

Benedetta Catanzariti

Angelologia e burocrazia: tecnologie del potere amministrativo

ABSTRACT: *The present paper considers the angel from the Christian tradition as a political figure; the theological development of its image, its configurations, and its lexicon, all pave the way to the realms of bureaucracy and administration, i.e., to the subjection of life to power. As the theologico-political perspective emerging with Carl Schmitt has shown, this is not a unidirectional process – i.e., the relationship between theological and political concepts is not simply one of historical continuity but, rather, a bidirectional one of structural analogy. In this regard, angelology represents the theorization of those beings appointed to rule administratively on human matters. In this case, life management would consist in an asymmetric relationship of visibility between the surveillant – the guardian angel – and the individual under surveillance.*

KEYWORDS: *angelology, political theology, custody, Carl Schmitt, Walter Benjamin.*

1. Introduzione

Nel saggio composto in occasione del decennale della morte di Franz Kafka, Walter Benjamin definisce l'universo letterario dell'autore praghese come "il mondo delle cancellerie, e degli uffici, delle camere buie, logore e muffite"¹, abitato da funzionari in costante movimento, "ascendente oppure discendente"². Essi appartengono a un ciclo di personaggi la cui esistenza è, per Benjamin, *crepuscolare*, figure simili ai *gandharva* delle saghe indiane, "creature incompiute, esseri allo stato nebuloso. Del loro tipo sono gli aiutanti di Kafka; che non appartengono, ma neppure sono estranei, a nessuno degli altri ambienti; messaggeri che comunicano fra un gruppo e l'altro"³. Noi ne ignoriamo la provenienza, né sappiamo chi ce li abbia assegnati, eppure – osserva Giorgio Agamben – "somigliano ad angeli, a

1 W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte* (1934), tr. it. di R. Solmi, in Idem, *Opere complete. VI. Scritti 1934-1937*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2004, p. 129.

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, pp. 132-133.

messaggeri che ignorano il contenuto delle lettere che devono recapitare, ma il cui sorriso, il cui sguardo, la cui stessa andatura ‘sembrano un messaggio’⁴.

Sin dal suo inizio, l’angelologia segna il suo legame necessario con l’uomo, presupponendo, nella sua articolazione, un’antropologia in cui non è possibile la conoscenza autentica di sé fuori dalla relazione con un Altro, con l’essere angelico. È il caso, per esempio, del *Genius* romano, la divinità tutelare che veglia sulla nostra generazione (e a cui ogni anno rendiamo omaggio nel giorno del nostro compleanno); del *daimon* greco (il demone inibitore di Socrate) e dell’*angelo custode* del cristianesimo moderno. In tutte queste esperienze egli è il nostro “doppio”, per cui “tutte le nascite sono gemellari. Nessuno viene al mondo senza accompagnatore né scorta”⁵ e lo spazio della nostra anima è perennemente segnato dalla sua silenziosa presenza.

L’angelo si rivela, inoltre, una figura essenzialmente politica: ciò che si verifica nell’elaborazione teologica della figura dell’angelo, delle sue configurazioni specifiche, delle sue gerarchie e del suo lessico, è infatti la produzione nella dimensione del politico mondano di un determinato dispositivo di governo, dispositivo che possiamo chiamare da un lato *governamentale*, se desideriamo connotarlo nel senso che Foucault ha dato a questo termine, ovvero nel senso della gestione che il potere assume su di sé delle vite e dei corpi, oppure, da quel lato che possiamo chiamare storia dei concetti, dispositivo *amministrativo-burocratico*. Questo processo non è lineare, non è “a senso unico”, ma rientra nella prospettiva teologico-politica che emerge nel Novecento con Carl Schmitt, secondo cui

tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti⁶.

Ciò significa che fra concetti teologici e concetti politici non vi sarebbe tanto semplice continuità storica quanto analogia strutturale, una biunivocità dei concetti che possono transitare in un senso o nell’altro tra le due sfere, tra il teologico e il politico⁷.

4 G. Agamben, *Gli aiutanti*, in Idem, *Il giorno del giudizio*, Roma, Nottetempo, 2004, p. 20.

5 P. Sloterdijk, *Microferologia. Bolle*, in Idem, *Sfere* (1998), tr. it. di G. Bonaiuti, a cura di G. Bonaiuti, vol. I, Roma, Meltemi, 2009, p. 391.

6 C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Idem, *Le categorie del politico*, tr. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 61. Un’ampia ricognizione dei materiali schmittiani in relazione al problema della teologia politica è contenuta in M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.

7 Per Schmitt, il metodo analogico, applicato alla sociologia dei concetti giuridici, consente di tracciare scientificamente traiettorie a doppio senso tra un’epoca e la sua elaborazione concettuale, di individuare, quindi, una corrispondenza strutturale fra i concetti della moderna dottrina dello stato (assolutismo, illuminismo, liberalismo e democrazia) e i concetti metafisici (teismo, deismo, immanentismo e ateismo). Su questo, si veda anche l’imponente lavoro di C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996.

L'archeologia di tale rapporto trova il suo senso originario nell'elaborazione dottrinale dei primi secoli della cristianità, cioè nella riflessione teologica preoccupata di salvaguardare il corretto rapporto fra vita divina e vita terrena, fra trascendenza e immanenza, contro il pericolo rappresentato da tutti quei movimenti gnostici che, in un modo o nell'altro, negavano tale rapporto (facendo, per esempio, di Dio un ente fra gli enti), o che al contrario lo esasperavano (è il caso del *deus absconditus*, la divinità estranea al mondo)⁸. L'elaborazione del dogma trinitario risponde a questa necessità, laddove l'articolazione della vita divina e della relazione che essa ha con le creature terrene viene pensata nei termini di una *oikonomia*, ovvero di una disposizione di natura "amministrativa" tanto del piano divino che di quello terreno⁹. È in Tertulliano che troviamo una prima attestazione dell'uso teologico del termine:

mentre i latini van ripetendo "monarchia", non vogliono capire "economia" nemmeno i Greci. Ma io, per quel poco che conosco delle due lingue, so che "monarchia" significa nient'altro che un solo e unico comando, ma la monarchia, per il fatto che appartiene ad uno solo, non esige che colui al quale appartiene o non possa avere un figlio o non debba egli stesso dare di se stesso il proprio figlio o non possa amministrare la sua monarchia per mezzo di chi vuole. Per di più io affermo che nessun regno è a tal punto di un unico uomo, a tal punto esclusivo, a tal punto monarchico, che non possa essere amministrato anche da altre persone vicine, che esso ha designato come suoi funzionari. Se poi chi detiene la monarchia ha un figlio, la monarchia non viene divisa o cessa di essere, se anche il figlio ne viene fatto partecipe; ma continua ad appartenere anzitutto a colui da cui viene comunicata al figlio e, dato che rimane sua, per questo è monarchia anche quella che è tenuta da due persone strettamente unite. Quindi, se anche la monarchia divina è amministrata per mezzo di tante legioni ed eserciti di angeli, come è stato scritto: "dieci miliardi lo servivano e cento milioni gli obbedivano", non per questo ha cessato di appartenere ad uno solo e di conseguenza di esser una monarchia, per il fatto di essere amministrata per mezzo di tante migliaia di potenze. Come può darsi che Dio subisca divisione e dispersione nel Figlio e nello Spirito Santo, che occupano il secondo e il terzo posto e sono così partecipi della sostanza del Padre, se egli non subisce ciò nel numero stragrande degli angeli, che per di più sono così estranei dalla sostanza del Padre?¹⁰

