

Ernesto C. Sferrazza Papa

A distanza d'offesa.

Note su democrazia immunitaria e distanziamento sociale

ABSTRACT: *This essay explores the potentiality of the immunization paradigm in order to evaluate current political strategies in pandemic times. This brief investigation will be carried out through the analysis of Roberto Esposito's bio-political theory and the analysis of a Reflexion on the morality of the inoculation (or variolation) written by Immanuel Kant in 1800.*

KEYWORDS: *distance, immunization, protection, Esposito, Kant.*

1. Lassù

L'incipit di *Masse und Macht* tuona come un verdetto: “nulla l'uomo teme di più che essere toccato dall'ignoto”¹. Un'intera antropologia politica promana da questa sentenza, di cui Canetti mostrerà, lungo il suo capolavoro, la fenomenologia dei tentativi di aggiramento. L'esistenza politica degli esseri umani è uno sforzo senza posa che lavora a partire da questa afefobia: il risultato più ricco di questa attività, denso di contraddizioni, è una gamma di masse, unità collettive nelle quali gli esseri umani, addossandosi corpo contro corpo, sono in grado di disattivare il loro ancestrale terrore per il contatto.

Abbandoniamo immediatamente l'analisi delle possibili forme di massa², e raccogliamo una prima rigogliosa messe di conseguenze che la sentenza di Canetti lascia fiorire. C'è innanzitutto una curvatura politica che è opportuno mettere in evidenza, perché ci rimanda al nucleo del discorso canettiano e ci offre una serie di suggestioni per interrogare criticamente il nostro tempo. Se la paura primaria degli esseri umani è il contatto³, e se la politica è l'arte della vita consociata, allora la politica sarà l'arte di impedire o di organizzare i contatti. Questa tesi, certo discutibile, è immediatamente avanzata da Canetti: “tutte le distanze che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati”⁴.

1 Canetti 1981, 17.

2 Vedi Mazzone 2017.

3 Si noti che Canetti, pur avendo eletto Hobbes a bersaglio polemico, ne gonfia a dismisura la dimensione fobica, anticipandola dalla morte al contatto.

4 Canetti 1981, 17.

Il centro d'interesse di Canetti è qui la distanza prodotta, la distanza creata ad arte dagli esseri umani per sopravvivere alla paura del contatto – ma, proprio per questo, distanza che non fa altro che ratificare una volta per tutte quella stessa paura, circolo vizioso che solo la massa potrà rompere. Ora, che la questione della distanza sia in Canetti primariamente una questione di sopravvivenza, e cioè che la posta in gioco di una teoria politica della distanza sia la vita – e ciò implica che la distanza sia *ipso facto* questione biopolitica –, riemerge in una serie di appunti compilati da Canetti, ma solo recentemente raccolti e pubblicati. Come disattivare una volta per tutte il contatto, e così garantire la salvezza? La risposta avanzata qui da Canetti è lirica e sorprendente: il paradiso, luogo della frattura totale, dello scollamento tra il cielo e la terra, orizzonte di redenzione solo nella misura in cui risulta inarrivabile. Se sulla terra l'uomo è costantemente esposto ai pericoli, se quaggiù in ogni momento la morte può coglierlo alla sprovvista, nel cielo questa ininterrotta esposizione al rischio mortale verrà disattivata, e l'uomo sarà finalmente al sicuro. Ma se il cielo è quell'altrove privo di ogni rischio, lo è solo perché *lontano*, irraggiungibile, altrove: “il cielo, dove andremo dopo la morte, è il luogo in cui saremo affrancati da ogni tormento. Lassù più nessuno cercherà di agguantarci, lassù non si agguanta più nessuno”⁵. Se il tormento è la possibilità di essere toccati – e la vita terrena assomiglia così a un'anticipazione dell'inferno dantesco, dove i dannati non smettono mai di essere toccati, rintuzzati, punzecchiati –, il paradiso è il luogo dove nessuno tocca più nessuno.

