

## ***Platone e la lebbra. Appunti sulla biopolitica della purezza***

di MATTIA BRAMBILLA

### **Abstract**

This paper examines the concept of purity, which dominates Plato's diairesis as the trademark between true claimants and false claimants, copies and simulacra. This moral concept seems to be related to a political and practical attempt to shape the amorphous, to exclude the excess and to stratify the Body without Organs. In the same attempt the overturning of Platonism will emerge as the possibility of a world of freed differences and freed simulacra, like Deleuze suggests in *Difference and Repetition* (1968) and in *The Logic of Sense* (1969). Nietzsche's work will guide us in the interpretation of this world of freed simulacra. Finally, we are going to study through the lens of *A Thousand Plateaus* (1980) the biopolitical application of the purity paradigm in connection with the *Leviticus*, in particular the moral hermeneutics of leprosy and the exclusion of the leper, considered to be impure.

### **Introduzione. La purezza come ideale anti-pandemico**

La pandemia costituisce l'evento del nostro tempo. Essa non solo riattiva vecchi dispositivi di potere e sapere, ma ne produce di nuovi e ne rinnova le applicazioni. In questo senso ridispone l'archivio dei dispositivi biopolitici rintracciando in essi la loro attualità. «L'attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo» (Deleuze 2007: 27), l'archivio è invece «il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita» (Foucault 1994: 175). L'attuale s'innesta sempre su un archivio: è l'archivio a determinare un'attualità, a circoscriverne le virtualità e le realizzazioni. Di qui, per comprendere l'attualità dei dispositivi e l'atmosfera dell'evento pandemico è necessario comprendere l'«archivio *audio-visivo*» (Deleuze 2018: 66) che li ha generati. In questo saggio si cercherà di penetrare in questo archivio soffermandosi su due figure, l'una concettuale e l'altra politico-religiosa, che possono costituire rispettivamente il fondamento teorico e l'applicazione semiotica della biopolitica della purezza. Con quest'ultimo termine si designa una gestione della vita della popolazione da parte del potere che si concentra innanzitutto su un'eugenetica morale, sulla pulizia del corpo come pulizia dell'anima. Il metodo di questa biopolitica è rintracciabile nella diairesi platonica, il suo personaggio nel lebbroso. È chiaro che la biopolitica della purezza non abbia a che fare con un investimento della popolazione nel senso della specie, in quanto riferita a *socî* che non hanno oltrepassato

la «soglia di modernità biologica» (Foucault 2020: 127), condizione necessaria perché gli oggetti della *scientia sexualis* emergano. Il sogno d'una comunità pura è per ciò stesso un sogno premoderno, benché venga in diverse forme riattivato nelle società moderne, come nei deliri eugenetici, dove l'interesse politico per «salute, primogenitura, razza, avvenire della specie, vitalità del corpo sociale» sono ancora strettamente annodati a una «simbolica del sangue» (Foucault 2020: 131), di più, a una simbolica del corpo religioso, del corpo in quanto luogo di manifestazione del giudizio di Dio. Poco importa del nome di questo Dio, se esso assuma sembianze umane, se sia relegato in una trascendenza assoluta o se invece sia il tacito diagramma di una scienza; il punto è che esso è viseità, stratificazione, giudizio, improprietà.

La purezza è il paradigma morale che permette alla diairesi platonica di selezionare e ordinare i pretendenti. Ma questo concetto non è primo, bensì deriva dalla fondazione di un modello che si pretende primo e che consente di gerarchizzare tramite la somiglianza l'essere: «il modello platonico è il Medesimo: [...] la determinazione astratta del fondamento come ciò che possiede in primo grado. La copia platonica è il Simile: è il pretendente che riceve in secondo grado» (Deleuze 2014: 228). Tale fondazione esige però che il fondo eccessivo donde si origina venga escluso e coperto, in quanto capace di rivelare l'infondatezza del modello e del paradigma. Tutta la metafisica platonica sembra allora riattivarsi come teoria biopolitica e giudiziaria intenta a imprigionare Dioniso nelle maglie di Apollo e a disinnescare la possibilità di deflagrazione del falso e del simulacro per proteggere l'Uno e la sua esemplarità (la caccia ai sofisti si può leggere anche in questo modo). La purezza diventa allora un'arma di assoggettamento del Simile e di esclusione del Dissimile – un'arma a doppio taglio, però, in quanto è nella stessa somiglianza dell'Uno con il mondo che detona la bomba sofistica, confondendo il vero con l'illusione, il modello col simulacro.

Il *Levitico* fornisce un ottimo oggetto d'analisi per studiare l'azione politico-religiosa della diairesi, poiché in esso la biopolitica della purezza opera come metodo di esclusione del difforme in quanto pericolo per la comunità. La difformità assume, similmente che in Platone, carattere morale: il lebbroso è immondo, segno naturale di un male soprannaturale e metafisico da condannare ed estirpare. Simile all'*homo sacer*, il lebbroso diviene l'escluso da ogni forma giuridica e comunitaria, il deterritorializzato in quanto tale, consegnato al bando. Il suo corpo infatti è ambiguo: assemblamento di segni che permettono una divinazione sanitaria da parte del sacerdote, ossia corpo stratificato, interpretabile (ciò in conformità al riverberare del «dio-despota» (Deleuze & Guattari 2017: 179) nei cerchi concentrici che via via si degradano fino alla loro fuga), e Corpo senza Organi, CsO, vita non qualificata (*ζωή*) che da un lato mostra la disponibilità alla stratificazione e dall'altro la rigetta e combatte, mostrando nel suo stratificarsi come immondo il carattere finito e debole della potenza monda del dio-despota. Il concetto di CsO è di primaria importanza<sup>1</sup>. Il CsO è a un tempo ontologico ed esistenziale: esso delinea un piano

---

<sup>1</sup> Come noto, Deleuze e Guattari riprendono questo concetto da una pièce radiofonica di Antonin Artaud.

d'immanenza in cui la sostanza spinoziana e il mondo dionisiaco nietzschiano si ricongiungono, e definisce il «limite del corpo vissuto e dell'organismo» (Negri 2020: 214), il loro asintoto. «Il corpo senza organi è un corpo affettivo, intensivo e anarchico, che comporta solo poli, zone, soglie e gradienti» (Deleuze 1996: 171). Questa «materia intensa e non formata, non stratificata» (Deleuze & Guattari 2017: 230) è il senza-fondo su cui opera il giudizio di Dio nella sua triplice funzione di organizzazione, significazione e soggettivazione. È in questo senso che il corpo del lebbroso manifesta la sua prossimità al CsO: come termine esistenziale di un'esclusione, oggetto a un tempo di potere e sapere da parte della divinazione ermeneutico-sanitaria, e come refuso ontologico che il giudizio di Dio non riesce a organizzare definitivamente.

Platone e *Levitico* hanno poco in comune, se non la presenza della purezza come paradigma morale e la divisione come metodo anti-pandemico.