8 Per un quadro compressivo delle principali eresie gnostiche dei primi secoli della Cristianità, cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma, Laterza, 1993 e G. Filoramo, E. Lupieri, S. Pricoco, *L'antichità, in Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, vol. I, Roma, Laterza, 1997. Sulla disputa ariana, si vedano invece M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 1975 e H. Jedin, *Breve storia dei concili. I venti concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa* (1959), tr. it. di N. Beduschi, Roma, Herder, 1960. Sul rapporto tra gnosticismo e angelologia, anche se circostanziato alla particolare esperienza gnostica islamica, si veda invece il fondamentale testo di H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo* (1981), tr. it. di G. Rebecchi, Casale Monferrato, Marietti, 1986.

9 Nel suo significato letterale, il termine *oikonomia* indica, almeno a partire da Aristotele, "amministrazione della casa" (*Politica*, 1253 b): esso appartiene, cioè, all'universo semantico della gestione della casa (*oikos*) e della famiglia. Un ampio studio sull'evoluzione del termine è contenuto in M. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni* (1973), tr. it. di I. Rambelli, Roma-Bari, Laterza, 1974.

10 Q. S. F. Tertulliano, *Contro Prassea*, tr. it. e cura di G. Scarpat, Torino, Società Editrice Internazionale, 1981, III, 2-5, p. 149. A commento di tale passo, cfr. R. A. Markus, *Trinitarian*

In questo senso, l'angelologia diviene dunque la riflessione sugli esseri a cui viene affidato il compito amministrativo del governo delle creature, quegli esseri che in virtù della separazione fra Regno (di Dio) e Governo (angelico) sono in grado di conciliare la frattura fra piano divino e umano. Il paradigma teologico-politico agisce qui in virtù di una separazione preliminare: l'unità dell'essere di Dio è garantita dalla sua articolazione in diverse schiere di funzionari angelici, creature a loro volta segnate dalla divisione. In essi ontologia e prassi sono infatti separati al punto che il loro essere si definisce unicamente nella funzione che esercitano. Il moderno burocrate, e con esso la gestione delle vite propria degli apparati tecnico-amministrativi, trova qui il suo luogo originario.

Le pagine che seguono contengono perciò una rassegna dei testi che la Cristianità, dai primi secoli all'età moderna, ha dedicato alla figura angelica. Il paradigma teologico-politico trova infatti il suo luogo d'origine nell'elaborazione del concetto di *gerarchia* a opera dell'autore che conosciamo come Pseudo Dionigi Areopagita. Qui, infatti, il conio del termine *hierarchia*, destinato all'articolazione delle disposizioni angeliche, stabilisce, oltre alla perfetta corrispondenza fra le gerarchie angeliche e quelle umane, soprattutto il punto di indistinzione fra sacralità e potere.

Se nel Medioevo l'angelologia costituisce già una determinata tecnologia di governo delle vite, nell'età moderna essa subisce uno sviluppo interiore. È, infatti, con la figura dell'angelo *custode* – il quale sostituisce nell'immaginario del Seicento la figura gloriosa del milite celeste – che l'amministrazione divina si fa più pervasiva, innestata sugli stessi corpi. La sorveglianza angelica, infatti, incorporando lo sguardo divino nell'interiorità dell'uomo, ne garantisce un controllo permanente. La tesi originale qui proposta è che la custodia angelica rappresenti l'analogo teologico (e, in qualche misura, la matrice) delle moderne tecnologie politiche di amministrazione dei corpi.

2. Fenomenologia della vita angelica

Se è possibile individuare il luogo di elaborazione del complesso di significati che il termine *teologia politica* indica, esso potrebbe consistere in un'operazione linguistica e precisamente nel conio del termine "gerarchia". Il neologismo *hierarchia*, infatti, oltre a indicare la disposizione ordinata delle schiere angeliche e la loro perfetta corrispondenza con le gerarchie ecclesiastiche, svolge la sua prestazione più originale nel segnare il punto di indistinzione fra la sfera del potere e la sfera del sacro. Esso, infatti, come rileva acutamente Emanuele Coccia, integra in sé i significati di *hiera archē* ("potere sacro") e *archē hierōn* ("potere sulle cose sacre") senza esaurirsi nell'uno o nell'altro. Ciò significa che "se la gerarchia è una

Theology and the Economy, in "The Journal of Theological Studies New Series", IX (1958), n. 1, pp. 89-102. Sulla decostruzione genealogica della teologia economica, si veda infine G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia del governo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2009, dalle cui riflessioni prende avvio il presente contributo.

forma di potere, il sacro, il divino vi svolge simultaneamente il ruolo di soggetto e oggetto: la sacralità definisce il contenuto di questo potere e, allo stesso tempo, esprime la natura del soggetto che lo esercita”¹¹. Non si tratta di sacralizzare un potere né di politicizzare il sacro: ciò che è in gioco qui è la possibilità di congiungere indissolubilmente i due ambiti.

