

in *Natura ed Etica*, a cura di M. Signore, Pensa Multimedia, Lecce 2010, pp. 63-90.

III.

Francesco Viola

Natura umana e biopolitica

Uno sguardo d'insieme e un'analisi critica di una concezione particolare

Ogni forma di conoscenza pratica (la politica, il diritto, l'economia e la morale) non può fare a meno di presupporre una qualche idea relativa alla natura umana, poiché ha per oggetto azioni e comportamenti propri degli esseri umani. D'altra parte, è stato anche notato che «non esiste nessuna antropologia che non sia rilevante politicamente»¹. Dal modo in cui è organizzata la vita sociale e politica possiamo inferire le convinzioni antropologiche retrostanti, ma il loro continuo mutamento dimostra l'impossibilità di approdare ad una definizione conclusiva ed esaustiva della natura umana, che riserva ad ogni svolta della storia nuove sorprese e al contempo s'imbatte in nuove minacce. La politica, ben più delle altre discipline pratiche, è esposta a questa indeterminatezza e flessibilità della natura umana se è vero che il suo fine ultimo è quello di rendere possibile la realizzazione di una "vita buona" e non già la mera sopravvivenza di una specie. La biopolitica non solo non smentisce queste elementari considerazioni, ma ne è una significativa conferma.

1. Equivocità della biopolitica

Definire cosa debba intendersi per "biopolitica" è cosa veramente ardua. La vaghezza di questo termine è grande almeno quanto la sua fortuna attuale. Probabilmente la sua forza attrattiva ed evocativa dipende dal travolgente sviluppo delle

scienze biologiche e della bioetica, ma in realtà le vicende culturali della biopolitica hanno una storia a parte, se così si può chiamare, e forse più risalente. Infatti, questo termine è stato usato da concezioni ben diverse e non di rado fra loro incompatibili, tanto da potersi sollevare a buon diritto il sospetto di equivocità sia nei confronti del termine sia nei confronti del concetto. L'assonanza con la "bioetica" non deve ingannare, perché quest'ultima è un sapere interdisciplinare, mentre la biopolitica è una pratica sociale. S'è portati a credere che la biopolitica sia la proiezione nella sfera pubblica della bioetica, ma ciò è molto riduttivo e non pienamente corretto.

Non m'impegnerò in una rassegna delle varie concezioni della biopolitica². Ovviamente non si tratta banalmente di sottolineare che l'oggetto della politica è la vita umana, perché questo è evidente sin dall'origine del pensiero politico. Da Aristotele ad Hobbes non si dubita che per salvare la vita umana ci sia bisogno delle aggregazioni sociali e politiche. Se così fosse, dovremmo considerare politica e biopolitica come sinonimi, anche perché - com'è noto - *bíos* indica la vita come già formata e qualificata, mentre *zoé* è la vita puramente naturale e può estendersi alla vita nuda, alla pura e semplice vitalità. In questo senso per distinguerla dalla politica dovremmo semmai parlare di *zoopolitica*, e forse per alcune concezioni questo termine sarebbe più appropriato, ma si perderebbe tutta l'estensione e la ricchezza a cui il termine "biopolitica" intende alludere. In generale, si può dire che tutte le concezioni della biopolitica sono volte a sottolineare il nuovo modo in cui nella modernità, o a partire da essa, la politica si pone nei confronti della vita umana. Tuttavia esse poi differiscono nell'individuare l'aspetto centrale o caratterizzante questa novità di approccio.

Ora mi sforzerò di tracciare lo scenario generalissimo entro cui si muovono le differenti concezioni della biopolitica nella convinzione che solo così si possa individuare tra esse quella certa comunanza che diminuisce il più possibile l'impressione di equivocità a cui ho accennato.

