è legato ad esso dalla coscienza e dovrà attuarlo per mezzo della volontà.

<sup>6</sup> *Ivi*, q. 17, art. I, p. 1227.

<sup>7</sup> *Ivi*, q. 17, art. II, p. 1237.

<sup>8</sup> Cfr. *Ivi*, q. 17, art. I, p. 1227: «[...] noi facciamo uso del nome di *coscienza* secondo i due modi di applicazione. Infatti, nella misura in cui la scienza è applicata all'atto, perché ci dirige verso di esso, [...] si dice che la *coscienza incita, induce o lega*. Invece, nella misura in cui la scienza è applicata all'atto a guisa di valutazione di quegli atti che sono già stati compiuti, [...] si dice che la coscienza *accusa o rimorde*, quando si riscontra che ciò che è stato compiuto è in contrasto con la scienza in rapporto alla quale è valutato, invece [si dice] *difende o scusa*, quando si riscontra che ciò che è stato compiuto si è svolto secondo la forma della scienza».

<sup>9</sup> *Ivi*, q. 17, art. III, p. 1239.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Cfr. *Ivi*, p. 1241.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*: «[...] la forza con cui il comando lega è identica a quella con cui la conoscenza lega – dato che la conoscenza lega in virtù del comando e il comando [lega] per mezzo della conoscenza».

<sup>14</sup> *Ibid.*

Tramite questa relazione in cui comando e conoscenza si implicano vicendevolmente, Tommaso può concludere che: «[...] dato che la coscienza altro non è che l'applicazione della conoscenza all'atto, è evidente che la coscienza si dice che leghi in virtù del comando divino»<sup>15</sup>. Se Dio è il Sommo Bene, e se la volontà si dirige sempre verso il bene e la felicità dell'individuo, allora la coscienza non potrà non rispondere al comando divino. Si rifletta sul particolare senso che il paradigma della coscienza assume nell'ambito della morale cristiana. Si tratta, quindi, di garantire il passaggio dalla potenza all'atto. Essa non solo diviene un modo per dirigere le azioni umane, ma crea dei legami dove l'oggetto esterno diventa un dispositivo di comando. Avere coscienza, allora, implica non solo compiere sempre l'azione giusta rispetto alla circostanza nella quale si è implicati, ma definisce anche un processo complementare e fondamentale in cui il vivente si lega *volontariamente* a qualcosa che esercita su di lui una funzione di comando<sup>16</sup>. Se, parafrasando a Giorgio Agamben, volontà e comando si implicano vicendevolmente, è anche vero che essi creano un sistema il cui nucleo generativo risiede proprio nella coscienza.

[...] si dice che siamo legati ai precetti, poiché, se non osserviamo i precetti, incorriamo nei peccati. [...] Dico, allora, che quella [la coscienza] retta lega semplicemente, poiché lega in assoluto e in ogni caso. Infatti, se uno ha coscienza riguardo al fatto che si deve evitare l'adulterio, non può cessare di avere questa coscienza senza [commettere] peccato, poiché, per il fatto stesso che, cessando di averla, sbaglierebbe, peccherebbe gravemente. [...].<sup>17</sup>

Da questo passo, che giustifica quanto detto rispetto al prospettarsi della coscienza come qualcosa che lega ad un comando, si comprende anche perché nell'enciclica *Mirari Vos* del 1832 Gregorio XVI condanna la libertà di coscienza – «la peste della società» – considerata un danno tanto per la Chiesa quanto per lo Stato, precisamente perché essa non riconoscerebbe il legame – di comando – tra l'individuo e le due istituzioni.

## 2.

Tale contesto può essere letto mediante l'analisi che Reiner Schürmann dedica al problema della coscienza nel suo *opus magnum Des hégémonies brisées* ["Le egemonie infrante"] (1996, postumo) dove si occupa del problema dell'«egemonia dei fantasmi».

Descrivo un fantasma egemonico come un referente che segnala un obbligo che abbiamo – una legatura, un collegamento – rispetto al quale non c'è un fuori. Ci segnala ciò che dobbiamo essere. È la figura più comune del pensiero, esso si trova dalla parte dei significanti. [...] La questione del referente implica l'origine fenomenica delle posizioni sovrane.<sup>18</sup>

Si prenda ad esempio la natura (argomento centrale della seconda parte del libro), «di cui si dice che i latini moralisti misurassero tutte le cose»<sup>19</sup>:

[p]er noi [la natura] significa una continuità di ordine che prima di tutto unisce le parti dell'anima, poi lega l'individuo alla città e tutti gli uni agli altri, e infine collega il mondo visibile agli dei. [...] La

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Si veda, ad esempio, *Ti* 1: 15-16: «Tutto è puro per quelli che sono puri; ma per i contaminati e gli increduli niente è puro; anzi, sia la loro mente sia la loro coscienza sono impure. Professano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti, essendo abominevoli e ribelli, incapaci di qualsiasi opera buona»; oppure *1Ti* 4: 1-2: «Lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diaboliche, sedotti dall'ipocrisia di impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza».

<sup>17</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005, q. 17, art. IV, p. 1247.

<sup>18</sup> R. SCHÜRMANN, *Broken hegemonies*, Indian University Press, Bloomington, p. 10.

<sup>19</sup> *Ibid.*

natura postulata come una ragione ultima, evidentemente non è un referente nel senso di un fenomeno nel mondo. [...] Non è *in nome* di un referente che si giudicano gli atti? Agendo “contro natura” evidentemente non si va contro un essere, [...]. Piuttosto, si sta attaccando [...] una realtà che non entra nell'esperienza del mondo, ma ciononostante ci segnala cosa fare e cosa non fare. Massimizzare un'unità linguistica significa “aumentare” il suo potere di significato, quindi investirla di “autorità”.<sup>20</sup>

Ciò che Schürmann nomina «fantasma egemonico» è un referente ultimo che non entra mai nella realtà fenomenica ma che ne definisce le cause e gli andamenti collocandosi come sua origine vuota («[l]a storia dei fantasmi egemonici è la storia dei referenti *ultimi*, i quali sono, letteralmente, “nulla”: *non-res*»<sup>21</sup>). Nel fare questo, come dimostrato dall'esempio della natura, esso crea dei legami indissolubili:

[a]l fine di costituire la fenomenalità dei fenomeni, al fine di universalizzarli, un ordine rappresentativo deve organizzarsi attorno ad un principio, un referente fantasmico che misura tutte le rappresentazioni. Un fantasma egemonico così concepito, non solo ci indirizza a riferire ogni cosa ad esso, ma inoltre ha una scorta infinita di significazioni, cioè, misure normative.<sup>22</sup>

La funzione del referente può essere rintracciata – così come commentato da Gérard Granel – nella *synéchēia* («ciò che con-tiene, ciò che ha insieme»).