### **La divisione, l'analogia e i simulacri**

Ciò che la dialettica platonica tenta di rintracciare è la purezza del pretendente; essa si basa su un doppio movimento, dapprima un moto sinottico, di riconduzione a un'unica Idea che raccolga «con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare» (Platone 2017: 167) (momento fondativo); in secondo luogo un movimento diairetico, di divisione e distinzione dell'unità sinottica in diverse specie «in base alle articolazioni che hanno per natura», cercando «di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco» (Platone 2017: 169), così da rintracciare di ogni pretendente il carattere, *l'εἶδος* (momento di legittimazione o disputa). Ciò che si cerca di valutare con questo metodo è la parentela, la discendenza pura di un pretendente dall'oggetto della pretesa, la quale trova la sua fondatezza nella somiglianza essenziale del pretendente col preteso; il punto di partenza della divisione

è indifferentemente un genere o una specie; ma tal genere (tale grossa specie) è posto come una materia logica indifferenziata, un materiale indifferente, un misto, una molteplicità indefinita che rappresenta quanto deve essere eliminato per porre in luce l'Idea come discendenza pura. La ricerca dell'oro diviene modello della divisione. (Deleuze 1997: 84)

---

In essa il poeta francese dichiarava la sua battaglia a un tempo politica, estetica e biologica contro gli organi e contro il giudizio di Dio, inteso come principio di organizzazione funzionale ed estrinseca del corpo (Artaud 2019). Per un approfondimento puntuale sulla nozione di Corpo senza Organi in Antonin Artaud si veda Cambria (2007: in particolare 173-196), dove si tratteggiano le differenze fra il corpo senza organi artaudiano e il CsO di Deleuze e Guattari.

Tutto ciò che eccede, tutta la materia informe che non si lascia definire dal perimetro del fondamento, «deve essere eliminato», in quanto incrostazione della purezza, falso pretendente che mima una partecipazione, una similarità all'Uno, laddove non vi è che dissimilitudine inconciliabile. In questo senso, la diairesi platonica non si muove nel terreno aristotelico della specificazione, ma è selezione; essa agisce su una specie confusa per selezionare la discendenza pura, il vero pretendente: «l'essenza della divisione non appare in larghezza, nella determinazione delle specie di un genere, ma in profondità, nella selezione della stirpe. Scegliere le pretese, distinguere il vero pretendente da quelli falsi» (Deleuze 2014: 224). La divisione porta già in sé un'istanza morale e cosmologica, un intento metafisico di costituzione del mondo intorno a un modello. Essa è già un giudizio circa l'essere, circa la sua posizione confronto all'Uno che si suppone come fondamento e che incarica la divisione del compito giudiziario. Così gli enti si trovano sempre innanzi a un principio che li cattura nel suo essere fondamento, origine; ciò significa che essi si trovano sempre sottoposti a una legge, sempre detentori di una pretesa, ossia somiglianti al modello che ha generato il tutto, partecipanti alla sua identità. Essi partecipano in un qualche grado al principio, e con ciò si trovano detentori di una pretesa circa un oggetto. Deleuze ha descritto magistralmente il funzionamento della triade Impartecipabile, Partecipato e Partecipante:

partecipare vuol dire avere parte, avere dopo, avere in secondo grado. Chi possiede in primo grado è il fondamento. Solo la Giustizia è giusta, dice Platone; quanto ai cosiddetti giusti, essi possiedono in secondo, in terzo o in quarto grado... o in simulacro, la qualità di essere giusti. Che solo la giustizia sia giusta, non è una semplice proposizione analitica. È la designazione dell'Idea come fondamento che possiede in primo grado. E il proprio del fondamento è dare in partecipazione, dare in secondo grado. Così ciò che partecipa, e che partecipa più o meno, secondo gradi diversi, è necessariamente un pretendente. Il pretendente si richiama a un fondamento, e ciò che deve essere fondato (o denunciato senza fondamento) è la pretesa. [...] Il fondamento è una prova che permette ai pretendenti di partecipare più o meno all'oggetto della pretesa, e in tal senso il fondamento misura e fa la differenza. (Deleuze 1997: 87).

Di qui la necessità di una valutazione che li disponga ad albero intorno al centro. La loro somiglianza o dissimiglianza è l'impressione dell'Uno sul loro corpo, il segno della sua presenza, donde è possibile la burocratizzazione del metodo di divisione, ossia la moralizzazione e gerarchizzazione dell'essere.

Non bisogna trascurare il nesso fra divisione e analogia, il quale permette di balzare da un cerchio semiotico all'altro, dal pescatore con la lenza al sofista, dal caso più facile al più difficile (Platone 2008: 13; 2010: 65). La divisione, la selezione della stirpe pura può agire soltanto sull'indifferenza del genere da dividersi, su una sostanziale omonimia degli oggetti della ricerca, donde la possibilità di scivolare da una discendenza all'altra,

da un cerchio all'altro. È proprio in virtù della similarità che l'operazione di divisione diviene efficace, ossia, in quanto «all'identità pura del modello o dell'originale corrisponde la similitudine esemplare, alla pura somiglianza della copia corrisponde la similitudine cosiddetta imitativa» (Deleuze 2014: 228), è la stessa metafisica dell'Uno, del modello, del principio puro a fornire la materia per la divisione. L'analogia è il modo dell'Uno esteso a tutto ciò che è. Da un lato essa infiltra l'Uno nel mondo, garantendone il dominio, giacché fa sì che ciò che si dice di una cosa, ad esempio la bontà, lo si dica per partecipazione alla qualità dell'Uno; dall'altro allontana il principio, consegnandolo all'eminenza e alla trascendenza:

le qualità positive non designano solo Dio come causa, ma gli convengono in modo sostanziale, a condizione però di sostenere un trattamento analogico. Dio è buono non significa che Dio non sia cattivo; né che sia causa di bontà. Significa invece che ciò che chiamiamo bontà nelle creature "preesiste" in Dio, secondo una modalità più alta che conviene con la sostanza divina. (Deleuze 1999: 41)

Questo doppio movimento compiuto dall'Uno nell'analogia, da un lato il profondersi nell'essere, dall'altro, in virtù di questa stessa profusione, distaccarsene, è ciò che rende possibile la disputa (*ἀμφισβήτησις*) come metodologia del pensiero del fondamento<sup>2</sup>; il riconoscimento delle stirpi e la selezione delle discendenze pure sono una conseguenza dell'analogia: dacché s'è imposto un fondamento che funge da modello in riferimento al quale ogni ente è più o meno simile, simile per gradi, ossia dacché l'analogia è diventata il modo di darsi degli enti, allora è possibile non solo individuare e separare i partecipanti, sistemandoli in una gerarchia, ma anche naturalizzare questa stessa gerarchia come emanazione o impressione del modello sull'essere. La metafisica dell'Uno fa un albero del mondo, del CsO un organismo, ossia è morale, «il tentativo di giudicare l'Essere stesso» (Deleuze 2013: 78)<sup>3</sup>. Di qui accade l'intera espulsione di ciò che si presenta come dissimile o falsamente simile, di ciò che dalla metafisica dell'Uno è detto eccessivo o in eccesso confronto all'Uno. Sono le false discendenze, i figli bastardi a subire dal trattamento analogico un'espulsione a fini eugenetici. La buona stirpe non può essere corrotta – ne va dell'incorruttibilità del dio-despota e con lui della gerarchia. Eppure è la medesima condizione che rende possibile la selezione dei veri pretendenti a far tremare l'ordine che si voleva fondare e preservare, a tagliare entro i cerchi del regime signifi-

---

<sup>2</sup> In ciò il *Politico* mostra l'esempio migliore: il vero pretendente è trovato solo dopo e a causa della fondazione di un mito in cui si istituisce come modello la figura di un demone che accudisce saggiamente il gregge umano durante l'era di Crono (Platone 2010: 37-59). Il modello è con ciò distanziato, reso trascendente e irraggiungibile, mentre il suo proprio diviene la qualità per determinare la fondatezza della pretesa in base alla somiglianza.