Il responsabile di questa operazione è il controverso autore che la storia della filosofia conosce come Pseudo-Dionigi Areopagita¹², la cui strategia argomentativa è compendiata nel dittico *Gerarchia celeste* e *Gerarchia Ecclesiastica*. Nel primo dei due testi, il quale costituisce in sé un trattato di angelologia, le schiere angeliche sono disposte, secondo un rigoroso ordine gerarchico, in tre triadi per cui la prima (*Serafini, Cherubini e Troni*) è in contatto diretto con Dio, la seconda (*Dominazioni, Potenze e Potestà*) vi giunge tramite l’intercessione della prima triade e infine la terza (*Principati, Arcangeli e Angeli*) attraverso le prime due. Lo scopo di questo movimento è l’unione, l’assimilazione a Dio e ciò è valido tanto per gli ordini celesti, gli angeli, che per gli uomini, anch’essi disposti a imitazione dello schema triadico delle divinità celesti¹³. Ciò che è originale nell’operazione dionisiana, tuttavia, non è l’invenzione del parallelismo fra angelologia e governo mondano, dal momento che esso era già presente in Tertulliano¹⁴ (e, come si vedrà, ancor prima in Filone e in Clemente di Alessandria, per esempio), bensì la stabilizzazione del concetto di gerarchia, una sfera al cui interno sacralità e potere si confondono senza residui. In questo senso lo Pseudo-Dionigi afferma: “Secondo me, la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e un’operazione che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all’imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate”¹⁵. A confermare la natura originale dell’intuizione dello Pseudo Dionigi è l’apposizione del complemento “secondo me”, un’aggiunta che tradisce il *Diktat* del sapere teologico per cui “in teologia non si dà né si può dare *dossografia*, ma solo e sempre *ortodossia* [...]. Ogni opinione che pretenda di essere (e sia, di fatto) *personale* è *ipso facto* eresia: scelta, opzione e non fede”¹⁶. Ciò che segue nell’esposizione, l’avvicinamento all’interno del medesimo termine di concetti che provengono dalla sfera dell’essere (“ordine sacro”) e da quella dell’agire (“scienza” e “operazione”), è allora la prestazione più originale della strategia dionisiana. La gerarchia, infatti, se da un lato è qualcosa

11 E. Coccia, *Cristianesimo*, in *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, a cura di G. Agamben ed E. Coccia, Vicenza, Neri Pozza, 2009, p. 463.

12 Sul mistero dell’autore che si presenta ai suoi lettori come discepolo di San Paolo, si veda l’introduzione di E. Bellini a Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Milano, Rusconi, 1997. Da questa edizione, nella traduzione di P. Scazzoso, sono tratte le citazioni riportate in seguito. In nota vengono utilizzate le abbreviazioni CH (*De coelesti hierarchia*) ed EH (*De ecclesiastica hierarchia*).

13 Nella *Gerarchia ecclesiastica* il processo di assimilazione a Dio produce negli uomini la divisione fra iniziatori al mistero divino (vescovi, preti e ministri) e iniziati (monaci, fedeli e purificati).

14 Cfr. Tertulliano, *op. cit.*

15 CH, III, 1, [164 D]; tr. it. cit., p. 89.

16 E. Coccia, *op. cit.*, p. 518.

che fa pensare a una posizione data, dall'altro rimanda a una prassi, un'operazione capace di produrre essa stessa il divino. E tuttavia, tale caratteristica "operativa" non conferisce alle creature interne alla gerarchia alcun potere sulla propria posizione rispetto a Dio o sulla posizione altrui, al contrario

non è infatti permesso a coloro che iniziano ai sacri misteri o a coloro che sono santamente iniziati di fare comunque qualcosa al di fuori delle prescrizioni sacre del proprio principio d'iniziazione; anzi non possono sussistere in altro modo che tendendo verso lo stesso splendore divino e santamente guardando verso di lui e modellandosi secondo la porzione data a ciascuno delle sacre intelligenze¹⁷.

Ciò significa che la vita angelica, la vita gerarchicamente ordinata, è quella vita che è integralmente definita dall'esercizio del potere, al cui interno, cioè, essere e dovere coincidono perfettamente e, poiché l'angelo si risolve interamente nella funzione della comunicazione dell'illuminazione divina (egli è infatti *anghelos*, "messaggero"), allora la gerarchia è precisamente l'organizzazione di tale comunicazione all'interno della quale "la divinità, il sacro non sono solo gli attributi dei soggetti attivi o passivi di questa circolazione: costituiscono soprattutto l'oggetto di questo scambio. Gli angeli trasmettono agli altri angeli e agli uomini gradi di divinità. Gerarchia è dunque il potere in cui la divinità si è fatta oggetto di scambio"¹⁸.

Nell'angelo, creatura privata di qualsiasi individualità, l'assolvimento del compito rappresenta la cifra della sua intera esistenza. In questo senso, la società angelica è la prima *communitas*, la prima comunità definita dai *munera*, i doveri, una comunità interamente segnata dall'esperienza del potere. Il *munus*, del resto, è il termine con cui il diritto romano traduce il greco *leitourgia*, ovvero una prestazione di lavoro obbligatoria compiuta dai cittadini che disponevano di un certo reddito nell'interesse pubblico (da *laos*, "popolo" e *ergon* "opera") come, per esempio, l'organizzazione dei giochi ginnici (*gymnasiarchia*) o l'allestimento dei cori per le feste cittadine (*chorēgia*)¹⁹. Come ha notato Giorgio Agamben, significativa è, nella traduzione greca della Bibbia ad opera dei rabbini alessandrini (nota come *La versione dei Settanta*), la scelta di tradurre proprio con un termine che appartiene al dominio del politico, il verbo *leitourgēō*, l'ebraico *šeret* (che significa "servire") quando questo viene usato con riferimento alla sfera del culturale. La liturgia angelica è, in questo senso, il servizio incessante e inesauribile che gli angeli devono rendere a Dio e la gerarchia è l'organizzazione e la ripartizione di tale servizio; nella gerarchia, se torniamo a Dionigi Areopagita, uomini e angeli si risolvono nel dovere, "lo stesso vescovo, in conformità della sua essenza, *ruolo e vita*, è iniziato nelle cose divine ed ottiene la deificazione e tramanda a coloro che stanno dopo di lui, secondo il merito di ciascuno, la sacra deificazione che è già stata ottenuta da lui ad opera divina [...]"²⁰. La città celeste è uno spazio segnato interamente dal più effi-

17 CH, III, 2 [165 A]; tr. it. cit., p. 90.

18 E. Coccia, *op. cit.*, p. 471.

19 Un'accurata genealogia del termine "liturgia" è oggetto del volume di G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2011.

20 EH, I, 2 [372 C]; tr. it. cit., p. 150, corsivo nostro.

ciente esercizio liturgico che, paradossalmente, non è destinato ai suoi abitanti, gli angeli, soli soggetti del potere, ma agli uomini, i futuri cittadini, che ancora vivono fuori di essa: “la burocrazia angelica è il luogo di un curioso paradosso: quello di un’efficienza assoluta, del tutto superflua però per coloro che la esercitano. La città perfetta è dedita *solo* alla salvezza di altri: il potere è in essa la prassi comune dell’altruismo. Gerarca è colui che può solo essere felice per gli altri”²¹. L’angeliologia rappresenta allora la forma compiuta di una riflessione su di un potere triste – il potere gerarchico –, sul comando e sul dovere. Così, per esempio, in Filone di Alessandria il linguaggio che definisce le schiere angeliche appartiene al vocabolario militare; gli angeli sono gli esseri del controllo e i ministri dell’ordine pubblico:

è proprio degli impiegati e dei luogotenenti di Dio, quasi che si trattasse dei generali di guerra, far uso dei mezzi di difesa contro i disertori che abbandonano lo schieramento del giusto. Ma è proprio del grande re (*megalos basileus*) aver segnato anche la sicurezza comune dell’universo, a lui che difende la pace e che dispensa, a tutti e ovunque, tutti i beni della pace, con ricchezza e senza invidia. Dio è infatti veramente il Governatore della pace, mentre i suoi ausiliari sono comandanti di guerra (*pōlemon egemones*)²².