L'uno che tiene (*ben synechés*) non è un ente. Parmenide lo descrive in termini del tutto funzionali, come pura tenuta: una relazione, condizione ultima dei fenomeni per mezzo della sola trama in cui l'uno li unisce. [...] Essendo niente, l'uno è da intendersi come un significante obliterantesi da sé, in quanto nome di ente – come un fantasma regolatore.<sup>23</sup>

Il fantasma è ultimo ed egemonico in quanto si presenta come un fuori estremo oltre il quale non è possibile andare. Esso solamente può darsi e manifestarsi – essendo vuoto – nei significanti che operano in suo nome e che esso deve con-tenere in una relazione – potremmo dire biopolitica – che, di volta in volta, definirà il vivente in quanto tale, dove il legame riproduce e riattiva l'egemonia del fantasma stesso (se «[s]otto un regime egemonico, si agisce e si parla in nome di un fantasma, [...]»<sup>24</sup>, è anche vero che «[p]er definizione [...] *archai*-principi-norme-fondazioni non sono deducibili, essi solo si affermano»<sup>25</sup>).

È in questo contesto che va collocato il problema della coscienza: «il fantasma dei moderni» il cui nucleo egemonico e genealogico è da collocarsi nella ricezione della parola, poiché solo attraverso di essa è possibile costruire l'ordine causale tra comando e obbedienza<sup>26</sup>. Schürmann sviluppa il suo di-

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 38, cfr. R. SCHÜRMAN, *Le origini*, Edizioni Efestò, Roma 2020, pp. 262-263, in particolare la nota 36.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>26</sup> Cfr. *Ivi*, p. 375: «Rivolgendosi a un ascoltatore, il linguaggio diventa centrale, innanzitutto attraverso la sua funzione esteriore. È il mezzo di appelli – di un annuncio – che vanno da uno dotato di corde vocali ad un ascoltatore dotato di timpano intatto (Lutero). Solo più tardi potrà diventare l'ambiente dei giudizi segreti della ragione (Kant), poi del riconoscimento intersoggettivo (Hegel) e, infine, degli usi grammaticali (Wittgenstein). La svolta oltre la logica delle cose avviene attraverso la parola viva, parola che ci raggiunge dall'esterno. Non è difficile cogliere le implicazioni di questa svolta per il nuovo referente epocale. La legge che condanna e la legge che salva, cosa significano? Entrambe comandano l'obbedienza. Di conseguenza, solo quei fenomeni che hanno il carattere della parola possono esigere di essere obbediti. La legge che ci presenta un requisito morale e la fede che ci colloca all'interno di tale esigenza (come colui che fa uso di tutti i suoi diritti civili è *dentro* i suoi diritti) sono le due modifiche dell'udito che esauriscono il raggio della parola in grado di solleccitarci. Il nuovo referente epocale si occupa essenzialmente della parola, dell'autorità con cui si rivolge al soggetto e del contesto – la comprensione di sé – in cui parla al soggetto».

scorso mettendo in relazione il pensiero di Lutero con quello di Kant attraverso i quali la coscienza configurerà un vero e proprio regime.

Con Lutero la coscienza dà certamente origine a relazioni con il sé, ma mai attraverso un ritorno a sé stessa. *Simul iustus et peccator*, questo altro motto della Riforma, pone la coscienza in un doppio vincolo nei confronti di un'autorità che è al di fuori di sé stessa, un'autorità che si occupa più direttamente che mai della legge.<sup>27</sup>

E ancora:

Lutero inaugura la svolta trascendentale affrontando un'unica domanda in riferimento a Dio: come diventa un fenomeno? In senso stretto, un essere diventa un fenomeno solo entrando nella nostra coscienza e sottomettendosi alle regole della riflessione. In Lutero, queste regole riguardano la capacità di ascoltare la parola.<sup>28</sup>

La coscienza è ciò che fa la legge, «rende la legge come una condizione che “determina” tutti i fenomeni»<sup>29</sup>. L'operazione strategica di Lutero consiste nel fare della coscienza un elemento eteronomo – «[l]a moderna autocoscienza, [...] è sempre la coscienza di una causa sulla quale non abbiamo alcun controllo»<sup>30</sup> in quanto «[l]a parola liberatrice viene necessariamente dall'esterno»<sup>31</sup> –, essa sarà sempre passiva e soggetta alla «parola» che da un fuori si incarna nell'individuo stabilendone i regimi di obbedienza. «L'autocoscienza non ha di per sé un contenuto. Non è un pensiero, ma la consapevolezza di...di che cosa, in Lutero? Della parola efficace, quindi di una causalità»<sup>32</sup>. Proprio per questo è la «parola» stessa che dà origine «[...] ai fatti della coscienza»<sup>33</sup>. Così facendo «[...] diventiamo beneficiari di una giustizia che ripristina»<sup>34</sup>.

Ciò che quindi è in gioco – afferma Schürmann – è il legame che si stabilisce tra la «parola» che ci viene da fuori e i modi attraverso cui essa si articola nelle modificazioni dell'autocomprensione<sup>35</sup>. Quindi:

[l]'autocoscienza sale all'egemonia in una posizione di completa dipendenza [...]. Con Lutero diventa la condizione egemonica, il referente ultimo nella costituzione di ogni fenomenalità; ma resta dipendente da un referente supremo in cui riconosce la causa del suo destino.<sup>36</sup>

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 380.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 354.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 356.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 385.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 383.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 377. Si comprende, mediante questo processo, la relazione politica che vi è tra la parola o la voce e il modo attraverso cui un popolo si riconosce in essa. Cfr. A. CAVALLETTI, *Maschera, voce, popolo*, in “Pólemos” I, 1, a cura di V. Bonacci e F. Luzi, Donzelli Editore, Roma 2020. pp. 41-68.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 374. Cfr. *Ibid.*: «Qual è, allora, la nuova visione critica che separa un'epoca dall'altra? La definizione chiave è “Con la ‘giustizia di Dio’ non si dovrebbe capire ciò attraverso cui Egli Stesso è giusto, ma ciò che viene da Lui e con il quale siamo resi giusti”. In questo modo, Paolo parla di Dio non come sarebbe nel suo essere, ma come appare in termini di ciò che fa nella nostra coscienza. Ancora di più ... e qui è la costante nel luteranesimo che segna l'epoca: la Rivelazione non parla mai di Dio, ma parla sempre e solo di modifiche nel modo in cui noi comprendiamo noi stessi. Parla solo del Dio fenomenale che appare, rendendoci giusti».