<sup>3</sup> È contro questa pretesa di giudizio fondata dall'eminenza e dall'analogia che il tentativo di abolizione alla metafora ne *L'anti-Edipo* e in *Mille piani* prende forma. Come scrive Lapoujade, l'abolizione non coincide solo «con l'affermazione della più grande letterarietà, ma anche con la riconsacrazione di ogni mimesi, di ogni ordine analogico» (Lapoujade 2020: 211).

cante la linea di fuga del capro espiatorio: «chi non vuole vacillare deve più di ogni altra cosa stare sempre in guardia verso le somiglianze, perché sono il genere più scivoloso» (Platone 2008: 71). La similarità fra filosofo e sofista corrompe il vero pretendente e con ciò dissolve umoristicamente il fondamento. Per due volte nel *Sofista* emerge la perturbante impossibilità di distinguere per aspetto (*εἶδος*) l'essenza del filosofo dall'essenza del sofista: dapprima quando si definisce «la sofistica di buona famiglia» (termine usato per smorzare la corrosività della somiglianza) come quell'arte educativa che ha come metodo «la confutazione che [...] ha luogo nei confronti della vana apparenza di sapienza» (Platone 2008: 71); in secondo luogo alla fine del dialogo, quando finalmente il simulacro è agguantato e appare identico a ciò che mimava, identico allo stesso Socrate: il sofista è l'«imitatore ironico, un simulatore», colui che «in privato e in conversazioni per brevi scambi costringe l'interlocutore a entrare in contraddizione con sé stesso» (Platone 2008: 247).

Nel suo riverberare in cerchi, l'Uno produce una degradazione riproduttiva man mano che giunge ai limiti della sua discendenza. Ogni copia possiede in un certo grado, partecipa in un certo grado della qualità dell'Uno, dell'oggetto della pretesa; la somiglianza è già di per sé arborescente o gerarchica, benché introduca la possibilità del rovesciamento, del rizoma, dell'estetizzazione. Ogni rappresentazione è sempre mimesi del modello, una sua delirante riproduzione che si propaga degradandosi; la degradazione è indice della moralità della riproduzione, del suo essere essenzialmente riproduzione endogama, giocata in una sola discendenza. Ogni rappresentazione si presenta allora come riproduzione, immagine del dio-despota impressa ovunque nella filogenesi della sua discendenza. *Sicut imago in speculo*, l'immagine rapisce e trattiene il differire, che riposa sempre e solo come termine di relazione di un'identità, di una similarità (Platone 2008: 207-209). «Soltanto ciò che somiglia differisce» (Deleuze 2014: 230): la dissimilitudine non è ancora essenziale, ma è un gradiente di distanza, una misura del coinvolgimento della cosa nell'Uno. Ogni qualvolta il Medesimo si riproduce deforma la rappresentazione, di volta in volta la porta verso l'estremo della dissimilitudine, ai bordi dove la similarità s'annichilisce nel fuori misura, nell'illusione, nella falsità. Ma fuori misura, illusione e falsità non partecipano in alcun modo del Medesimo: «se diciamo che il simulacro è una copia della copia, una icona infinitamente degradata, una somiglianza infinitamente allentata, non tocchiamo l'essenziale. [...] La copia è immagine dotata di somiglianza, il simulacro un'immagine senza somiglianza» (Deleuze 2014: 226); essi sono l'esterno, il deterritorializzato in quanto tale. Gli *εἶδωλα* sono ambigui per essenza: vivono lo spazio della pura apparenza, dove l'analogo ritorna come tratto esteriore, estetico, che nasconde un'idiosincrasia, un'intemperatività irrinconciliabile. La diairesi è caccia a queste apparenze. Il mondo del Medesimo è la realtà «schizo-paranoica» (Deleuze & Guattari 2002: 15), dove ogni cosa può nascondere dietro l'apparenza simile la pericolosità del dissimile e dove ogni cosa è sempre una, icona dell'uno, una similarità ripetuta:

si immagina Schreber rispondere a Freud: ma sì, sì, sì, gli uccelli parlanti sono fanciulle, e il Dio superiore, è papà, e il Dio inferiore, mio fratello. Ma, piano piano, rimette incinte le fanciulle di tutti gli uccelli parlanti, e suo padre del Dio superiore, e suo fratello del Dio inferiore, tutte forme divine che si complicano o “desemplificano” man mano che traspaiono sotto i termini e le funzioni troppo semplici del triangolo edipico. [...] Lo schizo ricade sui suoi piedi sempre vacillanti, per la semplice ragione che è la stessa cosa da ogni parte, in tutte le disgiunzioni. (Deleuze & Guattari 2002: 16-17)

Questa fluidità del codice delirante, capace di infiltrarsi in ogni genere grazie alla loro comunicazione reciproca<sup>4</sup>, l'aver fondato la legittimità della pretesa sull'analogia, porta la linea di fuga dello schizo nel regime significante e paranoico dell'Uno: l'estetizzazione della morale, l'indiscernibilità fra pretendenti è resa possibile da questa stessa fondazione analogica, che dissolve il limite fra similarità e dissimilitudine.

Possiamo sempre supporre la comprensione come infinita, ma l'oggetto della rappresentazione, in quanto rappresentazione, sarà sempre con estensione =1 nella rappresentazione, nella rappresentabilità (l'a priori della rappresentazione, la sua condizione di possibilità) con estensione >1. La forma s'impone su una materia indifferente: la diairesi divide già di per sé «una materia logica indifferenziata» (Deleuze 1997: 84) che non discerne fra generi e specie. Ma in quanto indifferente, la materia è ciò che la rappresentazione ottico-tattile non rappresenta: «tutto quello che accade all'interno della linea che delimita il perimetro di una forma è indifferente» (Deleuze 2013: 139). La materia è l'eccesso del limite ottico-tattile. La pericolosità delle somiglianze fra gli *εἶδη* e la fondatezza dell'analogia del giudizio hanno origine da quest'indiscernibilità che la rappresentazione trattiene nascondendo, espellendo: «sotto il mondo della rappresentazione, gronda, e non ha mai smesso di grondare, il senza-fondo, il mondo delle differenze libere e non vincolate» (Lapoujade 2020: 53-54). Il problema della rappresentazione organica nell'universo ottico-tattile è il problema della discernibilità fra simili, della distinzione fra copia e simulacro; in che cosa differiscono nell'*εἶδος* filosofo e sofista se la loro definizione è la medesima, ossia se la loro forma è identica o perlomeno simile, al punto da sembrare indistinguibile? In qualcosa di nascosto, che l'*εἶδος* lascia trapelare come fenotipo d'una genetica segreta: nello splendore dell'uno e nell'oscurità dell'altro, afferma lo straniero (Platone 2008: 179). S'introduce l'elemento ottico, la visibilità o luminosità della forma, dell'idea. Eppure questa luminosità, che nient'altro è se non l'immediata percezione dell'essenza del filosofo contrapposta alla mediata e nascosta visibilità dell'essenza del sofista, non fa parte di diritto della forma della sua essenza, ma piuttosto è qualcosa solo in relazione all'anima che la percepisce: «per i Greci una forma visibile poteva sussistere solo grazie ad una cornice, ed essa ne conferiva una natura tattile, di-

---

<sup>4</sup> Lo straniero afferma: «dal momento, dunque, che abbiamo convenuto che alcuni generi accettano di comunicare l'uno con l'altro, altri no, e alcuni con pochi, altri con molti, altri ancora nulla impedisce che, passando attraverso tutti, comunichino con tutti» (Platone 2008: 179-181).

rettamente o indirettamente» (Deleuze 2013: 140). La cornice non dice niente circa la luce; piuttosto è condizione di possibilità della luce: l'origine dello splendore resta enigmatico, irrimediabilmente legato alla materia che si voleva formare, emergente dall'abisso indifferenziato, senza fondo che si voleva coprire.