I militi divini, a cui è proibita la generazione di alcunché, attendono il comando sulla soglia che divide il creatore dalle sue creature:

anche nell’aria vi è il coro delle anime incorporee e santissime, la scorta dei cieli: queste anime sono chiamate “angeli” dal discorso ispirato. Tutto l’esercito ordinato in classi proprie a ciascuno di loro serve infatti e onora il conduttore e il governatore, a cui obbedisce come a un comandante di battaglione, secondo la giustizia e il diritto divino. Non è ammesso che l’esercito divino sia colto in flagrante in una diserzione. È infatti proprio di un re l’aver rapporti e il far uso delle proprie potenze per servizi riguardanti alcuni affari che non è bene siano sbrigati personalmente dall’unico dio. Il padre di tutte le cose non ha bisogno di nulla, né deve ricorrere alla collaborazione di altri quando vuole creare qualcosa; ma nella consapevolezza di ciò che è appropriato a lui e agli enti soggetti al divenire, ha lasciato alle potenze a lui soggette il compito di modellare qualcosa, senza però dar loro la scienza assolutamente sovrana e imperiale che permette di portare a termine la creazione, per evitare che qualcosa commetta uno sbaglio rispetto a ciò che viene a essere²³.

Anche in Clemente di Alessandria, il cui parallelo fra ordini ecclesiastici e ordini angelici precede l’invenzione della gerarchia dionisiana²⁴, gli angeli conducono una guerra la cui posta in gioco è la salvezza dell’uomo:

21 E. Coccia, *op. cit.*, p. 494.

22 Filone di Alessandria, *De decalogo*, tr. it. di E. Coccia, in *ivi*, pp. 531-532.

23 Idem, *De confusione linguarum*, tr. it. di E. Coccia, in *ivi*, p. 534.

24 “Anche i gradi progressivi della Chiesa terrestre, vescovi, anziani, diaconi, sono imitazioni della gloria angelica e di quella economia che, dice la Scrittura, aspetta coloro che, sulle orme degli apostoli, sono vissuti nella perfezione della giustizia secondo il Vangelo” (Clemente di Alessandria, *Stromata*, tr. it. di E. Coccia, in *ivi*, p. 800).

il Signore ci strappa da questa guerra civile (*stasis*) e da questa battaglia delle potenze, e ci porta la pace allontanandoci dalla lotta delle potenze e degli angeli, in cui le un combattono contro di noi, gli altri a nostra difesa. Gli uni in effetti sono simili a dei soldati che combattono con noi, come fossero dei servitori di Dio. Gli altri somigliano invece a dei pirati, perché il Malvagio non si è cinto per prender la spada per il re²⁵.

È in Giovanni Crisostomo, tuttavia, che le figure angeliche acquisiscono la forma compiuta del moderno funzionario: essi infatti sono limitati alla sola obbedienza senza che gli sia possibile conoscere la natura del loro mandante. Al vertice della gerarchia vi è un *arcanum*, il segreto divino inaccessibile agli uomini così come agli angeli. Per quale motivo, secondo il profeta Isaia, alla presenza di Dio i serafini si schermano il volto con le ali (*Is*, 6, 2)? “Per quale altro motivo se non perché non possono sopportare la folgore che splende dal trono e quegli scintillii?”²⁶. Ciò che le virtù celesti conoscono al fine di portare a compimento la propria missione lo apprendono non solo contemporaneamente agli uomini ma, occasionalmente, anche grazie ad essi, ovvero tramite l’annuncio degli apostoli e dei profeti. Per Crisostomo, gli angeli non hanno alcuna prescienza rispetto agli uomini, allo stesso modo in cui “lo scudiero non conosce le cose che il re vuole”²⁷.

Ugo di San Vittore, nel suo commento alla *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi, conferma il paradigma di un potere che è insieme organizzazione, conoscenza e attività, “se manca uno solo di questi tre elementi, la gerarchia cessa di esistere”²⁸. Il potere sacro (dominio in cui, come si è visto, potere e sacralità si co-appartengono) è l’unione e la coincidenza di ontologia, epistemologia, e prassi. In esso, cioè, prassi ed epistemologia si fondono in ontologia; l’angelo è allora quel milite che è divenuto corpo unico con il comando che gli è impartito.

La gerarchia è allora la rigida organizzazione del comando e della conoscenza necessaria per portare a termine il proprio compito. Essa costituisce, cioè, una società ordinata secondo le competenze di ciascuno dei suoi funzionari. Così come i collaboratori del re si dividono secondo gli incarichi in consiglieri, cortigiani o nunzi, agli angeli sono affidati compiti specifici dai quali non possono prescindere, “se pure sarebbero sufficienti i magnati di un grande e ricco re per sospendere o giustiziare in altro modo i pochi ladroni, non sono però del tutto inutili e superflui i littori del pretorio, deputati a giusta ragione a questo incarico: i magnati si dedicherebbero solo in modo inappropriato a questi affari”²⁹. La burocrazia angelica è, in questo senso, il modello della più perfetta efficienza.

Il pensiero tomista raccoglie la tradizione angelologica precedente e la consegna alle ultime *quaestiones* della prima parte della *Summa theologiae* (I, qq. 103-119), laddove queste coincidono con una riflessione sulla natura del potere divino che assume il governo del mondo (esso viene paragonato al potere regio il quale, no-

25 Idem, *Excerpta ex Theodoto*, tr. it. di E. Coccia, in *ivi*, p. 809.

26 Giovanni Crisostomo, *Omellie contro gli anomei*, tr. it. di L. Marvasi, in *ivi*, p. 895.

27 *Ivi*, p. 901.

28 Ugo di San Vittore, *Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Johannis Scoti*, tr. it. di E. Rampazzo, in *ivi*, p. 1073.