<sup>35</sup> Cfr. *Ivi*, p. 394: «L'*itinerarium mentis* che riflette il corso delle cose si tramuta così nella guida divina che dirige il mio cammino: “Uscendo da sé stesso, Dio ci orienta ad entrare in noi stessi e, con la conoscenza che ha di sé, attua in noi la conoscenza che abbiamo di noi stessi”. [...] Qui sta il modo di pensare inverso. Il suo “posto” è la coscienza di sé, e così abbiamo il sito del nuovo modo di pensare; l'autocoscienza è “influenzata” dalla parola, e così abbiamo qui la nuova causalità; e infine, la coscienza riflettente, entrando in sé stessa, riconosce “l'opera di Dio che la mantiene”. La coscienza che ho di me stesso è la coscienza di una causalità».

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 390.

Ciononostante, in Lutero non è possibile riconoscere la coscienza nella sua autonomia in quanto essa dovrà sempre conformarsi e relazionarsi, appunto, ad un fuori. La coscienza in quanto tale è soggetta alla provvidenza divina poiché è il libero arbitrio di Dio che definisce le modalità d'intervento della grazia nella coscienza del vivente. Il passaggio dalla coscienza eteronoma a quella autonoma avverrà con Kant: «[n]elle sue determinazioni a priori, il soggetto autonomo è un soggetto che giudica, [...]»<sup>37</sup>, infatti, «[s]olo una fonte di azioni autonome che non è né fenomenica né noumenica determinerà, direttamente da sé, l'io formale e lo costituirà come un sé libero, agente di tutte le emancipazioni»<sup>38</sup>. Insomma, contrariamente alla coscienza passiva di Lutero, con Kant: «[...] io sono autenticamente me stesso [...] nel darmi liberamente delle leggi»<sup>39</sup>, quindi, «[...] l'autocoscienza realizza la legge di tutte le leggi»<sup>40</sup> e «[...] il sé è originariamente libertà legislativa»<sup>41</sup>.

3.

Si rifletta sul valore eteronomo ed autonomo della coscienza che le analisi di Schürmann evidenziano. L'autore nelle cui ricerche è possibile riscontrare un approccio genealogico a tale problema è Michel Foucault, in particolare nel corso al Collège de France 1979-1980 relativo al problema del governo dei viventi. Le due pratiche che è possibile prendere in considerazione, come manifestazioni della doppia natura della coscienza, sono la «direzione di coscienza» e l'«esame di coscienza» nel cristianesimo. Nella lezione del 12 marzo 1980, Foucault sostiene che nella «direzione di coscienza» (direzione delle anime o governo delle stesse):

[...] un individuo si sottomette o rimette a un altro per tutta una serie di decisioni, che sono decisioni di ordine privato, [...]. Nella direzione non si rinuncia alla propria volontà. Si vuole semplicemente che la propria volontà sia sottomessa a quella di un altro. Colui che è diretto dice: voglio che l'altro mi dica ciò che devo volere. Mi riferisco alla volontà dell'altro in quanto principio della mia stessa volontà, ma devo essere io a volere questa volontà dell'altro.<sup>42</sup>

Nella pratica della direzione di coscienza non si produce un transfert, non si cede la propria volontà ad un altro, piuttosto le due restano eterogenee ma il loro legame si costruisce in modo tale che, seppur nella loro coesistenza e presenza, una si lascia guidare dall'altra: «[i]n senso stretto, è quindi una subordinazione della volontà all'altro, in cui le due volontà restano intere, dove una vuole sempre ciò che vuole l'altra»<sup>43</sup>. Ma, proprio per questo, essa si costituisce a partire dalla produzione di tecniche leganti. «Perché si vuole essere diretti?» – si chiede Foucault –: apparentemente la risposta potrebbe essere configurata a partire da un fine esterno, si tratti della ricchezza, della salute o della felicità, ma qualora così fosse la direzione di coscienza sarebbe una pratica codificata in quanto costruita in funzione di una esternalità. In realtà, l'obiettivo è quello del rapporto di sé con sé: «[l]a formula della direzione in fondo è questa: obbedisco liberamente a quello che vuoi per me, [...] in modo che io possa stabilire così un certo rapporto con me stesso»<sup>44</sup>. In tal senso è possibile affermare che la direzione si costituisce come una tecnica che crea un vincolo tra due volontà «[...] in modo che restino sempre libere una rispetto al-

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 457.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 456.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 458.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 459.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 461.

<sup>42</sup> M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 232.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 234.



l'altra, e nel legarle in modo tale che una voglia ciò che vuole l'altra, e questo ai fini della soggettivazione, cioè di un accesso a un rapporto di sé con sé»<sup>45</sup>. Se nelle filosofie antiche di matrice greco-romana – come dimostrano le analisi di Foucault rispetto ai testi di Pitagora e Seneca – il proposito della direzione di coscienza era quello del soggetto autonomo capace di esercitare la padronanza di sé, nel contesto cristiano la situazione cambia radicalmente. Il filosofo francese prende ad esame due testi di Cassiano – *Le istituzioni cenobitiche* e le *Conferenze* – con il proposito di comprendere il rapporto tra novizio e direttore nel contesto della vita monastica. Ciò che viene insegnato al novizio, attraverso anche pratiche di ingiuria, rifiuto e disprezzo che precedono l'ingresso al cenobio, è l'obbedienza. Riprendendo il libro IV delle *Istituzioni cenobitiche*, dove si afferma che ciò che si insegna ai partecipanti è l'imparare a non nascondere alcun tipo di pensiero, Foucault individua, nell'articolazione tra l'obbedienza e la pratica dell'esternalizzazione dei pensieri, un dispositivo fondamentale per la costruzione dei processi di soggettivazione dell'Occidente. Se, quindi, nelle filosofie antiche la direzione è provvisoria in quanto l'obiettivo è quello di raggiungere una condizione tale da non avere più bisogno del direttore, nel contesto cristiano, proprio perché l'individuo può essere sempre esposto a tentazioni – «[i]l demonio è sempre presente in lui»<sup>46</sup> – tale relazione si costituisce come un vincolo illimitato:

[...] condurre ed essere condotti, condurre e lasciarsi condurre devono essere due aspetti, in qualche modo, correlati. [...] Non c'è un periodo della vita durante il quale si obbedisce e poi un periodo in cui non si dovrà obbedire. L'obbedienza non è un passaggio, è uno stato.<sup>47</sup>

Le pratiche che Foucault analizza rileggendo a Cassiano sono tre: *subditio*, *patientia* e *humilitas*. Rispetto alla prima, essa può definirsi come la sottomissione totale del monaco alla regola, ai suoi superiori e ai suoi compagni.

Non si limita a ricevere degli ordini, ma fa in modo che tutto prenda la forma e il valore di un ordine. In fondo, il monaco vive in un mondo popolato di ordini. [...] Tutto dev'essere un ordine per lui, ma anche ogni atto che fa deve iscriversi all'interno di questa struttura di ordine [cioè di comando].<sup>48</sup>

La *penitentia* definisce una totale passività rispetto alla ricezione degli ordini, ma al contempo rappresenta anche la capacità di sopportazione – senza mostrare resistenza alcuna – del monaco. Infine, l'*humilitas* circoscrive un rapporto di sé con sé che consiste nel collocarsi più in basso rispetto a qualunque altro individuo ma, proprio perché si ha una considerazione così “bassa” di sé, essa implica anche un totale screditamento della volontà individuale.

Ma quel che è utile nel rapporto di direzione è la forma stessa del rapporto di obbedienza. Qualunque sia l'ordine, per quanto assurdo, è sufficiente che sia stato impartito, e che vi si obbedisca, perché si costituisca l'effetto utile del rapporto di direzione. Ma utile a che cosa? [...] l'obbedienza produce obbedienza. Vale a dire che se bisogna obbedire [...] non è per un obiettivo esterno [...]. Si obbedisce per poter diventare obbedienti, per produrre uno stato di obbedienza [...] così permanete e definitivo da sussistere anche quando non c'è nessuno a cui obbedire e prima ancora che qualcuno abbia formulato un ordine.<sup>49</sup>

Insomma, l'obbedienza – che produce soltanto obbedienza – genera uno stato, un modo di stare al mondo che precede la formulazione dell'ordine stesso imposto dall'altro in modo tale da creare un

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 270-271.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 272-273.

comportamento che mantenga all'individuo in tale stato e ne garantisca la sua permanenza. Anche nell'assenza di un ordine esplicito l'individuo sarà obbediente. È questo il contesto a partire dal quale Foucault ricostruisce la pratica dell'esame di coscienza: se bisogna insegnare ad obbedire, è necessario che il novizio apprenda anche ad esaminarsi. Per analizzare tale problema il filosofo rimette alla *discretio* di Cassiano. Con tale termine si fa riferimento ad un'attività che consente di giudicare, permettendo, quindi, «[...] di vedere quel che è troppo e quel che non è abbastanza»<sup>50</sup>: da una parte evitare la rilassatezza, e dall'altra l'eccesso. Tale pratica appare in un contesto storico particolare e determinato, infatti, a fronte dell'intensificazione delle pratiche ascetiche diffuse durante il III e IV secolo, e che prendevano le forme di un ascetismo sregolato e del vagabondaggio accompagnati da asceti straordinari e miracoli, il proposito era quello di scongiurare la possibilità dell'«uomo perfetto». Infatti, proprio per questo, si inizia a consolidare il postulato secondo cui anche i personaggi più vicini alla santità ed alla verità «[n]on possono sapere esattamente quel che devono fare [...] perché in fondo ignorano quello che sono»<sup>51</sup>, e ignorano ciò che sono perché sono sempre esposti alle insidie del diavolo anche nei gradi di asceti più alti. Proprio per questo il cristiano, a differenza dell'uomo antico che cercava di esercitare il potere sulla sua unica proprietà: sé stesso, non possiede la misura di sé.

Il pericolo da evitare nella direzione cristiana sarà l'illusione: «[...] la non-discriminazione tra la rappresentazione del bene e la rappresentazione del male, [...] la suggestione che viene da Dio, quella che viene da Satana e quella che viene da me stesso»<sup>52</sup>. Il modo per superare tale problema e avviare alla mancanza di misura di sé da parte del cristiano, si incontrerà proprio nella *exploratio conscientiae*, cioè l'esame di coscienza. Tale esame non si basa sugli atti, ma sulla *cogitatio*, si tratta, cioè, di «[c]ogliere il flusso del pensiero e cercare poi di districarsi in mezzo a questo flusso incessante di molteplicità»<sup>53</sup>. Se, quindi, per Seneca, ad esempio, si tratta di riflettere su quanto fatto durante la giornata per comprendere come si sono svolte le attività e correggere eventuali errori in modo da non replicarli<sup>54</sup>, ora, invece, se con la *exploratio conscientiae* si tratta di spostare l'analisi sul totale flusso di pensieri nel momento stesso della loro formazione, ciò vuol dire che è la natura stessa dell'essere umano ad essere messa in gioco. Cassiano usa l'esempio del cambiavalute per esplicitare tale processo: così come il cambiavalute si interroga sul metallo della moneta, la sua purezza e la sua origine, allo stesso modo il cristiano dovrà utilizzare lo stesso sistema applicato al pensiero. Si rifletta su questa particolare struttura circolare in cui ciò che è in gioco è la stessa natura umana nella complementarietà tra coscienza eteronoma (direzione di coscienza) e coscienza autonoma (*exploratio conscientiae*). Se la direzione costruisce il sistema di obbedienza stabilendo un vincolo tra la volontà del singolo e quella di un altro, la *exploratio conscientiae* è il dispositivo che permette di incarnare e stabilizzare una pratica di governo. Insomma, per conoscere la verità «[...] dobbiamo semplicemente interrogare noi stessi all'interno di una struttura di obbedienza nei confronti