«Il simulacro è costruito su una disparità essenziale, su una differenza, interiorizza una dissimilitudine» (Deleuze 2014: 227); la somiglianza fra copia e simulacro è soltanto esteriore: ciò che conta è la somiglianza fra idee, la somiglianza interiore o morale. Eppure la somiglianza fra *εἶδη* è la somiglianza fra forme, ma la forma è una rappresentazione, una definizione, e la definizione di sofista è indiscernibile da quella di filosofo, se non per la buona fede dell'uno e la mala fede dell'altro. Il punto di rottura è esattamente questa estetizzazione della morale obbligata dalla similitudine fra *εἶδη*: la differenza morale, in quanto differenza formale, ottico-tattile, si confonde con la differenza estetica, con l'aspetto visibile e tangibile dell'idea. S'è aperta la linea di fuga schizofrenica. Lo sforzo del platonismo diventa allora quello di individuare nella rappresentazione la differenza lasciata fuori dalla rappresentabilità stessa: ciò che è stato cacciato ritorna come rimosso o coazione; dopo aver costituito l'universo analogico, l'analogia si scaglia contro l'universo, il senso e la delimitazione, costringendo il platonismo ad arginare il delirio dei segni che conduce inevitabilmente all'indiscernibilità delle stirpi. Il ricorso a un discrimine essenzialmente extra-formale fra chi usa la dialettica «in purezza e giustizia» (Platone 2008: 177) e chi invece in mala fede, l'aver spostato su termini non ottico-tattili ma extra-rappresentativi è sintomatico: il platonico appare simile a quell'hidalgo che, giunto impoverito alle soglie della modernità, s'arrocca nelle pretese dello *ius sanguinis* per mantenere intatti privilegi e status. Ma la contaminazione è avvenuta, il paradigma schizo ha rovesciato le divisioni paranoiche e l'analogia ha meticciano le stirpi rendendo indiscernibili le copie dai simulacri, i modelli dai contro-modelli, le rappresentazioni organiche dall'eccesso.

Che sia lo *ξένος*, lo straniero a individuare l'indifferenza fra filosofo e sofista, a mostrare la maschera parodica della diairesi è significativo: simile al dio straniero, a Dioniso, dio dell'esteriore, del deterritorializzato, dio nomade che subentra nella città scompigliando ogni *νόμος*, così lo straniero entra nell'agone filosofico, pratica la dialettica e ne perverte il funzionamento, ribalta la diairesi<sup>5</sup>. Già Platone individua la necessità dell'«entusiasmo bacchico» (Platone 2017: 65) per produrre qualcosa di bello: «la mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini» (Platone 2017: 103)<sup>6</sup>. Eppure questo furore dionisiaco non può presentarsi allo stato brado, bensì

---

<sup>5</sup> Riprendendo Vernant, Agamben individua l'ambiguità semantica del termine “*ξένος*”: esso designa «tanto lo straniero e il nemico che l'ospite che viene accolto nella casa per stabilire una relazione durevole di amicizia» (Agamben 2018b: 308). Platone poteva ben aver scelto di non designare il principale locutore del dialogo con null'altro che questo termine in virtù dell'ambiguità della figura, oscillante fra il filosofo e il sofista. Tale tesi può essere sostenuta tanto più fortemente se si considera l'accoglienza ironica che Socrate fa allo straniero, definito «dio confutatore» (Platone 2008: 3-5).

<sup>6</sup> In questo senso, Platone comprende la necessità dell'informale come origine della forma, dell'eccesso come origine del mediato, dell'irrappresentabile come condizione della rappresentazione.



dev'essere trasfigurato in una forma ordinata, misurata, apollinea (lo schizo dev'essere ordinato dal paranoico); Platone sublima il tragico. L'eccesso dionisiaco, l'orgiastico in sé e per sé dev'essere formato, rappresentato, così da perdere la sua virulenza; l'accettazione di Dioniso passa da un disinnescamento della sua carica esplosiva. Si potrebbe dire che è un primo tentativo di integrare l'inintegrato, di territorializzare il deterritorializzato in quanto tale (obbligo di dimora del nomade, sua stabilizzazione): «quando la classe sacerdotale di Delfi ebbe indovinato il profondo influsso del nuovo culto sui processi rigenerativi della società e lo ebbe favorito in conformità ai suoi fini politico-religiosi,» entrambi gli dei poterono attuare «una conciliazione sul campo di battaglia» (Nietzsche 1991: 52). Ma qui lo straniero irrompe e libera i simulacri: il delicato «giuoco con il sogno» (Nietzsche 1991: 49) si interrompe, il sogno invade la veglia, l'apparenza contesta il fondamento. È come se la maschera s'impossessasse di Platone, penetrando in lui, parlando attraverso di lui. L'«uomo senza nome», il «plebeo» (Deleuze 1997: 120) emergono dalla materia tellurica per rovesciare lo stesso metodo che ivi li aveva gettati: «la differenza è spostata, la divisione si rivolge contro se stessa, funziona alla rovescia e, a forza di approfondire il simulacro (il sogno, l'ombra, il riflesso, la pittura), dimostra l'impossibilità di distinguerlo dall'originale e dal modello» (Deleuze 1997: 93). La diairesi trova in sé una linea di fuga che fa trapelare l'irrisolto, l'escluso come fondo intrascendibile e irrappresentabile, CsO che rende possibile la striatura e gli strati. In questo umoristico ribaltamento si mostra l'eccesso diviso, segmentato ed espulso come irrinunciabile condizione della divisione, segmentazione ed espulsione: tutto ciò che era stato individuato come falso pretendente, e dunque deformato e deformante simulacro, indi scrostato dalla purezza del modello e scartato dalla discendenza pura, ritorna come il contro-fondamento, il senza fondo, «*sfondamento universale*» (Deleuze 1997: 92) che rende possibile ogni fondarsi.

### **La potenza del falso e la liberazione dell'eccesso**

Ciò che è espulso, l'eccesso ci rivela il senza fondo donde s'origina ogni fondamento, la necessità di un «*piano di consistenza (l'Omnitudo, che a volte chiamiamo CsO)*» (Deleuze & Guattari 2017: 236) per fondare un albero di giudizio; il dio-despota è smascherato dallo stesso capro espiatorio da lui designato: il simulacro ci rivela la comune discendenza fra pretendenti, l'essere ognuno emergenza di un fondo indifferenziato, l'essere tiranno del dio-despota in quanto fondamento senza diritto. Ciò che spinge il simulacro a fuoriuscire dall'abisso dov'è stato gettato è un fascino del falso, una seduzione attuata da quel «piacere della finzione come potenza che prorompe, che spinge da parte il cosiddetto "carattere", lo sommerge, talvolta lo cancella» (Nietzsche 2015b: 287). Il falso ha in sé una potenza attrattiva ed esplosiva che porta la diairesi a suicidarsi per far riemergere l'indifferenziato, così da liberare la differenza dall'identità, l'eccesso dalla