Il grado più alto di felicità, il massimo della sicurezza, consisterebbe allora nell'assenza di prossimità, nell'interdizione del contatto, nel *noli me tangere*. Fino alla dislocazione in un altrove ultramondano di questo sogno di sicurezza. Una felicità paranoica, che si produce per divieti e assenze, che non fiorisce ma igienizza, fondata sull'espulsione radicale del negativo dalla vita, intesa così come un pieno positivo che resiste finché non è sfiorata. E dal momento che quaggiù la vita è continuamente messa alla prova, questa apparente felicità ha la forma di un movimento oscillatorio tra il soddisfacimento momentaneo di un bisogno di sicurezza e la paura di nuovi pericoli che in ogni momento incombono. Come si può immaginare Damocle felice? Potremmo dire con Adorno che “quel che si acquista – provvisoriamente – in sicurezza, si paga con l'ansia permanente”⁶.

2. Dialettica dell'immunizzazione

L'intuizione antropologico-politica di Canetti può essere ulteriormente misurata alla luce dello scenario che vede la popolazione globale alle prese con la pandemia di SARS-CoV-2. Dal momento che questo virus altamente contagioso, frutto di una zoonosi che lo ha trasmesso dai pipistrelli agli esseri umani, si propaga per via aerea, la protezione delle vite passa in primo luogo da forme di “distanziamento

⁵ Canetti 2017, 61.

⁶ Adorno 1979, 50.

sociale”⁷ che disattivano la carica potenzialmente letale del respiro. Quel soffio che testimonia la vita è oggi strumento di morte; non potendo vietare i respiri, se ne previene la mescolanza.

“A meno di un metro ne va della nostra vita”, scrive Gianluca Cuozzo nell’introduzione a questo volume. Al disincanto dell’affermazione corrisponde la bontà descrittiva: qui si racchiude la posta in gioco di una necessaria politica protettiva che, non potendo che applicarsi sulle vite, avendo come punto di presa il corpo e l’atmosfera che lo circonda, è necessariamente una biopolitica e una atmosferopolitica. Assunta come occasione d’analisi filosofica, questa misura di contenimento può essere letta anche nella forma di una contingenza che va oltre la contingenza, e che permette una serie di riflessioni intorno a quel sistema politico-amministrativo che la letteratura è concorde nel definire “democrazia immunitaria”.

Preparata teoreticamente dai lavori di Roberto Esposito⁸ e inaugurata come nozione dal saggio ormai classico di Alain Brossat⁹, la teoria della democrazia immunitaria aiuta a comprendere meglio una serie di fenomeni che governano i nostri sistemi politici democratici. La democrazia immunitaria inquadra tutti quei sistemi di protezione che mirano a mettere sotto tutela i corpi. Il ventaglio è vasto, spazia da elementi materiali a elementi discorsivi, dalle diffusioni dei contraccezioni alla fortificazione dei confini¹⁰, dalle strategie di vaccinazione della popolazione alle metafore sociobiologiche che equiparano il corpo sociale a un organismo. È un’architettura politica che mira a prevenire l’ammalarsi del corpo sociale, dove il rimando alla dimensione fisica della corporeità è da assumere in senso letterale e non metaforico.

Da questa prospettiva, sembra più che ragionevole ritenere il distanziamento sociale “il sigillo della politica immunitaria”¹¹. Nulla più della distanza, come abbiamo visto con Canetti e come esperiamo quotidianamente, previene, tutela, salvaguarda. Ma le logiche della democrazia immunitaria sono maggiormente complesse, e non possono essere appiattite sulla dinamica dell’interdizione. In particolare, la tesi qui difesa è che la distanza appartiene sì al paradigma immunitario, ma se assunto in una delle sue possibili curvature tossiche. La democrazia immunitaria, infatti, non è solamente un baratto tra una dimensione universalmente parte-

7 Nonostante anche qui la si utilizzi, la stessa espressione “distanziamento sociale” sarebbe meritevole di analisi critica, perché presuppone l’appiattimento del “sociale” sul “fisico”, laddove si può fare esperienza di socialità e socievolezza anche in assenza di prossimità tra i corpi. Lo dimostra la proliferazione di atti sociali di qualsiasi genere (familiari, professionali, amorosi) perseguiti grazie alla mediazione tecnologica attualmente disponibile, e che solo una tecnofobia fuori tempo massimo potrebbe tacciare come forme di esperienza inautentica. Stante la tesi della performatività del linguaggio e il riconoscimento degli effetti di realtà prodotti dalle metafore, una critica serrata delle espressioni e del linguaggio utilizzati per narrare la pandemia di SARS-CoV-2 non sarebbe peregrina. Su questa linea vedi Alloa 2020.