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 292.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>54</sup> Cfr. SENECA, *De ira*, Carlo Signorelli, Milano 1963, cap. XXXVI, § 2-4, p. 117: «L'ira cesserà del tutto o sarà più moderata, quando saprà che ogni giorno dovrà venire sotto giudizio. Che, dunque, vi è di più di questa abitudine di esaminare tutta la giornata? Quale sonno beato segue a questo esame della propria coscienza! Quanto tranquillo, profondo, libero, allorché l'animo è stato lodato o ammonito e, divenuto giudice e censore segreto di se stesso, s'è reso conto dei suoi costumi. Io mi servo di questa facoltà ed ogni giorno faccio il mio esame di coscienza. Quando il lume mi è stato tolto dinanzi a mia moglie, che conosce le mie abitudini, tace, esamino tutta la mia giornata, ripenso a tutto ciò che ho fatto e detto; non nascondo niente a me stesso, non tralascio nulla. Per quale ragione dovrei temere qualcuno dei miei errori quando posso dire: "Cerca di non farlo più, questa volta ti perdono. In quella discussione hai parlato troppo aggressivo; [...]. Hai rimproverato quel tale più aspramente di quanto avresti dovuto, perciò non l'hai corretto ma l'hai offeso. D'ora in poi abbi cura non soltanto che sia vero ciò che dici, ma che sopporti il vero colui al quale lo dici"».



di un altro, [...]»<sup>55</sup>. È nel contesto politico dove questa articolazione si consoliderà. Per coglierne il senso e comprendere la natura della manifestazione del legame, prendiamo ad esempio due casi, quello della «coscienza di classe» e quello del ruolo della coscienza nella pandemia globale o, se si preferisce, in un contesto di crisi sociale.

4.

Le analisi sul lemma politico marxista della «coscienza di classe» – che potrebbe essere considerato anche come unica espressione riscrivibile nella forma *coscienza-di-classe* – si sono spesso soffermate sul problema della classe trascurando quello decisivo della coscienza che, di fatto, ne definisce il senso e le strategie più proprie<sup>56</sup>.

Nel *Manifesto del Partito Comunista* (1848), Marx e Engels sostengono che la coscienza dipende dalle condizioni economiche, politiche e sociali che definiscono la situazione di un individuo<sup>57</sup>. In tal senso, inseriscono il problema della coscienza nel sistema dei rapporti di produzione. Ciò è tanto più vero se si rimette al *Carteggio* del 1843 con Arnold Ruge, dove Marx affronta il problema della coscienza intesa come processo di consapevolezza:

Anziché dirgli [al mondo]: “Cessa le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta”, gli esibiremo solo perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è ciò che deve far proprio, benché nolente. La riforma della coscienza è solo render il mondo consapevole di sé, destarlo dal sognar sé stesso, lo spiegarli le proprie azioni. Come per la critica della religione di Feuerbach, il nostro scopo è solo ridurre alla forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche. Indi il nostro motto sarà: riforma della coscienza, non mercé dogmi, [...].<sup>58</sup>

Successivamente, nel capitolo secondo (*La metafisica dell'economia*) in *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* [“Misericordia della filosofia. Risposta alla filosofia della miseria di Proudhon”] (1847), Marx riprende il tema della coscienza vincolata al sistema di produzione per articolare il problema della classe a partire dal fenomeno degli scioperi. Se il sistema dominante del capitale ha creato e standardizzato una situazione in cui gli operai, proprio per reazione, possono riconoscersi in interessi comuni costituendo già una classe nei confronti del capitalismo, è anche vero che la classe non si è ancora riconosciuta in quanto classe, processo che solamente potrà effettuarsi nella lotta dove gli interessi diventano, appunto, interessi di classe<sup>59</sup>. Nell'attesa dell'avvento della società senza classi il costituirsi come classe e l'assunzione di una coscienza ad essa inerente sono i prerequisiti per affrontare l'antagonismo contro la borghesia. È però nel testo *Geschichte und Klassenbewusstsein* [“Storia e coscienza di classe”] (1923) di György Lukács dove il problema della coscienza-di-classe assume tutto il suo spessore. Nel capitolo dedicato a Rosa Luxemburg, il filosofo ungherese afferma che:

[L]a coscienza di classe è l'“etica” del proletariato, l'unità della sua teoria e della sua praxis, il punto in cui la necessità economica della sua lotta di liberazione si converte dialetticamente in libertà. Mentre il partito viene riconosciuto come figura storica, *come veicolo attivo della coscienza di classe*, esso

<sup>55</sup> M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 313.

<sup>56</sup> Per un'analisi sul concetto di «classe», cfr. G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, cap. 15, pp. 51-55; A. CAVALLETTI, *Classe*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>57</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 85: «Ci vuole forse una profonda perspicacia per comprendere che, cambiando le condizioni di vita degli uomini, i loro rapporti sociali e la loro esistenza sociale, cambiano anche le loro concezioni, i loro modi di vedere e le loro idee, in una parola, cambia anche la loro coscienza?»

<sup>58</sup> K. MARX, «Un carteggio del 1843», in *Archivio Marx-Engels*, Marxists Internet Archive (MIA), disponibile al seguente indirizzo: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Carteggio1843.htm>.

<sup>59</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete. Vol. VI*, Editori riuniti, Roma 1973, p. 224.

diventa al tempo stesso veicolo dell'etica del proletariato in lotta. Questa sua funzione deve determinare la sua politica.<sup>60</sup>

Rispetto alla funzione propria del partito nella costruzione della coscienza-di-classe – il partito è menzionato anche da Foucault come esempio da indagare nelle pratiche di direzione di coscienza<sup>61</sup> –, Lukács continua, immediatamente dopo, sostenendo che:

[...] la forza del partito è una forza morale: essa viene alimentata dalla fiducia delle masse spontaneamente rivoluzionarie, costrette alla rivolta dallo sviluppo economico. Dalla loro sensazione che *il partito è l'obiettivazione della loro volontà più propria*, non ancora del tutto chiara a loro stesse, la forma visibile ed organizzata della loro coscienza di classe. Soltanto se il partito si è conquistato e si è meritato questa fiducia, esso può essere la guida della rivoluzione. Perché soltanto allora l'impulso spontaneo delle masse tenderà con estrema energia e sempre più istintivamente verso il partito, verso la propria presa di coscienza.<sup>62</sup>

Che cosa significhi e cosa implichi la coscienza-di-classe, Lukács lo spiega nel modo seguente:

[...] che la società diventi cosciente significa: la guida della società è possibile. Nella sua lotta di classe, il proletariato non consegue la vittoria solo nella sfera del potere, ma anche in questa lotta per l'acquisizione della coscienza sociale, distruggendo, come ha fatto secondo una linea ascendente negli ultimi cinquanta- sessanta anni, l'ideologia borghese e sviluppando la propria coscienza come l'unica coscienza sociale ormai decisiva.<sup>63</sup>

A fronte di tali considerazioni, nel momento in cui la coscienza diviene il modo attraverso cui la classe ha consapevolezza del suo ruolo storico nei rapporti di lavoro e produzione – «l'unica coscienza sociale ormai decisiva» –, è possibile riflettere sulla doppia valenza del genitivo “di” nel lemma in questione. Da un lato, la classe è il soggetto della coscienza – ed è proprio in questa direzione che muovono le tesi di Lukács –, dall'altro, invece, la classe è l'oggetto della coscienza del singolo proletario. Ciò che quindi è stato interpretato come articolazione tra soggetto e oggetto – «[...] Franz Brentano aveva adottato il termine “fusione”, precisando così che nell'atto psichico i poli dell'oggetto e del soggetto giungono a stringersi in un “singolare intreccio” [...]»<sup>64</sup> –, ma anche tra interno ed esterno, individuale e collettivo – «[la coscienza] deve condurre a una soglia di neutralità anche le false opposizioni tra interno ed esterno, individuale e collettivo»<sup>65</sup> – corrisponde in realtà alla doppia cattura che la coscienza produce.

Come nello schema delle analisi schürmanniane e foucaultiane, da un lato vi è una direzione di coscienza – sia essa esercitata dalla classe o dal partito – che crea un legame indissolubile (coscienza eteronoma) come referente imprescindibile ed esterno al singolo individuo, dall'altro invece l'autocoscienza (coscienza autonoma) del proletario o della classe stessa rispetto al sistema di produzione, consente al vincolo di cristallizzarsi. Eteronomia e autonomia della coscienza costruiscono un sistema circolare dove l'una rimette all'altra. È proprio in questo contesto che si creano i sistemi di legittimazione (giusto e sbagliato, legittimazione di un potere, ecc.), e probabilmente è sotto questa lente che può essere interpretata e compresa l'affermazione del Comitato Invisibile nel testo *À nos amis* secondo cui:

[l]a legittimità “del popolo”, degli “oppressi” o del “99%” è il cavallo di Troia mediante cui il costituente viene reintrodotta nella destituzione insurrezionale. [...] Per rendere la destituzione irreversi-

<sup>60</sup> G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Arnoldo Mondadori, Milano 1973, p. 55. Corsivo mio.

<sup>61</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 235-236.

<sup>62</sup> G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Arnoldo Mondadori, Milano 1973, p. 55. Corsivo mio.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>64</sup> A. CAVALLETTI, *Classe*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 43.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 44.

bile, dobbiamo cominciare dunque col rinunciare *alla nostra legittimità*. Dobbiamo abbandonare l'idea che la rivoluzione si fa in nome di qualcosa, che esista un'entità essenzialmente giusta e innocente che le forze rivoluzionarie avrebbero il compito di rappresentare. Non si riporta il potere sulla terra per innalzare se stessi al di sopra dei cieli.<sup>66</sup>

Tale passaggio può essere chiarito attraverso ciò che Foucault afferma rispetto ai «regimi di verità» nella lezione del 6 febbraio 1980 al Collège de France. Il filosofo francese definisce un «regime di verità» come «[...] ciò che determina gli obblighi degli individui rispetto alle procedure di manifestazione del vero»<sup>67</sup>. Come definire questo legame? Come spiegare la relazione tra verità e obbligo? E perché la verità è autosufficiente nel creare il proprio sistema di legge?

[s]emplicemente perché la forza di coercizione della verità sta nel vero stesso. Ciò che nella ricerca e nella manifestazione della verità mi costringe, ciò che determina il mio ruolo, ciò che mi incarica di fare una cosa o l'altra, ciò che mi obbliga nella procedura di manifestazione della verità, è la struttura del vero stesso. [...] È il vero stesso a determinare il suo regime, è il vero stesso a fare la legge, è il vero stesso a obbligarmi.<sup>68</sup>

Per cercare di esplicitare il problema, Foucault afferma che se un certo postulato è riconosciuto come vero, l'individuo si inchinerà di fronte a tale verità, avrà un obbligo nei confronti di essa con la quale stabilirà un legame. Si prenda in considerazione il medesimo esempio utilizzato dal filosofo: quello del «penso *dunque* sono» di Cartesio. Tra il penso ed il sono, afferma Foucault, il «dunque» che li lega configura un elemento teoricamente inaggrabile. Il valore che il «dunque» assume è proprio quello del regime di verità. Ma dietro a questo «dunque» si cela un «dunque implicito» che consiste proprio nell'accettazione di tale regime. Se il legame di costrizione è generato dal «vero» stesso, «[b]isogna che ci sia un soggetto che possa dire: è evidente, dunque, mi inchino»<sup>69</sup>, cioè, potremmo dire, un soggetto autocosciente.

Se, allora, è necessario «rinunciare alla nostra legittimità» è perché essa non è altra cosa se non il modo attraverso cui un regime di verità viene riconosciuto e manifestato, un processo attraverso cui il doppio vincolo della coscienza viene riprodotto. Ed è proprio per questo che la coscienza è ciò che permette di stabilire direttive di governabilità, ed al potere, qualunque esso sia, di ricostituirsi continuamente in quanto esso opera, appunto, nei concatenamenti che si producono tra coscienza (eteronoma-autonoma), regimi di verità, legittimazioni. Insomma, la coscienza è il dispositivo che permette di instaurare e risignificare l'elemento costituente all'interno del processo costituente. Quasi paradossalmente, allora, la coscienza-*di-classe* non è ciò che potrà realizzare la società senza classi, essa è piuttosto un dispositivo che ne frena la realizzazione, si potrebbe dire: un dispositivo *katechontico*.