rappresentazione. Se l'immagine del modello cattura il dissimile nelle maglie dell'identità, il simulacro cattura la somiglianza che si dice sempre di un Altro e mai di uno Stesso: «se il simulacro ha ancora un modello, questo è un modello dell'Altro da cui discende una somiglianza interiorizzata» (Deleuze 2014: 227); in questo senso la differenza costituisce uno spazio amorfo, in cui la forma, indice della divisione, è disgregata in serie divergenti, ognuna delle quali rimanda incessantemente a un dissimile diverso da sé stesso e a una somiglianza che inerisce all'altro. Il simulacro scioglie il perimetro formale a favore dell'amorfo divenire e in ciò ritrova la somiglianza come effetto di una «disparità costituente» (Deleuze 2014: 230), il decentramento del sistema. Primo effetto di tale decentramento è la scoperta dell'infondatezza di ogni pretesa: la differenza investe il carattere di verità che sotto il regime significante dell'Uno fondava lo stesso valore della pretesa; l'analogia decentralizzata rovescia il modello, rende simulacro, simulazione la sua stessa logica riproduttiva: «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile» (Nietzsche 2015c: 20), ossia la somiglianza si rovescia e non fonda più alcunché, la metafora non si fa più catacresi, piuttosto diviene critica, mostra l'irreparabile somiglianza fra pretendenti, fra modello e contro-modello, e, il che è lo stesso, la loro oceanica differenza; «le differenze si somigliano sempre, sono analoghe, opposte o identiche: la differenza è dietro ogni cosa, ma dietro la differenza non c'è nulla» (Deleuze 1997: 80). A furia di guardare il pittorico, l'ombra, l'illusione, di separare il falso dal vero individuando nel discorso la possibilità di un inganno che rende tutto «ricolmo di immagini, somiglianze e rappresentazioni apparenti» (Platone 2008: 217), a furia di studiare una mimesi che trascendesse l'estetico e giungesse fino all'essenza dell'ente, l'illusorietà ha estetizzato la stessa divisione che la subordinava al vero, dissolvendo l'antitesi che reggeva il sistema, e con ciò ha reso il mondo un'opera d'arte, un'apparenza, un'illusione pittorica (Nietzsche 2015a: 42).

Ma una volta estetizzato il mondo, fuse insieme verità e menzogna poiché rintracciate nella loro comune origine, e dunque sparito il mondo vero, che resta del mondo dell'apparenza? La sparizione della verità è necessariamente sparizione del simulacro stesso in quanto apparenza, la sua affermazione come realtà: «abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*» (Nietzsche 2016: 47). Il carattere pittorico dell'esistenza deve essere superato da un carattere più radicale, essenzialmente teatrale, che non indugi più sulla divisione fra reale e fittizio perché ha fatto a meno del fittizio e del reale: «il falso pretendente [...] non può essere detto falso rispetto a un supposto modello di verità, così come la simulazione non può essere detta un'apparenza, un'illusione» (Deleuze 2014: 231). Lo stato del simulacro è lo stato della simulazione totale, dove ogni cosa si ripete come simile e medesimo solo indossando una maschera; è il regno della commutabilità dei segni, essenzialmente post-significante, dove verità e falsità possono esistere solo al rango di simulazioni, di giochi locali e teatrali, come ma-

schere o eventi idiosincratici, prospettici: «la simulazione è il fantasma stesso, cioè l'effetto di funzionamento del simulacro in quanto macchinazione, macchina dionisiaca» (Deleuze 2014: 231). In questo senso il simulacro «è lo stato delle differenze libere oceaniche, delle distribuzioni nomadi, delle anarchie incoronate, il demoniaco che contesta e la nozione di modello e la nozione di copia» (Deleuze 1997: 341), il contro-modello che libera l'eccesso dalla rappresentazione che lo media, deforma ed esclude.

Il simulacro, nel suo scoprire il senza-fondo come incondizionata condizione di ogni fondare, realizza il comico della tragedia, unisce il riso alla saggezza, costituisce la gaia scienza (Nietzsche 2015b: 30-31). Già nel suo parodico ribaltamento del modello è possibile leggere in filigrana tutta questa «commedia dell'esistenza» (Nietzsche 2015b: 31) che si preannuncia come smembramento prospettico attuato dai simulacri, dalle differenze liberate dall'identità e dall'eccesso emancipato dalla forma. Ma benché nascente da una liberazione, il mondo del simulacro non è assente di tragicità: essa ha delle sue crudeltà segrete, che la rappresentazione non vede né conosce, delle crudeltà primordiali, spinte però fino al proprio ribaltamento comico. Deleuze è ben conscio del pericolo di pensare come un'anima bella, laddove le differenze vengono concepite come «rispettabili, conciliabili, federabili» (Deleuze 1997: 74); l'assenza di contraddizione e pretesa non smarrisce la presenza d'una lotta: semplicemente essa scava ora più profondamente, sotterraneamente, lontana dalla superficie dell'*εἶδος*, nell'abisso stesso donde hanno generazione le differenze e le similitudini. In questo senso la lotta è abolita come termine medio, come rappresentazione drammatica di opposti che si contendono l'identità, non come affermazione stessa dell'ente, giacché «nella sua essenza la differenza è oggetto di affermazione, essa stessa affermazione» (Deleuze 1997: 74), donde la lotta permane nella sua localizzazione totale, come evento di volta in volta emergente, singolare, eccezionale. Questa lotta non è, per così dire, una macchina da guerra catturata da un apparato di Stato, ossia «una guerra istituzionalizzata, regolata, codificata, con un fronte, delle retrovie, delle battaglie» (Deleuze & Guattari 2017: 487-488); piuttosto è simile alla guerra barbarica e nomadica che ha luogo nello spazio liscio del *go*, senza linee, retrovie, fronti, ma giocata interamente nell'esteriorità. Con ciò non sparisce il tragico, anzi, si può dire sinceramente tragica la vita di quest'anarchia incoronata, in quanto porta a compimento «la volontà di vivere che, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, si allietta della propria inesauribilità» (Nietzsche 2016: 137), un mondo di sperpero ed eccesso, dove si riuniscono i caratteri del dolore essenziale e del riso liberatore, ovvero si fondono la gaiezza del comico e la tragicità dell'essere. Dioniso è liberato dall'apollineo, e con ciò s'assiste al suo smembramento, al decentramento d'ogni prospettiva, giocata ora nella singolarità di ogni differenza. «Non basta moltiplicare le prospettive per fare del prospettivismo. È necessario che a ogni prospettiva o punto di vista corrisponda un'opera autonoma con un senso sufficiente» (Deleuze 1997: 94); le ragioni dell'eccesso e della differenza rifiutano la mediazione nella degradazione iconica dell'Uno per affermare il loro idiosincratico *ius essendi* – a costo di eliminare ogni *ius essendi* ed ogni possibilità stessa d'esistenza. Ri-

schio totale e funambolico di uno spirito di verità malvagio e massimalista, di una cattiva volontà che rischia l'essere stesso per affermarsi:

voler conservare se stessi è l'espressione di uno stato di necessità, di una limitazione dell'autentico impulso fondamentale alla vita, che mira a una *espansione di potenza* e, in questa volontà, abbastanza spesso pone in questione e sacrifica l'autoconservazione. [...] Nella natura non *domina* lo stato di necessità, bensì la sovrabbondanza, la prodigalità fino, addirittura, all'assurdo. La lotta per l'esistenza è solo un'*eccezione*, una momentanea restrizione della volontà di vita; la lotta grande e piccola ruota dovunque attorno al predominio, alla crescita e all'espansione, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza che è appunto la volontà della vita. (Nietzsche 2015b: 250)

Le ragioni della differenza sono le ragioni della *φύσις*, sovrabbondante ed eccessiva, crudele, contro la volontà di mediazione e ordine del *νόμος*; il simulacro è già una forma estrema, che eccede la similarità e afferma l'irrimediabile eccezionalità di ogni cosa: «la cosa è il simulacro stesso, il simulacro è la cosa superiore, e il difficile per ogni cosa è di innalzarsi al proprio simulacro, al proprio stato di segno nella coerenza dell'eterno ritorno» (Deleuze 1997: 92). Ma «per il momento la commedia dell'esistenza non è ancora “divenuta cosciente” di sé, per il momento è ancora e sempre il tempo della tragedia, il tempo delle morali e delle religioni» (Nietzsche 2015b: 31), ossia il tempo delle diairesi e delle gerarchie, della mediazione fra differenze, dell'esclusione e formazione dell'eccesso, dell'eugenetica delle icone e dei modelli; in un'espressione, è il tempo unificante del dio-despota, di Apollo e della sua biopolitica.