8 Vedi Esposito 2002.

9 Vedi Brossat 2003.

10 Le attuali “sovrانيتà murate”, per usare un’espressione di Wendy Brown, sono forme di materializzazione dell’imperativo immunologico: la produzione di una “pelle” statale senza pori. Su questa linea interpretativa vedi Sferrazza Papa 2020.

11 Di Cesare 2020, 585.

cipativa e deliberativa, tipica della tradizione liberale, e una presa decisa sui corpi e gli ambienti dei soggetti. Non è un nero contrapposto a un bianco, un negativo escluso dal positivo, ma è la combinazione produttiva tra due dimensioni apparentemente separate e da separare. La democrazia immunitaria non è una forma di gnosticismo sociale che traccia un dentro e un fuori, ma è la circolazione controllata tra le due dimensioni: non è né la vita che si apre con impudenza alla morte, né quella vita che si richiude in sé stessa per scacciare a tutti i costi il pericolo. La democrazia immunitaria intesa come orizzonte normativo di una politica ragionevole rifiuta sia l'assenza di sistema immunitario del corpo sociale, sia il ritorcersi contro l'organismo delle forme autoimmuni di protezione. Per Esposito essa si configura, rispetto alla positività della vita opposta alla negatività della morte, come “una dialettica più complessa nella quale l'un termine non si limita a negare l'altro ma sotteraneamente lo implica come il proprio presupposto necessario”¹². E poco oltre, con ancora maggior sforzo teoretico:

attraverso la protezione immunitaria la vita combatte ciò che la nega, ma secondo una strategia che non è quella della contrapposizione frontale, bensì dell'aggiramento e della neutralizzazione. Il male va contrastato – ma non tenendolo lontano dai propri confini. Al contrario includendolo all'interno di essi. La figura dialettica che così si delinea è quella di un'inclusione escludente o di un'esclusione mediante inclusione¹³.

Il luogo dove la procedura immunitaria dispiega al meglio la sua funzione protettiva non è la camera sterilizzata, né tantomeno può essere la distanza salvifica, ma è il vaccino, miracolo medico-dialettico attraverso il quale la vita sconfigge ciò che la nega includendolo, assorbendolo, facendolo proprio.

3. Filosofia morale della vaiolizzazione

In una *Reflexion* del 1800 davvero sorprendente, Kant, ormai anziano, s'interroga sull'inoculazione del vaiolo e sulla sua moralità. Ecco la difficoltà incontrata da Kant nel discutere l'argomento: la pratica inoculatoria, che prevede la somministrazione al soggetto di agenti patogeni attivi al fine di produrre un'immunizzazione futura, sovverte il rapporto tra la moralità dei mezzi e quella dei fini. Si mette a rischio per poter salvare. Ma, questo il punto, la legge morale vieta, nel perseguimento del fine, di esporre attraverso i mezzi il soggetto a un pericolo; farlo implicherebbe agire immoralmente nei confronti del soggetto che volontariamente viene esposto al rischio. Certo, se incalzato dalla paura della morte, anche l'uomo più fedele alla legge morale sarà tentato dal contravvenirle. Sarà proprio la fedeltà al dovere a scacciare la tentazione: “[f]ra tutti i rischi vi è il pericolo di essere messi alle strette e risultare infedele alle leggi morali: però questo rischio può essere sem-

¹² Esposito 2002, 7.

¹³ Esposito 2002, 10.

pre superato, perché l'uomo è sempre nella condizione di potere ciò che vuole, se si rappresenta innanzi agli occhi il dovere assolutamente necessario”¹⁴.