Se, come sostenuto da Benjamin, la società senza classi non può essere posta come obiettivo storico, ciò si deve anche al fatto che il modo di operare della classe radica nell'articolazione tra coscienza, regimi di verità, legittimazioni, cioè la logica del potere stesso e, evidentemente, non è possibile svuotare un potere – la realizzazione della società senza classi – attraverso una forma particolare del potere medesimo. Nel contesto politico, allora, seguendo le analisi di Schürmann e quelle di Foucault, è possibile riscontrare lo stesso modello teologico presente nel pensiero tomista: la coscienza opera come dispositivo di cattura tanto che quando parliamo di “presa di coscienza” stiamo in realtà parlando dei modi

<sup>66</sup> COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene. Ai nostri amici. Adesso*, Nero, Roma 2019, p. 148.

<sup>67</sup> M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 100. Cfr. *Ivi*, p. 107: «[i] regimi di verità [sono] i tipi di relazioni che legano le manifestazioni di verità alle loro procedure e ai soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti».

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 102-103.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 105.

attraverso cui la coscienza, letteralmente, crea la presa. La coscienza è, cioè, il dispositivo fondamentale ed imprescindibile attraverso cui vengono creati i legami biopolitici.

Se, da un lato, la coscienza eteronoma costruisce i modi e le strategie per il governo dei viventi, dall'altro, la coscienza autonoma è ciò che garantisce la cristallizzazione del governo nel vivente e le direzioni che esso deve prendere. A fronte di tali analisi, è possibile, allora, comprendere anche in modo lucido la funzione che tale sistema assume nel contesto pandemico. Infatti, se si osservano i modi attraverso cui i governi si sono rivolti alle popolazioni, si nota come essi rimettano costantemente alla *coscienza* del cittadino. Da un lato vi è la coscienza eteronoma, la direzione di coscienza operata dai governi in nome di un bene ed una sicurezza comuni che costruiscono il vincolo; dall'altro l'autocoscienza – la coscienza autonoma del singolo cittadino – che consente di cristallizzare il regime di obbedienza, e questa articolazione produce un nuovo regime di verità che configurerà il nuovo ordinamento sociale, politico e antropologico nel quale il singolo individuo verrà ricollocato e ridefinito attraverso altri ruoli, altre funzioni, altre necessità (il «distanziamento sociale» nel contesto pandemico è efficace proprio perché opera a livello delle coscienze in nome del bene comune)<sup>70</sup>.

Si comprende, allora, perché nei momenti di crisi sociale o di transizione sia proprio la coscienza ad essere chiamata in causa, proprio perché essa è il paradigma attraverso cui è possibile riconfigurare e normalizzare un potere e una nuova forma di governo nell'articolazione che essa stabilisce con i regimi di verità e le legittimazioni, dove queste ultime non configurano altra cosa se non l'introduzione di nuovi paradigmi all'interno delle stesse strutture che si voleva proteggere, interrogare o, al limite, distruggere. Insomma, anche Eichmann «[...] apparentemente in buona fede, non si stancava di ripetere che aveva fatto quello che aveva fatto secondo coscienza, per obbedire a quelli che riteneva essere i precetti della morale kantiana»<sup>71</sup>.

5.

A fronte di quanto detto, si rifletta sulla particolare e decisiva funzione che la coscienza ha nella narrazione della *Genesi* (Gn)<sup>72</sup>. Il comando fondamentale che Dio impone all'uomo è quello di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, infatti, pose in Eden ogni tipo di erba affinché l'uomo potesse cibarsene. Nel capitolo III, in cui viene raccontato il peccato originale che costrinse Adamo ed Eva ad abbandonare il giardino, dopo aver mangiato dall'albero del bene e del male si narra che «*si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi*», intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture» (Gn 3: 7). Successivamente «*udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino*» (Gn 3: 8). Immediatamente dopo, nel momento in cui Dio chiamò l'uomo, Adamo rispose: «*ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto*» (Gn 3: 10). Qui, infine, Dio replicò:

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, nota 49.

<sup>71</sup> G. AGAMBEN, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 51.

<sup>72</sup> In un testo in appendice a *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité IV* [“Le confessioni della carne. Storia della sessualità IV”] (M. FOUCAULT, *Le confessioni della carne. Storia della sessualità IV*, Feltrinelli, Milano 2018), Foucault rimette alla XVII omelia sulla *Genesi* di Crisostomo sostenendo che il teologo «[...] fa di Adamo ed Eva dei peccatori che confessano». «Questa confessione ha due forme. Una forma verbale quando Adamo e poi Eva, dopo un primo momento in cui avevano cercato di nascondersi, rispondono a Dio che li chiama e ammettono di aver mangiato il frutto proibito [...]. Tuttavia questa confessione verbale era preceduta da un'altra, che non passava per le parole, ma attraverso la coscienza e il gesto. Appena mangiato il frutto, Adamo ed Eva si sentono nudi, provano vergogna e cercano di coprirsi» (*Ivi*, pp. 367-368). La vergogna di sentirsi nudi opera qui come una forma di confessione: «[...] è un gesto che nasconde e insieme fa vedere, o più precisamente che fa vedere volendo nascondere» (*Ibid.*), di conseguenza «[l]a volontà di nascondere autentica la coscienza di aver fatto qualcosa di male e il gesto che mostra indica che non si teme di rivelare a tutti questa coscienza» (*Ibid.*). Adamo ed Eva, quindi, attraverso il gesto della confessione come obbedienza al «principio del dire-il-vero» possono riscattarsi dalla disobbedienza.

«chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dall'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?» (Gn 3: 11). È questo il punto cruciale che definisce un cambio ontologico fondamentale.