Il CsO può sopportare striature, o la *φύσις* enclave ordinate, a patto che CsO e *φύσις* siano intuiti come condizione di possibilità e non come condizionato: «il CsO non è per nulla il contrario degli organi. I suoi nemici non sono gli organi. Il nemico è l'organismo. Il CsO non si oppone agli organi, ma a questa organizzazione degli organi che si chiama organismo» (Deleuze & Guattari 2017: 237).

## **Il lebbroso e l'applicazione del paradigma della purezza**

In *Mille piani* Deleuze e Guattari descrivono diversi regimi di segni. Un regime di segni è una «formalizzazione d'espressione» (Deleuze & Guattari 2017: 175) e costituisce una semiotica. Una stratificazione s'articola di un regime di segni, ossia di una formalizzazione delle espressioni in cui opera discorsivamente, e di un regime di corpi, ovvero di una formalizzazione dei contenuti che organizza il corpo secondo visibilità; non c'è strato senza che una semiotica non concateni secondo enunciati ciò che è concatenato meccanicamente nel corpo sociale: il dispositivo è sempre biforme (Deleuze 2018: 93-94), la formalizzazione duplice. Ma i concatenamenti stanno in un non-rapporto: ciò che li fa

collaborare è «una causa immanente non-unificante» (Deleuze 2018: 51), un diagramma informale di forze che s'esprime ora in concatenamenti enunciativi, ora in concatenamenti macchinici. Sulla punta di questi concatenamenti si forma una linea di soggettivazione, che fa il soggetto a un tempo espressione di un enunciato e contenuto di una visibilità. Stratificare un corpo, assoggettarlo come simulacro, e per ciò stesso escluderlo, significa altresì segnarlo. Benché le semiotiche si presentano sempre in forma mista, è pur possibile determinare un regime di segni egemone in una data società (Vaccaro 2015: 328). Così, per comprendere il lebbroso come oggetto di una biopolitica della purezza, è necessario rintracciare il regime di segni che coincide col *socius* donde il corpo del lebbroso s'origina. Il popolo ebraico presenta una doppia tensione, una semiotica mista. Da un lato vi è una «semiotica controsignificante nomade» (Deleuze & Guattari 2017: 190), un divenir-nomade del popolo ebraico espresso nelle figure dei profeti e dei loro tradimenti. Dall'altro vi è il fasto dell'impero perduto, del regime significante da ristabilire o in cui integrarsi (Deleuze & Guattari 2017: 190). Il *Levitico* risponde a questa seconda semiotica, ne costituisce il polo in cui pienamente si riconosce il funzionamento della purezza nel regime significante.

«Il segno si riferisce sempre ad un proprio; significa sempre un comandamento e fonda la nostra obbedienza» (Deleuze 1999: 41); il corpo fatto segno o insieme di segni, il corpo nel regime paranoico è un corpo comandato, oggetto e forma del comandamento. Il comandamento è posseduto in sé dal corpo, in quanto corpo ermeneutico, ma il suo rimando trascende il corpo e inerisce al proprio divino come orizzonte di significato inaccessibile e analogico del segno terrestre. L'immoralità è possibile solo se il segno s'invola fino al cielo dell'Uno che ne cataloga la moralità: «per la prima volta si è ritirato alla vita e alla terra qualcosa che consentirà di giudicare la vita e di sorvolare la terra, principio di conoscenza paranoica» (Deleuze & Guattari 2002: 218). Il problema semiotico, il problema del fare segno di qualcosa, fu individuato da Spinoza quando definì la conoscenza *ex signis* una conoscenza vaga, formata dall'abitudine e dalla memoria: «udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose e formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose» (Spinoza 2018: 156).

Un soldato, viste nell'arena le impronte di un cavallo, passerà subito dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere e poi a quello della guerra, ecc. E un contadino passerà dal pensiero di un cavallo a quello dell'aratro, del campo, ecc. e così ciascuno, a seconda di come è abituato a congiungere e concatenare le immagini delle cose in un modo o nell'altro, da un pensiero passerà a questo o a quell'altro pensiero. (Spinoza 2018: 143)

Il segno non possiede in sé alcun significato; sono gli interpreti a fondare una catena di significazione che passa da un livello a un altro, ad attivare la semiosi infinita del segno. In sé la pustola non dice niente. È solo la riattivazione di un per-altro a significarla, e con ciò a farla significante, a inserirla nell'universo semiotico del regime significante. Nel

suo funzionamento astratto, il grande per-altro che riattiva il segno in quanto segno è lo stesso giudizio divino, il centro del regime, che lo rende significativo, donde la natura di proprio del divino (o di contrario al divino) del segno, ossia la sua moralità e il suo essere comandamento. Il segno comanda perché obbliga a un rinvio interpretativo, obbliga all'ermeneutica o alla dilatazione e impressione del giudizio divino sul segno. La semiotica del corpo è condizione della sua moralizzazione in quanto permette di fluttuare da un cerchio all'altro, di subordinare un livello all'altro, di significare, ossia di produrre il peccato come significato del segno. In un paesaggio di differenze ciò non può accadere perché «i peccati, non denotando che imperfezione, non possono esistere in qualcosa che esprime essere» (Spinoza 2015b: 1341), ossia in quanto il corpo, sfuggendo alla funzione di segno, non si lascia significare. Ma la semiotica fraintende le leggi della *φύσις* e intendendole come significante di un per-altro trascendente, intendendole ermeneuticamente, le intende moralmente, come i comandamenti stessi del divino sulla terra, benché Dio non stabilisca «nessuna legge agli uomini per compensarli quando obbediscono a essa. O, per dire più chiaramente, le leggi divine non sono di natura tale che possano essere trasgredite» (Spinoza 2015a: 186), essendo le leggi stesse dell'affermazione, della differenza. Ricondurre al piano di consistenza il segno è un compito illuministico, di disinnescare delle pratiche del regime significante e del suo funzionamento dispotico paranoico: «il divieto ad Adamo consisté soltanto in questo, che Dio ha rivelato ad Adamo che il mangiare di quell'albero avrebbe causato la morte, come egli rivela anche a noi, mediante l'intelletto naturale, che il veleno è mortale» (Spinoza 2015b: 1343). Fine della semiotica, fine del regime significante: una pratica di soggettivazione in meno, una maggior chiarezza dell'oggetto.