È questa una fase cruciale dell'avventura della medicina e della legittimazione delle sue pratiche. È vietato agire immoralmente su un soggetto morale, ma su un soggetto immorale? La moralità dell'azione può dipendere dalla moralità dei soggetti che la subiscono? La storia, che è un'interminabile sequenza di contravvenzioni alla legge kantiana che impone di non trattare mai gli esseri umani solo come mezzi, risponderà affermativamente. Ponendo il fine nell'umanità, tratterà i singoli individui come mezzi. Quantomeno alcuni di essi. Secondo un movimento circolare di giustificazione, è possibile, una volta ottenuta una critica dell'azione immorale, aggirarla facendola retroagire sulla costituzione stessa del soggetto: se si può sperimentare solo e soltanto su soggetti immorali, bisognerà ritagliare un brano di popolazione e usarlo in tal senso. Sancirne l'immoralità a priori rispetto al potere medico, e fondare la legittimità del secondo sulla prima: la medicina procederà cuor contenta attraverso il ratto dei poco di buono, in un continuo incrocio tra sapere medico e pratiche d'esclusione dal consorzio dell'umanità degna, che la storiografia ha passato spesso sotto silenzio. In questo gioco circolare, i soggetti che vengono coscientemente esposti al pericolo sperimentale saranno allora da considerare corpi vili e di poco conto, e verranno cercati tra quelle sacche di popolazione che meglio si prestano a questo gioco di miserabilizzazione: prostitute e uomini di malaffare, condannati a morte e pezzenti. Soggettività marginali sulle quali una duratura tradizione medica ha fatto pesare il rischio della sperimentazione¹⁵. E Kant non era del tutto estraneo a una tale tradizione, tant'è che l'espressione *faciamus experimentum in corpore vili* è attestata non solo in questa *Reflexion*, ma anche nello *Streit der Fakultäten*, e soprattutto nella *Metafisica dei costumi*. In caso di pratica inoculatoria, la problematicità di questa logica risulta addirittura gonfiata, e gonfiata a dismisura, dal momento che ciascun suddito viene compreso tra i *vilia* esposti all'imperativo del *fiat experimentum in corpore vili!*

Al netto delle scivolose derive biopolitiche che l'argomento di Kant contiene, il problema di ordine morale rimane: lasciare incorrere gli altri in un pericolo di morte espone al giudizio colpevole dinnanzi al tribunale della ragione. Così come dal male non può in alcun caso scaturire il bene, dall'apertura alla morte non può promanare la vita. L'argomento di Kant, che tange curiosamente la galassia antiscientifica, può essere in parte legittimato se riconosciuto come parto del suo tempo. Il tasso di mortalità dell'inoculazione del vaiolo, soprattutto nelle fasi sperimentali che Kant poteva osservare, la rendeva una pratica immunitaria effettivamente temeraria¹⁶. E tuttavia Kant, nel formalizzare la sua critica, compie l'errore

14 Kant 2007a, 58. Vedi anche la *présentation* di stampo schiettamente foucaultiano di Grégoire Chamayou a un'analogia raccolta edita in lingua francese: Kant 2007b, 7-57.

15 Chamayou, in un lavoro pionieristico, ha ricostruito la genealogia di questa scissione tra l'umanità degna di gustare i frutti della sperimentazione medica e quella che si è fatta storicamente carico dei suoi rischi: vedi Chamayou 2008.

16 Il disagio di Kant per la vaiolizzazione potrebbe anche essere spiegato con il fatto ch'essa risultava estranea alla teoria medica dell'epoca. Come rileva Michel Foucault, “la pratica e il

di separare una volta per tutte la sfera del negativo da quella del positivo, di non vedere cioè che il secondo già circola e lavora nel primo, e che quindi la loro distinzione è in ultima istanza impossibile. La sua immunologia non è davvero tale, in quanto stabilisce l'immoralità *in quanto tale* del mezzo, e non la sua scarsa efficacia rispetto al fine. Secondo un ribaltamento che la tradizione biopolitica ha messo a tema, qualsiasi tentativo di immunizzare dall'immunizzazione corre il rischio di esporre le vite alla morte. Evitando a tutti i costi il pericolo, le consegna a un pericolo ancor più grande. È la dialettica della fortezza che, *lasciando fuori e chiudendo dentro*, diviene una trappola mortale: "un luogo che si definisce per esclusione dell'altro, che non vuole che l'altro lo *tocchi*, che pretende il suo confine *immune* dall'altro, si trasforma inevitabilmente in *prigione* per chi vi risiede"¹⁷.

La strategia immunitaria, per non rivolgersi contro il sistema che la organizza, deve porsi nella sottile linea che separa e mescola il negativo e il positivo, quel margine dove protezione e messa in pericolo della vita s'incrociano e si rendono indistinguibili, una incalzando l'altra, una nutrendo l'altra. L'immunologia non è la scienza che proibisce il negativo, ma è l'arte di somministrarlo centellinato.