La biopolitica comincia a farsi strada quando l'oggetto spe-

cifico della politica diventa sempre più chiaramente il governo del corpo, dei corpi umani e non più direttamente quello dell'anima. Per Aristotele l'obiettivo della politica è quello di suscitare le virtù dei cittadini, educandoli ad azioni nobili e belle. Per i medioevali il re si occupa anche della salvezza dell'anima dei suoi sudditi. Ma lo Stato moderno sin dai suoi primi passi guarda alla protezione della vita fisica, al miglioramento delle condizioni di vita, al suo potenziamento con l'acquisizione di beni terreni o di ricchezza, in una parola guarda al "benessere" dei sudditi nella convinzione che ciò coincida con il rafforzamento dello Stato stesso. Questo obiettivo - come tutti i fini della politica - ha anche un risvolto negativo: per proteggere bisogna individuare le minacce e i nemici, per migliorare e accrescere bisogna avere idee su ciò che è meglio o peggio, cioè sulla qualità della vita, ma ciò può implicare discriminazioni e l'imposizione di standard di vita a cui tutti devono conformarsi.

Siamo quindi ad un livello di stretta necessità biologica e al contempo in un ambito in cui sfera privata e pubblica s'intrecciano in modo inestricabile. Ciò non deve essere inteso come un arretramento della politica dai suoi obiettivi più elevati di civilizzazione, poiché la biopolitica presuppone che il dominio della corporeità attraverso il disciplinamento delle sue manifestazioni pubbliche permette il controllo della vita in tutta la sua estensione significativa. Chi ha il potere sul corpo dell'uomo ha potere sull'uomo, si potrebbe dire parafrasando (ma non troppo) Hobbes.

Il perseguimento e il raggiungimento di questi obiettivi sono resi possibile da due risorse congiunte, una di carattere epistemologico e una di tipo politico-istituzionale, in una parola dalla scienza moderna e dallo Stato moderno.

I metodi di studio scientifico del corpo umano sono gli stessi di quelli applicati allo studio della natura in generale, cioè quelli del meccanicismo. Il risultato culturale di queste conoscenze è quello di un progressivo avvicinamento tra la vita umana e quella animale non solo per quanto riguarda le forme dei viventi, ma soprattutto in relazione al meccanismo dell'autore-

golazione e dell'equilibrio omeostatico. Questa comunanza conferisce un nuovo senso al *bíos* per quanto riguarda la qualificazione della vita.

D'altro lato, l'opera dello Stato e il campo della sua azione si rivolgono solo ad una piccola porzione dell'umanità e non già all'uomo in quanto tale.

Il miglioramento delle condizioni di vita e il benessere di tale porzione entrano per definizione in competizione o in conflitto con gli obiettivi simili propri di altri Stati o di altri popoli. Il compito biologico dello Stato si congiunge, pertanto, con giustificazioni di tipo nazionalistico, etnico e razziale.

Quindi, abbiamo un progresso scientifico di orientamento universalistico, che tende ad assottigliare sempre più la differenza di specie fra l'uomo e l'animale nonumano, e un processo politico-istituzionale di orientamento particolaristico, che progressivamente introduce fattori di disuguaglianza all'interno della specie umana, sia di tipo biologico sia di tipo culturale.

Questo è lo scenario generale, anzi generalissimo, all'interno del quale si articola la biopolitica o, meglio, questo è senza dubbio il campo di riferimento di tutte le biopolitiche. Esse si differenziano fra loro a seconda della prevalenza data al *bíos* o alla politica.

Le prime proiettano i concetti della biologia e delle scienze naturali nelle istituzioni sociali e politiche, attivando un processo di naturalizzazione della politica. Ciò può avvenire a vari gradi: da una recezione del linguaggio biologico nelle scienze giuridiche e sociali³ e al parallelismo fra lo Stato e il corpo umano fino alle vere e proprie concezioni organicistiche della società e dello Stato.

A questa categoria appartengono anche quelle concezioni empiriche che, pur rifiutando l'organicismo sociale, analizzano il comportamento politico in chiave esclusivamente naturalistica. Si tratta di quelle concezioni che s'ispirano al darwinismo sociale e alla sociobiologia ed indagano sulla base biologica ed ecologica dei concetti politici.