In quanto corpo semiotico, il corpo del lebbroso è corpo morale e organico<sup>7</sup>: «l'organismo è già questo, il giudizio di Dio» (Deleuze & Guattari: 237) che si staglia sul CsO, facendolo emergere come puro disponibile, corpo aperto alla striatura e alla stratificazione. La semiosi del corpo permette la circolazione della morale come significato del segno: chi presenta una pustola o un tumore dev'essere portato dinnanzi al sacerdote, il quale interpreterà la pustola; «se il pelo della piaga è diventato bianco e la piaga appare depressa rispetto alla pelle del corpo, è piaga di lebbra; il sacerdote, dopo averlo esaminato, dichiarerà quell'uomo immondo» (Lv. 13:3 Edizione ufficiale della CEI). Il segno-pustola balza «da un cerchio all'altro, da una spira all'altra» (Deleuze & Guattari 2017: 177), dal cerchio del corpo al cerchio dell'anima. La possibilità di questa fluttuazione ha come condizione necessaria l'esistenza di una catena che legghi i due livelli del segno, ossia di uno spazio intermedio che correlando i cerchi lasci emergere un significato (interferenza fra due significanti); ma è questa stessa catena a dover essere giustificata, fondata per poter instaurare legittimamente un regime semiotico. Non basta l'esistenza dei cerchi per giustificare il balzo che riterritorializza e ordina secondo le coordinate di superiore e inferiore. La legittimazione della catena passa attraverso un circolo ermeneuti-

---

<sup>7</sup> Per un approfondimento biblicamente accurato della lebbra nel *Levitico* si veda Jastrow 1914.

co: l'interpretazione del sacerdote incastra nel regime dispotico paranoico il corpo del lebbroso, giacché «non trova mai nulla da interpretare che non sia, a sua volta, interpretazione. Sicché il significato non cessa di restituire il significante, di ricaricarlo o di produrne» (Deleuze & Guattari 2017: 179). Ovunque è interpretazione, ossia ovunque s'afferma una catena di trascendenza che produce significato e trasporta in un nuovo cerchio, riaffermando il regime significante. Seppure escluso dalla comunità, costretto a vivere fuori dall'accampamento, e perciò stesso deterritorializzato, il lebbroso resta catturato nella territorializzazione paranoica, in quanto marchiato come lebbroso, immondo e maledetto: «il lebbroso colpito dalla lebbra porterà vesti strappate e il capo scoperto, si coprirà la barba e andrà gridando: Immondo! Immondo! Sarà immondo finché avrà la piaga; è immondo, se ne starà solo, abiterà fuori dall'accampamento» (Lv. 13:45-46 Edizione ufficiale della CEI). Non si esce dal regime significante: il lebbroso è al bando, ma, in virtù dello stesso, in quanto «il bando è propriamente la forza, insieme attrattiva e repulsiva, che lega i due poli dell'eccezione sovrana» (Agamben 2018a: 105), egli resta nel regime significante; la sua eccezionalità, la sua esclusione inclusiva è possibile in virtù di questa stessa «interpretanza» (Deleuze & Guattari 2017: 179) che l'ha soggettivato come lebbroso, significato come immondo, organizzato come organismo: «l'abbandono è per lui una forma di salvezza; la sua esclusione gli offre un'altra forma di comunione» (Foucault 2011: 63). Simile all'Hopi che, tradito dalla moglie, non sfregia il suo volto come il Crow, ma prega che la siccità s'abbatta sul villaggio (Deleuze & Guattari 2017: 178), il sacerdote fa sconfinare una spirale semiotica in un'altra, produce un «regime dispotico paranoico» (Deleuze & Guattari 2017: 178) fondato sul debito infinito; egli non deve soltanto conservare l'ordine impresso dal dio-despota, ma «deve incessantemente assicurare l'espansione dei cerchi o della spirale, rifornire del significante al centro per vincere l'entropia del sistema, perché nuovi cerchi si espandano o perché gli antichi siano rialimentati» (Deleuze & Guattari 2017: 178-179). L'espansione è assicurata da una divisione binaria, «tagliando a metà» (Platone 2010: 17) le specie: mondo-immondo, copia-simulacro, significante-significato, filosofo-sofista, fondato-infondato, CsO-organismo; *tertium non datur*, perché il terzo è ciò che permette la divisione, la designazione e la gerarchia, ossia è il modello, l'Uno, la visività del dio-despota. Il regime significante ripartisce in modo binario in virtù dell'esigenza della purezza, più radicalmente è fondato da quest'esigenza che ne costituisce il motore e il senso. La binarietà del codice permette un allargamento infinito della spirale: il due è sempre aperto e uguale a sé stesso; ogni cosa può dividersi per farsi coppia. Ma è un'apertura apparente, che nasconde il terzo come limite e chiusura: il dio-despota si nasconde nell'aperto come autore e opera della divisione; univocità del simile, del medesimo, che richiede l'estraniamento per operare. Il principio si riconosce e rimira nell'infinita divisione che opera intorno a esso.

Il lebbroso è escluso perché «eccede la potenza di deterritorializzazione del regime significante» (Deleuze & Guattari 2017: 182). Che ecceda la deterritorializzazione signifi-

fica che esso non può essere mediato, integrato, che il suo significato sorpassa l'eccesso significante del viso dispotico, l'eccesso che la viseità può introiettare, ossia si mette in competizione con il corpo stesso del despota, modello-fondamento, come contro-corpo demoniaco e disgregante, simulacro. Pragmaticamente ciò che eccede nel lebbroso è la stessa lebbra (oggi diremmo la lebbra come malattia sanitarmente decodificata), l'incomprensibilità e dunque indisponibilità, inorganizzabilità, ingestibilità che il corpo del lebbroso scopre. Se è vero che il corpo del lebbroso mostra la sete gerarchizzante del giudizio divino donde l'esclusione dell'irrapresentabile e l'inclusione del CsO come ciò che deve essere stratificato, è anche vero che esso manifesta l'impotenza di questa territorializzazione, l'orribile verità della limitatezza del regime dei segni. Fintanto incurabile, la lebbra dev'essere esclusa perché rischia di far crollare la stessa gerarchia morale della purezza, di contaminare col paradosso il regime dei segni, e con ciò lo stesso Uno, il corpo sovrano. Il lebbroso è allora perturbante, il segno emerso di qualcosa che doveva rimanere segreto ma è stato rivelato, donde si rende necessario significarlo, abbandonarlo, escluderlo: farlo capro espiatorio. Col nuovo paradigma della biopolitica moderna, manifesta nel corpo dell'apestateo e nella sua gestione, si assiste a una nuova, più efficace estensione del dominio del corpo sovrano: la cura del malato, il disciplinamento della cittadinanza durante una pandemia, sfuggono a quell'incrinarsi dell'onnipotenza dell'Uno che si rivelava nella figura del lebbroso e ne determinava l'espulsione; ora l'onnipotenza s'afferma nella cura e nell'inclusione, manifestando con la potenza tecnico-scientifica la validità fondativa del dio-despota, l'essere organismo del CsO, la giustificazione della gerarchia:

se è vero che la lebbra ha suscitato i rituali di esclusione, che hanno fornito fino ad un certo punto il modello e quasi la forma generale della grande Carcerazione, la peste ha suscitato gli schemi disciplinari. [...] La grande reclusione da una parte; il buon addestramento dall'altra. La lebbra e la sua separazione; la peste e le sue ripartizioni. L'una è marchiata; l'altra, analizzata e ripartita. Esiliare il lebbroso e arrestare la peste non comportano lo stesso sogno politico. L'uno è quello di una comunità pura, l'altro quello di una società disciplinata. (Foucault 2014: 216)<sup>8</sup>

Benché assoggettato e significato, il lebbroso non è ancora un individuo reale: egli si muove come simbolo nello spazio morale; polo binario di un'astrazione, il potere non esercita su di lui alcun potere fisico, piuttosto espande sul significante corporeo il suo senso spirituale: «in leprosy, body's corruption declared spiritual corruption» (Lewis 1987: 598). Già Foucault notava come si stringesse intorno al corpo del lebbroso un cerchio sacro: «se il lebbroso viene ritirato da mondo e dalla comunità della Chiesa visibile, la sua esistenza manifesta pur sempre Dio, poiché al tempo stesso indica la sua collera e mostra la sua bontà» (Foucault 2011: 62). Il potere che lo tiene catturato è in questo