29 Guglielmo d’Auvergne, *De universo creaturarum*, tr. it. di E. Coccia, in *ivi*, p. 1153.

nostante appartenga a uno solo, acquista maggior dignità laddove disponga di una numerosa gerarchia di ministri), sulla qualità essenzialmente linguistica che segna le disposizioni angeliche, sul loro ordinamento gerarchico articolato nelle triadi dionisiane, sulla natura dei demoni malvagi e sul loro rispettivo ordinamento, sul governo dei corpi particolari e degli uomini (se, cioè, gli esseri spirituali possano muovere quelli materiali) e, infine, sulla disposizione peculiare della custodia degli uomini. Questo universo perfettamente ordinato assume un carattere più strettamente politico in Egidio Romano, in cui si legge che

Dio è il principe e il re di tutti gli angeli e di tutto l'universo. Egli ha ordinato le gerarchie, cioè i governi, per il bene e il governo degli eletti, e per questo ha anche costituito nelle gerarchie diversi ordini di angeli. Come allora un re in questo mondo prende alcuni dei suoi cittadini e forma una corte in cui alcuni operano da segretari che si occupano di tutto ciò che è nel regno, altri sono maestri e giudici di curia operando affari ed esprimendo giudizi che riguardano tutto il regno; altri invece sono dei balivi e proposti sparsi in diverse parti del regno. I segretari sono nelle anticamere e nelle camere del re, conoscono i suoi segreti e il modo in cui intende governare il suo regno: costoro costituiscono la prima gerarchia³⁰.

La prima gerarchia comprende così gli ordini angelici preposti all'annuncio del segreto di Dio, dei quali sono gli unici custodi. La seconda gerarchia, invece, contiene le dominazioni che si occupano direttamente del governo dell'uomo e per cui gli angeli che vi risiedono sono detti architetti (*architectores*), mentre la terza gerarchia raccoglie le schiere deputate al controllo (*custodia*) delle varie parti del mondo, la cui opera è paragonata a quella degli operai. Il governo del mondo diviene qui uno strumento per mezzo del quale i materiali più pregiati (gli uomini buoni) vengono lavorati mentre quelli peggiori (i malvagi) scartati:

diremo infatti che il dominio è una specie di fornace di fuoco, e come una specie di torchio, quasi come una sferza o una trebbia: sotto lo stesso fuoco l'oro splende e la paglia fuma; sotto il medesimo peso del torchio l'olio luccica e la morchia puzza; sotto la stessa sferza o sotto la stessa trebbia le stoppie sono triturate e il frumento è mondato. Allo stesso modo sotto le stesse sferze, sotto gli stessi principi, i buoni sono purificati e i malvagi si dannano, come suggerisce Agostino nel primo libro del *De civitate dei*³¹.

Ora, la breve e arbitraria rassegna della letteratura angelologica fin qui proposta ci consegna una figura segnata interamente dall'esperienza della "separazione". Vediamo come l'angelo sia, in primo luogo, quell'essere in cui il dovere (la prassi) coincide con l'essere (l'ontologia), in virtù di una frattura iniziale, ovvero la separazione in Dio, attraverso l'articolazione della trinità *oikonomica*, di regno e governo al fine di salvaguardarne l'unità e la potenza.

³⁰ Egidio Romano, *Tractatus contra extemptos antistibus et religionis omnibus maxime necessariis*, tr. it. di E. Coccia, in ivi, p. 1344.

³¹ Idem, *De ecclesiastica potestate*, tr. it. di E. Coccia, in ivi, p. 1351.

3. Il tiranno e il custode

L'affresco più lucido dello scenario teologico-politico dell'età moderna europea è rappresentato, curiosamente, da un'opera divenuta celebre per la sua difficoltà di comprensione, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ovvero lo studio sull'origine del *dramma barocco tedesco* con il quale Walter Benjamin tentò intorno al 1925, e senza alcun successo, di conseguire l'abilitazione per la docenza in letteratura tedesca presso l'Università di Francoforte. Il *dramma*, come giustamente ricorda Cesare Cases nella breve postfazione alla traduzione italiana, è qui "la 'rappresentazione luttuosa' (come suona letteralmente il termine tedesco) che a differenza della tragedia ha per oggetto la storia e non il mito, anche se la storia è per essa, data la vanità barocca di ogni essere temporale, piuttosto 'storia naturale' o 'destino', allegoria della precarietà di ogni sforzo mondano"³². Va ricordato, del resto, che il Barocco fu un'epoca segnata da crisi economiche, culturali e sociali – oltre alle guerre civili confessionali che dilaniavano metà dell'Europa, lo storico Maravall³³ indica, tra le cause di tale crisi di valori, la riarticolazione nella società spagnola del XVII secolo del prelievo fiscale a carico non più solo dei plebei ma anche della nobiltà, con la conseguente vendita dei titoli nobiliari a favore del capitale economico. Ecco che allora i *topoi* che caratterizzano il gusto barocco restituiscono il senso di un ordine stravolto, improvvisamente invertito: la *pazzia*, il *mondo alla rovescia*, il *mondo come labirinto*, il *mondo come palcoscenico* e, ovviamente, la massima plautina, *homo homini lupus*. È lo stesso Thomas Hobbes a ricordare la follia degli anni della guerra civile inglese:

se per il tempo come per lo spazio si potesse parlare di alto e basso, credo davvero che la parte più alta del tempo sarebbe quella compresa tra il 1640 ed il 1660. Chi, infatti, da quegli anni, come dalla montagna del diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama d'ogni specie d'ingiustizia e d'ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire, e constatare com'esse erano prodotte dalle loro madri, ipocrisia e presunzione, delle quali l'una è doppia iniquità, l'altra doppia follia³⁴.

La concezione pessimista dell'uomo moderno rende necessario l'affinamento di un insieme di tecnologie e di saperi che ne consentano il governo: lo studio dell'uomo – si pensi per esempio allo studio della conoscenza umana tratteggiato negli *Elements of Law Natural and Politic*³⁵ o nella prima parte del *Leviathan*, entrambe opere di carattere eminentemente politico – è la condizione per poterlo dominare. L'Europa del XVII secolo è, dunque, attraversata da due tensioni contrarie: da un lato la ridistribu-

³² C. Cases, postfazione a W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), tr. it. di C. Cases, Torino, Einaudi, 1971.

³³ J. A. Maravall, *La cultura del barocco. Analisi di una struttura storica* (1975), tr. it. di C. Paez, Bologna, il Mulino, 1985.

³⁴ T. Hobbes, *Behemoth* (1679), a cura di O. Nicastro, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 5.

³⁵ Idem, *Elementi di legge naturale e politica* (1650), a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968.

zione dei diritti prevista dall'assetto sociale del nuovo Stato moderno, dall'altro l'autorità e la repressione sovrana che deve garantire la stabilità di tale ordine. È a cavallo di queste due forze opposte che l'uomo barocco si forma l'immagine "cinetica"³⁶ del mondo, un universo attraversato dall'inquietudine del divenire, costantemente in movimento e che giustifica la crescente preoccupazione per il problema della sicurezza:

la fisica di Galileo, l'economia dei mercantili, la morale combattiva o conciliante, il regime di permanente conflitto bellico, la politica manipolatrice dei governanti (la cui azione di intervento si manifesta in tutti i campi, dalla demografia alla religione), le opere di architetti e pittori, si presentano come progettazioni dinamiche in cui l'equilibrio è un risultato sempre in bilico e spesso minacciato³⁷.