Se poco prima Adamo ed Eva «erano nudi, [...] ma non ne provavano vergogna» (Gn 2: 25), ora invece, mangiando dall'albero della conoscenza del bene e del male, essi provano vergogna, si riconoscono cioè nudi. Ciò che quindi definisce il peccato originale e la conseguente espulsione dal paradiso terrestre, è proprio la presa di coscienza da parte dei due primogeniti. Il filosofo e talmudista Mosè Maimònide, che di certo fu uno dei pensatori ebraici che maggiormente influì nella cultura medioevale, nel secondo capitolo del testo *Moreh Nevukhim* ["La guida dei perplessi"] (1190), offre un'interpretazione fondamentale rispetto ai versetti menzionati. Citiamo il passo in questione per intero:

[...] l'intelletto, che è ciò che Dio ha emanato sull'uomo, ed è la perfezione ultima di questi, era stato ottenuto da Adamo prima del suo peccato; [...]. Attraverso l'intelletto l'uomo distingue tra il vero ed il falso. Questa facoltà Adamo la possiede perfettamente e completamente. Il giusto e sbagliato sono termini utilizzati nelle scienze apparenti [*mashbūrāt*, cose comunemente accettate o note], non in quelle necessarie, [...]. Quando Adamo era ancora nello stato d'innocenza, [...] non si occupava delle verità apparenti e non le comprendeva. Infatti, persino apparire in uno stato di nudità, non era nulla di sveniente secondo la sua idea, [...]. Dopo la disobbedienza dell'uomo, avendo acquisito una conoscenza delle verità apparenti, era completamente assorbito nello studio di ciò che è appropriato e di ciò che è improprio. [...] Inoltre si osservi il passaggio: "E gli occhi di entrambi furono aperti, e sapevano di essere nudi" (Gn 3: 7), non è detto: "E gli occhi di entrambi furono aperti e videro", poiché ciò che l'uomo aveva visto in precedenza e ciò che aveva visto dopo questa circostanza era esattamente lo stesso; [...] [solamente] ricevette una nuova facoltà per cui trovava cose sbagliate che in precedenza non aveva considerato sbagliate.<sup>73</sup>

Si rifletta sulla particolare esegesi di Maimònide e sulle conseguenze che questa genera. Adamo ed Eva, prima del peccato originale, già conoscevano il vero e il falso tanto che l'essere nudi non generava alcun tipo di turbamento. Il peccato originale consiste proprio in una presa di coscienza da parte dei due: l'apertura degli occhi, come sottolinea Maimònide, non corrisponde alla scoperta della vista, quanto piuttosto alla consapevolezza di scoprirsi nudi e provarne vergogna<sup>74</sup>. La presa di coscienza è ciò che introduce Adamo ed Eva nel mondo delle verità apparenti e relative (*mashbūrāt*, le cose comunemente accettate, come, ad esempio, il senso negativo attribuito alla nudità): se nell'Eden vi era una cognizione del vero e del falso, ora invece il mondo si presenta come conseguenza di ciò che è giusto e sbagliato (le «società di colpa» e le «società di vergogna» analizzate dall'antropologa Ruth Benedict, allora, non sono altro che la conseguenza dell'operare di questo paradigma). È proprio la coscienza a costruire una frattura in quanto modifica radicalmente la relazione che l'uomo avrà con il mondo. La storia dell'uomo occidentale dopo la caduta è, allora, la storia della costruzione delle legature che la coscienza costruisce mediante le quali si istituiscono le categorie fittizie di conformazione, gestione e orientamento del governo dei viventi e della loro relazione con il mondo.

6.

Qual è la frattura che l'installazione del paradigma della coscienza istituisce? Si prenda in considerazione il passo di Gn. 2: 7: «[A]llora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». Il termine Adamo in ebraico corrisponde al vocabolo 'adam – attraverso cui viene identificato il genere umano nella sua totalità come nel corrispettivo latino

<sup>73</sup> M. MAIMÓNIDE, *The guide for the perplexed*, E. P. Dutton & Co, New York 1910, pp. 15-16.

<sup>74</sup> Rashi de Troyes, uno dei più famosi commentatori medievali della Bibbia ebraica, nel suo *Commento alla Genesi*, parafrasa la domanda che Dio pone ad Adamo – «chi ti ha annunziato che eri nudo?» – nel seguente modo: «Da dove ti è venuta la conoscenza che è una vergogna lo stare nudo?» (RASHI DE TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 26)



*homo* – che nei passi biblici è messo in relazione con il termine ‘*ādāmāh*<sup>75</sup> («terra/suolo») la cui radice *-dm*, appunto, indica il colore della terra: ‘*ādām* e ‘*ādāmāh*, uomo e terra, hanno la stessa origine e si implicano vicendevolmente<sup>76</sup>.

Il paradigma della coscienza, allora, circoscrive il passaggio dallo stare-*con*-il-mondo allo stare-*nel*-mondo. Se nel primo caso, che definisce la breve giacenza dell’uomo nel giardino, la vita si costruisce nella congiunzione di ‘*ādām* e ‘*ādāmāh*, cioè mediante un’armonia antigerarchica e antiegemonica tra tutti i viventi; nel secondo caso, invece, che circoscrive la premessa per la costituzione del mondo occidentale, la vita perderà il suo carattere di unità nella quale ‘*ādām* e ‘*ādāmāh* erano co-originari per misurarsi – parafrasando a Maimónide – con il mondo delle *mashbūrāt*, le verità apparenti. La coscienza, allora, con la tradizione teologico-politica inizierà a costruirsi come un dispositivo di dominio cristallizzandosi come presupposto irremovibile – un «fantasma egemonico» – per le società ed il loro governo. Essa è, quindi, ciò che da un lato deve fissare le *archai*, e dall’altro deve catturare l’anarchia, l’ademia e l’anomia del vivente nelle strutture del potere. La relazione tra ‘*ādām* e ‘*ādāmāh*, uomo e terra, attraverso la coscienza, non definirà più una unità ma una frattura destinata a influire nelle categorie attraverso le quali l’uomo stabilirà i principi del suo stare, appunto, non più *con*-il-mondo ma *nel*-mondo. La politica che viene, allora, non soltanto dovrà disattivare i dispositivi di volontà e dovere, quanto piuttosto, e in modo decisivo, provare a disattivare il paradigma della coscienza affinché la relazione tra essere umano e terra, ‘*ādām* e ‘*ādāmāh*, possa aprirsi a un nuovo possibile uso.

<sup>75</sup> Cfr. T. HIEBERT, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*, Oxford University Press, New York 1996, p. 34. Il termine ‘*ādāmāh* ha una connotazione specifica e si riferisce alle terre coltivabili. Invece, il termine che fa riferimento alla terra in senso più generale è *eres*. «Nella storia di Caino e Abele, *eres* è persino usato in consapevole contrasto con ‘*ādāmāh* per identificare le regioni non arabili in cui Caino è bandito». (*Ivi*, p. 35)

<sup>76</sup> Cfr. M. MAIMÓNIDE, *The guide for the perplexed*, E. P. Dutton & Co, New York 1910, p. 25: «L’omonimo termine *adam* è in primo luogo il nome del primo uomo, essendo, come indica la Scrittura, derivato da *adamah*, “terra”».