---

<sup>8</sup> Cfr. Foucault 2018: 50-51.



senso mantico, essenzialmente sovranaturale, risponde a una logica semiotica per cui il significante trasferisce il suo potere di significazione tramite il contatto (vicinanza o relazione) con un altro segno:

quando qualcuno, senza avvedersene, tocca una cosa immonda, come il cadavere d'una bestia o il cadavere di un animale domestico o quello d'un rettile, rimarrà egli stesso immondo e colpevole. Oppure quando senza avvedersene, tocca un'immondezza umana – una qualunque delle cose per le quali l'uomo diviene immondo – quando verrà a saperlo, sarà colpevole. (Lv. 5:2-3 Edizione ufficiale della CEI)

La paura del contatto: l'impurità passa dalla relazione. La colpa circola quando un corpo intrattiene un rapporto. L'ideale di una comunità pura è l'ideale del corpo irrelato, il corpo come doppio dell'anima che nell'anima trova il suo etereo modello. È sintomatica la grande paura che sconvolse la Francia alle soglie della rivoluzione. Nell'età moderna i lebbrosi passarono il testimone a insensati, malati venerei e poveri: i lebbrosari svuotati vennero riempiti con nuovi esclusi (Foucault 2011: 116-156). Ciò che si determinò non fu soltanto l'emergenza di nuovi oggetti biopolitici, ma si affermò contemporaneamente un'inversione interpretativa della purezza: il corpo non si decifrava più come luogo d'espressione di una malattia morale, ma dall'assunto della malattia mentale si rinveniva una malattia corporea che si trasmetteva attraverso l'aria viziata dei luoghi d'internamento. È un cambiamento che involge la direzione dell'interpretazione, dall'anima al corpo, dal vizio presunto a un'invisibile malattia che si spande imputridendo i corpi. Bisogna tagliare ogni relazione, anche la più sottile, come quella dell'aria, fra il malato mentale o spirituale e gli altri uomini perché s'interrompa la contaminazione semiotica, perché i segni dell'impurità interrompano la loro interferenza. Il corpo irrelato fornisce dunque il sogno a un tempo politico e morale di una società pura: il corpo come anima, totalmente scarnificato, scorporato, il corpo come puro simbolo che si relaziona soltanto a ciò che lo rende irrelato: l'interpretazione del burocrate del dio-despota, lo stesso regime di segni che lo significa, il viso del sovrano che lo modella.

La purezza è un concetto che si dà attraverso l'interferenza fra segni, fra corpo e anima, fra scienza e moralità. La biopolitica in generale prende le mosse da quest'ambiguità disciplinare, da questa porosa divisione fondata sull'analogia, la quale ne permette il funzionamento e al contempo la problematizza e rovescia. Le brevi linee tracciate in queste pagine non permettono un adeguato approfondimento delle diramazioni possibili. Una fra tutte è comunque da tenere a mente, come domanda storico-problematica: quanto i dispositivi biopolitici contemporanei fanno a meno dell'archivio qui tracciato? Quanto l'attualità del digitale sfrutta la semiotica della purezza? Quale trasformazione esige il regime significante per essere riattivato nelle società di controllo? La trasformazione semiotica intercorsa fra Medioevo e prima modernità, fra lebbroso e insensato, ha trasmutato una struttura ermeneutico-disciplinare modificandone l'oggetto d'ap-

plicazione, il campo di sapere, le pratiche di potere; come cambia nella governamentalità digitale la biopolitica della purezza?

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2018a). "Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita". In *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, 17-168.
- Agamben, G. (2018b). "Stasis. La Guerra civile come paradigma politico". In *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, 255-310.
- Artaud, A. (2019). *Per farla finita con il giudizio di Dio* (Trad. it. di M. Dotti, a cura di). Milano-Udine: Mimesis.
- Cambria, F. (2007). *Far danzare l'anatomia. Itinerari del corpo simbolico in Antonin Artaud*. Pisa: Edizioni ETS.
- Deleuze, G. (1996). *Critica e clinica* (Trad. it. di A. Panaro). Milano: Cortina.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione* (Trad. it. di G. Guglielmi). Milano: Cortina.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione* (Trad. it. di S. Ansaldi). Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2007). *Che cos'è un dispositivo?* (Trad. it. di A. Moscati). Napoli: Cronopio.
- Deleuze, G. (2013). *Cosa può un corpo?* (Trad. it. di A. Pardi). Verona: Ombre corte.
- Deleuze, G. (2014). *Logica del senso* (Trad. it. di M. de Stefanis). Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (2018). *Foucault* (Trad. it. di F. Domenicali). Napoli-Salerno: Orthotes.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (Trad. it. di A. Fontana). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (Trad. it. di G. Passerone, rivista da P. Vignola, a cura di). Napoli-Salerno: Orthotes.
- Foucault, M. (1994). *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (Trad. it. di G. Bogliolo). Milano: BUR.
- Foucault, M. (2011). *Storia della follia nell'età classica* (Trad. it. di M. Galzigna). Milano: BUR.
- Foucault, M. (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (Trad. it. di A. Tarchetti). Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (2019). *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)* (Trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni). Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2020). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (Trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci). Milano: Feltrinelli.
- Jastrow, M. (1914). "The So-Called 'Leprosy' Laws: An Analysis of Leviticus, Chapters 13 and 14". In *The Jewish Quarterly Review*, 4(3), 357-418.
- La Sacra Bibbia* (Edizione ufficiale della CEI) (3<sup>a</sup> ed.). (1977). Roma: UECI.

- Lapoujade, D. (2020). *Deleuze. I movimenti aberranti* (Trad. it. di C. D'Aurizio, a cura di). Milano-Udine: Mimesis.
- Lewis, G. (1987). "A Lesson from Leviticus: Leprosy". In *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 22(4), 593-612.
- Negri, C. (2020). *Deleuze e il postumano. Corpo e soggetto nella postmodernità*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Nietzsche, F. (1991). *La visione dionisiaca del mondo*. In *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873* (Trad. it. di G. Colli). Milano: Adelphi, 49-77.
- Nietzsche, F. (2015a). *Al di là del bene e del male* (Trad. it. di F. Masini). Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (2015b). *La gaia scienza* (Trad. it. di C. Gentili, a cura di). Torino: Einaudi.
- Nietzsche, F. (2015c). *Su verità e menzogna in senso extramurale* (Trad. it. di G. Colli). Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (2016). *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello* (Trad. it. di F. Masini). Milano: Adelphi.
- Platone (2008). *Sofista* (Trad. it. di B. Centrone, a cura di). Torino: Einaudi.
- Platone (2010). *Politico* (Trad. it. di P. Accattino, a cura di). Bari: Laterza.
- Platone (2017). *Fedro* (Trad. it. di G. Reale, a cura di). Firenze-Milano: Bompiani.
- Spinoza, B. (2015a). "Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene". In *Opere* (Trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, a cura di). Milano: Mondadori, 93-204.
- Spinoza, B. (2015b). "Epistolario". In *Opere* (Trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, a cura di). Milano: Mondadori, 1237-1522.
- Spinoza, B. (2018). *Etica dimostrata con metodo geometrico* (Trad. it. di E. Giancotti, a cura di). Roma: Editori Riuniti.
- Vaccaro, G. (2015). "Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica". *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9(1), 321-333.