A mutare incessantemente, tuttavia, è soprattutto il *tempo*, la vera ossessione dell'epoca barocca che la nuova arte dell'orologeria tenta invano di imprigionare. Di qui segue il grande fascino per le *rovine*, testimonianza del tempo passato; per la *fortuna*, "immagine retorica dell'idea di mutabilità del mondo"³⁸; per il *gioco*, lo stratagemma e la macchinazione con cui si tenta di fare breccia nello scorrere incessante del tempo. La scena teatrale del dramma barocco tedesco, allora, si adegua alla forma di un accadere storico svuotato di qualunque prospettiva escatologica: la storia costituisce il vero oggetto della rappresentazione. Protagonista è il sovrano, il quale "tiene in mano l'accadere storico come uno scettro"³⁹ e ai cui piedi – in esplicita consonanza con la tesi schmittiana del 1922 – si spalanca il baratro dello stato di eccezione.

Se il moderno concetto di sovranità porta al supremo potere esecutivo da parte del principe, quello barocco si sviluppa sullo sfondo di una discussione sullo stato di eccezione e implica che una delle principali funzioni del principe sia quella di evitarlo. Chi esercita il dominio e governa è già preliminarmente destinato ad essere il detentore di un potere dittatoriale nello stato di eccezione, ove questo sia determinato dalla guerra, dalla rivolta e da altre catastrofi. Questa concezione è controriformistica. [...] Nel modo di pensiero teologico-giuridico che è così caratteristico del secolo, si esprime quella dilazionante dilatazione della trascendenza che sta alla base di tutti i provocatori accenti mondani che sono propri del barocco. Poiché esso ha di fronte, antitetica all'ideale storico della restaurazione, l'idea della catastrofe⁴⁰.

36 J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 295.

37 Ivi, p. 294.

38 Ivi, p. 312.

39 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 51.

40 Ivi, pp. 52-53. Si è soliti ricondurre il dibattito Schmitt-Benjamin intorno allo stato di eccezione ai testi sopracitati (ovvero *Teologia politica* e *Il dramma barocco tedesco*) e all'ottava tesi *Sul concetto di storia*. Uno studio di Agamben ha evidenziato, tuttavia, la possibilità di includere nelle ragioni dell'elaborazione della teoria schmittiana della sovranità la lettura del saggio giovanile di Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), pubblicato all'interno dello "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", rivista di cui lo stesso Schmitt era regolare lettore. Si veda pertanto G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. Il saggio del 1921 è invece pubblicato in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1995.

Il dramma barocco tedesco (e lo studio benjaminiano sulle sue origini), dunque, costituisce un documento di teologia politica poiché mostra la figura di un potere politico a cui la trascendenza del divino si è negata, consegnandolo come un martire all'immanenza della storia:

l'uomo religioso del barocco si aggrappa tanto al mondo perché si sente trascinato insieme con esso verso una cataratta. Non esiste un'escatologia barocca; e proprio per questo c'è un meccanismo che raccoglie ed esalta tutto ciò che è nato sulla terra, prima di consegnarlo alla morte. L'aldilà è svuotato di tutto ciò in cui spira il benché minimo alito di mondo, e ad esso il barocco attinge una serie di cose che prima usavano sottrarsi a qualsiasi intervento formante e, al suo culmine, le espone alla luce del mondo in forma drastica, per sbarazzare un ultimo cielo e per porlo, quale un vuoto, nello stato di poter un giorno annientare dentro di sé, con catastrofica violenza, la terra⁴¹.

Ora, se per Schmitt l'unica azione politica possibile di fronte all'assenza di ordine (lo *sfondamento* dello stato di eccezione) era la *decisione*, il tiranno di Benjamin si dimostra, al contrario, costitutivamente incapace di tale gesto sovrano. La negazione della trascendenza rivela al principe barocco la sua miseria creaturale, di cui *La strage degli innocenti*, raffigurante Erode in preda alla pazzia e in procinto di dilaniare due neonati, costituisce l'icona emblematica. Il sovrano, cui è demandato il compito di evitare lo stato di eccezione, "mostra alla prima occasione che gli è quasi impossibile prendere una decisione"⁴². Egli si rivela per quello che è, un individuo abietto, miserabile, vittima dei suoi stessi eccessi, ebbro del proprio potere. Di fronte al tedio di un mondo svuotato di ogni convinzione escatologica, il tiranno è la personificazione della *melancolia*, "l'accidia saturnina"⁴³ che investe l'intera corte regale: "non ci si può immaginare nulla di più oscillante della mente dell'uomo di corte quale è dipinto dai drammi barocchi: il suo elemento è il tradimento"⁴⁴. La slealtà del cortigiano nei confronti del suo signore rappresenta invero un atto di fedeltà assoluta alla condizione fallibile e creaturale dell'uomo, "infatti, tutte le decisioni essenziali nei confronti degli uomini possono offendere la fedeltà; in esse governano leggi superiori"⁴⁵.

Tuttavia, una tendenza del tutto opposta investe le figure della corte divina. Le schiere angeliche, infatti, dismettono le armature celesti che ne caratterizzavano la figura nella tradizione precedente e si fanno umili impiegati al servizio fedele dell'uomo. Due sono le date che sanciscono l'inizio e il termine di tale processo di umanizzazione: nel 1566 il Catechismo di Pio V promulga il culto dell'Angelo Custode e, dopo un secolo che lo vede lentamente adattarsi alla figura umana, Clemente X, nel 1670, ne solennizza la Festa (il cui ufficio cadeva il 2 ottobre) per tutta la Chiesa latina. È dunque il 1659 quando Jacques-Bénigne Bossuet predica

41 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 53.

42 Ivi, p. 59.

43 Ivi, p. 162.

44 *Ibidem*.

45 Ivi, p. 163.

dal pulpito della chiesa dei Foglianti, a Parigi, il *Sermon pour la Fête des saints Anges Gardiens*, in cui esorta i confedeli a dimostrare gratitudine per l'esercizio di doppia assistenza che gli angeli custodi svolgono:

sono dunque angeli di Dio perché Egli ce li manda per assisterci, e sono angeli degli uomini perché noi li rimandiamo a lui per placarlo. Vengono a noi per portarci i suoi doni; a Lui ritornano per portargli le nostre preghiere; discendono per guidarci, risalgono per portare a Dio i nostri desideri e le nostre opere buone. È questo il compito e il servizio di quei felici custodi, è questo che li fa ascendere e discendere: *Ascendentes et descendentes*⁴⁶.