Infine, si parla oggi di "biopolitica" in riferimento all'espansione

delle questioni bioetiche e delle biotecnologie, al loro ingresso nella sfera pubblica e nel dibattito politico e giuridico, con specifica attenzione al ruolo normativo di fatto svolto dalle scienze della vita⁴. Questo è il senso di "biopolitica" che è oggi più immediato e spontaneo. Ma in realtà è il più problematico, perché la tendenza ad andare oltre l'umano, oltre la specie umana e verso l'ibridazione a rigore porta fuori dai confini della biopolitica⁵. Credo che ci siano segni in questa direzione sia da parte della scienza sia da parte della politica. Il prevalere della dimensione scientifica conduce alla riduzione progressiva dell'aspetto educativo della vita politica e la politica si riduce alla logica dell'esclusione o dell'inclusione di coloro che rispondono a certe caratteristiche biologiche e culturali già date. Ma ciò sarebbe la fine della politica a vantaggio del governo dei tecnici e degli scienziati.

Il secondo orientamento, invece, è interessato a come la politica organizza e manipola il *bíos*. Ciò è indubbiamente possibile sempre utilizzando il progresso delle scienze e il sapere così prodotto, ma può avvenire in modi diversi che si sviluppano sul piano storico e che devono essere ricostruiti dalla riflessione sulla politica. Al naturalismo subentra una visione storicistica dei concetti politici. La stessa natura umana, se per essa s'intende il modo culturale in cui viene considerata la vita umana, è completamente storicizzata.

Questa seconda categoria di biopolitiche mantiene, dunque, la distinzione tra scienze naturali e scienze umane e ascrive decisamente la politica alle seconde, seppur influenzate dalle prime o capaci di approfittare della loro patente di scientificità. Poiché solo le biopolitiche di questa categoria mantengono un qualche senso al concetto di "politica" e consentono un confronto con il suo senso tradizionale, mi concentrerò su quest'ultima e trascurerò del tutto la prima categoria di biopolitiche, quella naturalistica.

Per dare al mio discorso una maggiore puntualità e concretezza mi limiterò ad alcune osservazioni riguardanti la natura umana nella biopolitica di Foucault, che è sicuramente da ascrivere in questa seconda categoria.

Le ragioni di questa scelta sono presto dette: non solo buona parte della fortuna della biopolitica nel nostro tempo si deve all'influenza del pensiero di Foucault, ma soprattutto la sua concezione ha una maggiore ampiezza, poiché lega il sorgere e lo sviluppo della biopolitica a tutta la razionalità scientifica moderna e non solo ad ambiti specifici di essa⁶. Ad esempio, Agamben si concentra prevalentemente sull'analisi di un ambito specifico della ragione moderna, quello politico-giuridico della sovranità e sui suoi esiti tanatologici; Negri e Hardt sono focalizzati sull'economia capitalistica e sulla sua evoluzione internazionalistica. Foucault più direttamente esamina le relazioni del sapere scientifico con l'ordine politico e sociale e colloca la nascita della biopolitica agli albori della modernità. Di conseguenza, la biopolitica viene presentata come una concezione generale della politica, quella che ancora governa le nostre vite.

Questa differenza di prospettive non è irrilevante e non deve essere intesa in senso meramente quantitativo o di ambito di estensione. Infatti, fare riferimento a determinate scienze o a specifici apparati concettuali entro cui la vita umana viene catturata lascia aperta la possibilità che essi possano essere sostituiti da altri più adeguati o più rispettosi della dignità umana. L'economia capitalistica può essere rovesciata, la logica della sovranità può esaurirsi con la crisi dello Stato moderno. Ma, se ci si riferisce alla razionalità scientifica moderna nel suo complesso, allora si vuole sottolineare non solo un assetto epistemologico unitario che assume la vita umana ad oggetto scientifico di osservazione⁷ e, quindi, poco sensibile a particolari varianti interne, ma anche un assetto culturale generale che modella a sua immagine anche l'ordine politico e sociale.

Com'è noto, questa è una linea di pensiero che è stata inaugurata da August Comte, che aveva già parlato non solo di "sociocrazia", ma anche specificatamente di "biocrazia" con riferimento al potere medicale.