4. La sfida della democrazia immunitaria

Se è vero che la vita si protegge immunizzandosi e non isolandosi dalla possibilità dell'immunizzazione, ossia "incorporando preventivamente e parzialmente qualcosa di ciò che la nega"¹⁸ (come nel vaccino, che inietta una dose contenuta e misurata di veleno per prevenirlo meglio), in questo complesso sistema di protezione e negazione della vita la distanza s'insinua come un meccanismo che rovescia su sé stessa la pratica immunologica. Essa è il negativo di una doppia negazione. Ricompare allora tutta la criticità dell'argomento kantiano, che ci pone a sua volta di fronte a una triplice negazione, una negazione cubica, in un gioco di specchi da capogiro. Se infatti abbiamo detto che le pratiche immunologiche sono ciò che nega la negazione della vita, allora il distanziamento è a sua volta ciò che nega tale negazione. La distanza è apparentemente il dispositivo per eccellenza della democrazia immunitaria, il suo "sigillo", ma a ben vedere la sua logica è la sospensione delle pratiche immunologiche. O, per dirla diversamente, il punto d'arrivo di una loro specifica curvatura. Se il vaccino, luogo per eccellenza del discorso e della pratica immunologica, insegue l'assenza di male attraverso un male minore, il distanziamento rifiuta questo gioco e procede a un rifiuto del male in quanto tale.

In questo modo però la vita viene mutilata di quel negativo che la costituisce, che costantemente presuppone, e che la democrazia immunitaria, allo stesso tempo orizzonte normativo e principio analitico, non esclude ma organizza. La demo-

successo dell'inoculazione e della vaccinazione erano impensabili nei termini della razionalità medica dell'epoca" (Foucault 2005, 51). Le vittorie sul campo degli inoculatori sarebbero guidate allora da una sorta di intuizione senza concetto, e quindi cieca.

¹⁷ Cacciari 2000, 76.

¹⁸ Esposito 2002, 67 (leggermente modificata).

crazia immunitaria, che è sempre a rischio di rovesciamento parrocchiale, ottusamente identitario, xenofobo, autoimmune, è un'arte politica della circolazione del male necessario, una teodicea leibniziana applicata al corpo sociale che non esclude il male ma lo proporziona al bene. Così interpretata, la democrazia immunitaria non ha necessariamente i tratti demoniaci che le vengono solitamente imputati, ma è un fragile equilibrio che, piuttosto che escludere recisamente l'esterno, lo fa risuonare nell'interno.

Lo stesso effetto nefasto, come abbiamo visto, lo comporta il rifiuto di qualsiasi strategia d'immunizzazione, rifiuto che coincide con una mortale esposizione all'esposizione. Criticare le procedure immunitarie dal lato del loro gonfiarsi non implica riconoscere la legittimità del loro sfiorire. La via maestra per evitare gli effetti collaterali dati dalla prevenzione del pericolo non è lo sfrontato abbandono a quello stesso pericolo che, parola del Nietzsche dei frammenti sulla *Volontà di potenza*, fa danzare magnificamente Damocle perché gli impone le spade¹⁹. Alla temerarietà si può opporre, certo in via provvisoria, il coraggio, inteso come “una disposizione che c'invita a entrare nel mondo nonostante i rischi che ciò implica”²⁰. Ma è un “entrare nel mondo”, e questo è un punto normativo davvero dirimente, non con la predisposizione alla “sfida”, come presi da una furia superomistica, signori del mondo al punto tale da metterne tra parentesi i solidi rischi, ma con la contezza che solo entrando nel mondo le sue logiche possono essere comprese, vissute, modificate, e nuove possibilità, habitus, disposizioni, forme di vita, dispiegarsi e fiorire.

Certo, la linea che demarca il coraggio dalla temerarietà, il rischio ragionevole e produttivo dalla sfrontatezza verso il pericolo, è sottilissima e impercettibile. La democrazia immunitaria, per non rovesciarsi contro il corpo sociale che non può non servirsene, deve lavorare su questo crinale, nonostante esso si affacci su uno strapiombo.