Ciò che è interessante notare di tali figure è il rapporto fra un regime di invisibilità totale (“disingannatevi, o cristiani: c'è un popolo invisibile che è unito a voi mediante la carità”⁴⁷) e l'esercizio di un servizio di custodia assiduo e pervasivo: “si interessano a tutti i nostri bisogni, sono sensibili a tutte le nostre necessità, sono pronti ad assisterci ognora e in ogni momento; custodi sempre attenti e instancabili, sentinelle sempre all'erta, sempre in guardia attorno a noi, giorno e notte, senza che smettano neanche per un attimo di preoccuparsi per la nostra salvezza”⁴⁸. Così dunque a ogni uomo è affidato un angelo particolare, dal quale deve costantemente temere di esser punito per difetto di gratitudine.

Il sermone di Bossuet non rappresenta un *unicum* ma fa parte, piuttosto, di un genere letterario in voga nell'Europa latina del Seicento, ovvero il trattato barocco sulla figura dell'Angelo Custode, composto ancora a inizio secolo sul calco dei testi angelologici di dionisiana memoria. Nel *Trattato della custodia che hanno i beati angeli degli uomini*, pubblicato nel 1610 a Venezia per mano di Andrea Vittorelli, si legge, per esempio, che le schiere angeliche, ripartite secondo lo schema triadico dello Pseudo-Dionigi, sono disposte alla cura degli uomini, un servizio tanto particolare da poter essere svolto da un solo angelo per volta, infatti “ha Dio deputato gl'angeli agl'uomini per custodi anco nelle cose occulte ed invisibili, alla salute di ciascuno appartenenti: perciò fu convenevole che un angelo di un uomo solo avesse la cura”⁴⁹, poiché – considerata la natura limitata del potere angelico – se dovesse soddisfare nel medesimo istante tutti i bisogni di molti uomini insieme, la sua efficacia verrebbe meno. Segue inoltre, nel medesimo trattato, una singolare precisazione sulla differenza che intercorre fra gli angeli predisposti alla custodia degli uomini cosiddetti “privati” e quelli “di pubblico maneggio”, in questo senso,

convengono tra sé i dottori che agli uomini a reggere altri ed a sostenere il peso di qualche università di uomini, o picciola o mediocre o grande che ella sia, concede la bontà celeste angeli particolari, da primi ordinarii custodi [i custodi degli uomini

46 J. B. Bossuet, *Discorso sugli angeli custodi* (1659), tr. it. di N. Muschitiello, Bologna, Pendragon, 2008, p. 76.

47 Ivi, p. 95.

48 Ivi, p. 87.

49 A. Vittorelli, *Trattato della custodia che hanno i beati angeli degli uomini* (1610), in *Gli angeli custodi. Storia e figure dell'“amico vero”*, a cura di C. Ossola, Torino, Einaudi, 2004, p. 7.

privati, NdA] distinti: acciò nei pubblici ufficii, e nelle cose ad essi appartenenti, a pubblico beneficio gli indirizzino e soccorrino perché, quando pigliano un carico pubblico, hanno bisogno di particolare aiuto per bene amministrarlo e la divina misericordia è liberissima dispensatrice delle sue grazie⁵⁰.

Vi sono poi angeli specifici posti alla tutela di ogni singolo impero, nazione, regno, provincia, diocesi, città, villa, fortezza, parrocchia, monastero; ve ne sono altresì disposti alla salvezza degli eserciti, delle navi e delle galee, essendo queste ultime in particolar modo esposte all'elemento incostante e imprevedibile del mare. Ciò che caratterizza la figura angelica in maniera radicalmente nuova rispetto alla precedente tradizione angelologica, tuttavia, è l'assunzione su di sé di un'inaudita funzione di sorveglianza e controllo delle vite; gli angeli, infatti,

ci guardano di giorno, di notte, in casa, fuori, mentre veghiamo, dormiamo, mangiamo, parliamo, pecchiamo, non pecchiamo, in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, in tutte le azioni interne ed esterne illuminano i nostri intelletti, infiammano le nostre volontà, ci spingono al bene, ci ritirano dal male e si oppongono, con meraviglioso desiderio della nostra salute, alle machinazioni, a gl'inganni, agli assalti de' nostri infernali nemici⁵¹.

L'angelo rappresenta così una fenomenale tecnologia di controllo capillare – a ogni uomo è assegnato un singolo sorvegliante con cui intrattiene un rapporto di visibilità asimmetrico – e pervasiva – l'angelo ha accesso a tutti i movimenti del nostro corpo e del nostro animo. Ogni minima percezione, ogni debole sentimento e ogni oscura sensazione sono l'effetto dell'esercizio governamentale del proprio custode:

quando nel tuo interno senti un efficace rimordimento che non si deve usare maniere ingrate verso Dio; che fuge e ch'è misera la vita mortale, che sono orpelati gli assinzii degli umani contenti, che l'estremità delle allegrezze viene occupata dal pianto, che la morte è vicina, che il divino giudizio è santamente severo, che i tormenti eterni puniranno un fugace e momentaneo piacere, non pensi che sono pietosi uffici del maestro e custode tuo? Certi baticuori e passaviscere, certe interne inquietezze nella via del senso irremediabili, certi spaventi e timori che ti affliggono quando sei per volerti cavare qualche capriccio o te l'hai cavato con ingiuria del tuo Creatore, penserai che siano cose casuali? Sono giovevoli dimostrazioni dell'amore che ti porta e della cura ch'ha della salute tua quell'angelo al quale la celeste misericordia ti diede in tutela⁵².

In questo modo il governo angelico viene, da un lato, incorporato nella stessa vita corporale e psicologica dell'uomo e, dall'altro, affidato all'esercizio di un agente esterno. Tuttavia, la conoscenza angelica nei riguardi dell'uomo non costituisce una trasgressione dell'onnipotenza di Dio, bensì una sua frammentazione in funzione di una gestione più efficace delle creature. Per Francesco Albertini, per esempio, se è pur vero che gli angeli “tutto vedono minutissimamente e perfettis-

50 Ivi, p. 15.

51 Ivi, p. 25.

52 Ivi, p. 38.

simamente l'intendono in un istante"⁵³, essi conoscono l'animo degli uomini solo attraverso la mente di Dio. Sovranità divina e amministrazione angelica rimangono così distinti nella propria natura: se la prima cagiona nell'uomo "servitù e soggezione", alla seconda competono piuttosto "governo e presidenza"⁵⁴.

Nella seconda metà del secolo appare a Bologna, per opera del gesuita Paolo Segneri, *L'amico vero. Panegirico in onor del santo Angelo Custode*, nel quale, oltre a far coincidere il compito di custodia dell'angelo con il suo sentimento di amicizia e fedeltà nei confronti dell'uomo, l'autore ammonisce coloro che non dimostrino sufficiente gratitudine verso l'operato angelico adducendo la mancanza di segni tangibili a propria giustificazione:

veggo io bensì quale scusa mi può da voi prontamente venir addotta: ed è che generalmente i benefici ricevuti dall'angelo non si sanno; rimangono segreti, restano occulti; e che però voi non sapete esser grati di que' favori de' quali non siete certi. Ma non v'accorgete che questa ragione anzi milita contra voi? E che? Prezzerete voi dunque più quei benefattori il qual vi conti fastosamente ogni grazia ch'egli a voi fa, e ne meni romore e ne spieghi pompa, di uno il quale ve le fa chetamente, senza che neppure voi stessi ve ne avvediate?⁵⁵

In questo modo, il potere angelico non solo assume i tratti di una custodia amovibile, ma coincide altresì con un dispositivo di sorveglianza totale e incessante della vita umana. In esso sembrano allora convergere quelle linee di cura, informazione e visibilità che caratterizzano in Michel Foucault, da un lato, il potere pastorale e il dispositivo della confessione e, dall'altro, la tecnologia panoptica. Il dispositivo angelico, in questo modo, cattura l'individuo all'interno di un regime di *dicibilità* – il peccato viene costretto a un'esistenza discorsiva⁵⁶ – e di *visibilità* costante. Esso estorce informazioni, penetra nei meccanismi corporali e psicologici, financo involontari; premia e punisce in funzione dell'economia della salvezza. Se la tecnologia panoptica agisce collocando l'individuo all'interno di uno spazio chiuso costantemente offerto allo sguardo analitico di un dispositivo centrale⁵⁷,

53 F. Albertini, *Trattato dell'angelo custode* (1612), in *ivi*, p. 198.

54 *Ivi*, p. 202.

55 P. Segneri, *Panegirici sacri* (1684), in *ivi*, p. 236. Ancora in Pasquale De Mattei si legge: "non vi è dunque giorno della mia vita, non vi è ora, non momento che segnato non sia da un'assistenza amorosa e benefica del mio angelo. [...] È vero che tale moltitudine e continuazione di grazie poco è, di presente, per la mia cecità da me conosciuta, ma verrà pure una volta un dì chiaro e sereno in cui sotto a' miei occhi la metterà il mio angelo distintamente e mi farà veder gli anni tutti della mia vita come una serie non interrotta di beneficenze venutami dalle sue mani" (P. De Mattei, *La divozione ai santi Angeli Custodi* (1783), in *ivi*, p. 501).

56 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978.

57 "Il *Panopticon* di Bentham è la figura architettonica di questa composizione. Il principio è noto: alla periferia una costruzione ad anello; al centro una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spesso della costruzione; esse hanno due finestre, una verso l'interno, corrispondente alla finestra della torre; l'altra, verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, ed in ogni cella

il governo angelico rappresenta piuttosto una proliferazione delle tecnologie di sorveglianza la cui efficacia risiede nella consapevolezza della possibilità della propria visibilizzazione, ovvero nell'esposizione permanente a un potere invisibile. Il funzionamento del dispositivo è così garantito dal fattore della *esemplarità*, l'esortazione a comportarsi come se si fosse costantemente sottoposti allo sguardo angelico, un potere che in ultima istanza è caratterizzato come premuroso, *amico*, custode⁵⁸. La società angelica è, in questo modo, una società del controllo: i suoi funzionari amministrano le informazioni acquisite attraverso una sorveglianza costante, e tali informazioni risultano efficaci ai fini governamentali non solo per la determinazione della pena prevista per il peccato effettivo, bensì perché costituiscono la minaccia costante di una punizione possibile. È a questo punto che il modello angelologico assume le tinte più fosche del moderno universo burocratico:

allorché la burocratizzazione dell'amministrazione sia realizzata completamente, si è così creata una forma pratica, e parimenti infrangibile, delle relazioni di potere. Il singolo funzionario non è in grado di sottrarsi all'apparato nel quale è inserito. Il funzionario di professione [...] è incatenato alla sua attività dalla sua intera esistenza materiale e spirituale⁵⁹.

In questo modo, il dispositivo burocratico opera un duplice disciplinamento: da un lato, ordina entro una rigida gerarchia l'operato dei propri funzionari e, dall'altro, sottopone l'agire sociale a pervasive strategie di regolamentazione. Governare significa, ora, disporre di specifiche tecnologie di controllo il cui funzionamento è garantito da un regime asimmetrico di visibilità.

rinchiudere un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del contro luce, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole silhouettes prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie in cui ogni attore è solo, perfettamente individualizzato e costantemente visibile" (M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976, p. 218).

58 Ovviamente la relazione con l'angelo custode non è un'esperienza esclusiva della tradizione cristiana: si pensi, per esempio, alla funzione inibitoria esercitata dal *daimon* nei confronti di Socrate. Tuttavia, quest'ultimo, al contrario dell'Angelo, è segnato dalla legge di *Ananke*, l'imperio della necessità. Il demone custodisce infatti la scelta della forma di vita che ogni uomo, secondo il mito platonico di *Er* (*Repubblica*, X, 617 e), ha compiuto prima della rinascita. Come osserva Massimo Cacciari, "legando indissolubilmente l'anima al demone, le Moire non affermano che l'irrevocabilità della scelta da essa compiuta: 'adempiono' il destino da lei scelto, la fissano ad esso attraverso un custode inesorabile. In interiore homine il daimon continuerà a rivelarsi all'anima, nel corso della sua nuova esistenza (e gli uomini demoniaci, come Socrate, sapranno percepirne la voce con imperiosa nettezza), ma proprio al fine di confermarla nei limiti, nel solco che essa ha voluto liberamente per sé, prima di ricadere nel corpo, prima di rinascere a nuova morte – proprio perché essa non *de-liri* dal cammino inalterabile (per questo giro della ruota della Necessità), a cui Atropo l'ha intessuta" (M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Milano, Adelphi, 1986, p. 60). La tecnologia di controllo angelica, così come si è qui definita, esige invece – come la confessione – la *libertà* dell'uomo, la possibilità del peccato come mezzo della sua soggettivazione.

59 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1925. L'edizione originale, curata da Marianne Weber, è qui riportata nella traduzione italiana a cura di Bruno Spirito, *Sociologia del potere. Il potere e la burocrazia*, Roma, Del Bosco edizioni, 1973, p. 104.

In virtù delle brevi riflessioni sin qui condotte, possiamo ritenere ancora valido il paradigma del governo angelico e l'azione che esso ha, nel suo volto secolarizzato, sulle nostre vite. Ciò ci conduce a due riflessioni conclusive: in primo luogo, la figura moderna del burocrate mostra l'effettivo funzionamento del paradigma teologico-politico, il quale continua a innervare le tecnologie di governo delle moderne società occidentali. Infine, il regime di visibilità, a cui sono sottoposti i nostri corpi, ci costringe a interrogare con più decisione il rapporto fra i dispositivi di amministrazione e le tecnologie di sorveglianza, così spesso evocate in relazione ai problemi della 'sicurezza' e della 'emergenza'.