Quello tratteggiato in queste poche pagine è l'orizzonte normativo della democrazia immunitaria. È legittimo sostenere che i sistemi immunitari e protettivi che oggi sono dispiegati oscillino tra i due estremi nefasti: l'assenza d'immunizzazione e il ripiegamento tossico dell'immunizzazione su sé stessa. La democrazia immunitaria che abitiamo, “anziché adeguare la protezione all'effettivo livello del rischio, tende ad adeguare la percezione del rischio al crescente bisogno di protezione”²¹. In questo modo, la protezione diventa essa stessa un rischio, come tristemente insegnano le malattie autoimmuni. Alla legittima richiesta di protezione da parte della cittadinanza, richiesta che costringe in un nesso modernissimo gli obblighi dei sovrani e quelli di cittadini e cittadine e stringe in un unico nodo la giustificazione delle rispettive prerogative²², si è spesso risposto con strumenti tesi a riprodurre le stesse paure, ansie, problematiche dalle quali derivava la richiesta protettiva, in un circolo vizioso politicamente e

19 Vedi Nietzsche 1995, 414. Il frammento è il 770.

20 Foessel 2016, 150.

21 Esposito 2002, 9.

22 “Il *protego ergo oblige* è il *cogito ergo sum* dello Stato” (Schmitt 2013, 136).

psicologicamente irricevibile. Ciò ha dato luogo a una politica protettiva paranoica, xenofoba, pericolosamente identitaria, che si è costantemente nutrita di quelle stesse ansie che l'hanno evocata.

Forse è proprio a partire dalla contingenza nella quale è catturato il nostro mondo oggi, contingenza che sfuma il particolare nell'universale e fa di ogni lembo di strada un intero macrocosmo di significato, di ogni incontro la messa alla prova dei nostri sistemi immunitari, che è possibile ripensare produttivamente la biopolitica che ci abita e che abitiamo. Così come in medicina la *krisis* è al contempo l'acme della malattia e il momento in cui si decide della vita o della morte del paziente, allo stesso modo è quando le pratiche immunitarie dispiegano tutta la loro potenza che possiamo decidere se incanalarle verso il sentiero della protezione, della tutela, del rinforzo della vita, o verso quello della sua suicida distruzione.

Bibliografia

Adorno, Theodor Wiesengrund. 1979. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*. Tr. it. R. Solmi. Torino: Einaudi.

Alloa, Emmanuel. 2020. "Coronavirus: A Contingency that Eliminates Contingency" *Critical Inquiry*, April 20, 2020. <https://critinq.wordpress.com/2020/04/20/coronavirus-a-contingency-that-eliminates-contingency/>.

Brossat, Alain. 2003. *La démocratie immunitaire*. Paris: La Dispute.

Cacciari, Massimo. 2000. "Nomi di luogo: confine". *Aut-aut* 299-300: 73-79.

Canetti, Elias. 1981. *Massa e potere*. Tr. it. F. Jesi. Milano: Adelphi.
———. 2017. *Il libro contro la morte*. Tr. it. A. Vigliani. Milano: Adelphi.

Chamayou, Grégoire. 2008. *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humaines aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris: La Découverte.

Di Cesare, Donatella. 2020. *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*. Torino: Bollati Boringhieri. Kindle.

Esposito, Roberto. 2002. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.

Foessel, Michaël. 2016. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Paris: Éditions du Seuil.

Foucault, Michel. 2005. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Tr. it. P. Napoli. Milano: Feltrinelli.

- Kant, Immanuel. 2007a. *Riflessioni sull'inoculazione del vaiolo* in *De medicina corporis*. Tr. it. V. Bochicchio. Napoli: Guida.
- . 2007b. *Écrits sur le corps et l'esprit*. Tr. fr. G. Chamayou. Paris: Flammarion.
- Mazzone, Leonard. 2017. *Il principio possibilità: masse, potere e metamorfosi nell'opera di Elias Canetti*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*. Tr. it. M. Ferraris e P. Kobau. Milano: Bompiani.
- Schmitt, Carl. 2013. *Il concetto di 'politico' in Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*. Tr. it. G. Miglio e P. Schiera. Bologna: il Mulino.
- Sferrazza Papa, Ernesto Calogero. 2020. *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*. Milano-Udine: Mimesis.