Se l'unico orizzonte conoscitivo ammissibile è quello delle scienze positive, allora è lì che dobbiamo cercare cosa sia la natura umana per la biopolitica. Ma la scienza come tale non si oc-

cupa della "natura umana", ma solo di fenomeni che riguardano l'essere umano. I risultati della scienza sono per definizione settoriali e non riguardano l'intero dell'esperienza umana. Solo nelle pratiche sociali e politiche, dirette da esperti, si possono mettere a punto dispositivi generali di controllo della vita umana. Il primato della razionalità scientifica non implica necessariamente un'antropologia scienziata da applicare nella pratica politica, ma sicuramente permette l'accesso ad un insieme di conoscenze che si trasformano in sistemi di controllo dell'assetto di governo. Le scienze positive funzionano da criteri di legittimità politica o «sistemi di veridizione» (come li chiama Foucault) che giustificano le politiche di governo della vita umana. La problematica della legittimità politica viene trasformata e rafforzata dalla logica necessaria della verità scientifica.

Se le scienze sono settoriali, tuttavia la razionalità scientifica moderna nel suo complesso è un fatto culturale onnicomprensivo, che ha un carattere totalizzante da cui è ben difficile uscire. La razionalità scientifica moderna così intesa è una gabbia d'acciaio della significazione.

Noi sappiamo che ogni concezione della natura ha indubbiamente basi culturali per il solo fatto che è prodotta da un essere che è un animale culturale. Per avere un'idea di natura bisogna pensare la natura, ma così si fa cultura. Noi raggiungiamo la natura sempre attraverso la cultura. Ma ciò non vuol dire che la natura sia assorbita e dissolta nella cultura. Basti considerare che ogni crisi culturale è segnata in certo qual modo da un ritorno alla natura, al fondo non totalmente disponibile dalla cultura⁸. Affinché si conceda spazio ad una riflessione sulla natura, dobbiamo accettare una qualche "indisponibilità" o l'indisponibilità di qualcosa di significativo all'interno delle pratiche conoscitive culturali. Ciò vale sia per la natura in generale sia anche per la natura umana. Non tutto in essa è malleabile.

C'è un fondo resistente alla manipolazione che, se attaccato, mette in crisi la cultura. La confusione - denunciata da Habermas⁹ tra ciò che è tecnicamente prodotto e ciò che è natural-

mente divenuto interessa anche la natura umana. Quest'indistinzione fra spontaneo e prodotto implica una mutazione della modalità esistenziale in cui ciascuno si pone nei confronti di se stesso e della propria identità¹⁰. Ma nella cultura propria della razionalità scientifica moderna in linea di principio non v'è niente d'indisponibile o di resistente all'assimilazione se non la sfera buia dell'irrazionale, che però si prende le sue vendette.

2. La biopolitica di Michel Foucault

Se vogliamo ora citare una delle tante definizioni della biopolitica, possiamo rifarci a come Foucault sintetizza l'oggetto del suo corso al Collège de France del 1978-79: «Il tema in origine stabilito era dunque la "biopolitica", termine con il quale intendevo fare riferimento al modo con cui si è cercato, dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze. . . »¹¹.

Da ciò risulta che la biopolitica ha un carattere descrittivo e non già normativo¹². Non è una concezione normativa della vita politica, ma una descrizione del modo in cui la politica si è configurata nelle società occidentali a partire dalla nascita dello Stato moderno. Essa non dice come la politica deve essere, ma come è stata e come è tuttora. Questa descrizione è segnata in modo paradigmatico da Auschwitz e dal totalitarismo del Novecento, che però non ne sono l'esito conclusivo, perché queste dinamiche si mantengono intatte all'interno dello stesso liberalismo attuale, che genera libertà, le consuma e produce sempre nuovi dispositivi di sicurezza.

Resta inevasa - come ha notato Habermas - la domanda sul perché opporre resistenza al biopotere o, in generale, al dominio dell'uomo sull'uomo¹³.

È vero che alla storia della ragione governamentale si accompagna la storia delle controcondotte che le si sono opposte,

ma queste sono sempre interpretate come indissociabili da essa in quanto partecipano delle stesse condizioni di possibilità e, quindi, della stessa cultura. Infatti, si sostiene, per la verità con qualche sofisma, che la resistenza al potere appartiene al concetto stesso di potere che non è mai completo, irresistibile o esaustivo¹⁴. Le opposizioni polari si sostengono a vicenda. Ognuna di esse si nutre dell'esistenza del suo opposto.

Suscita perplessità - lo dico subito - questo modo di descrivere la razionalità politica della modernità, descrizione di fatto incurante delle profonde differenze interne presenti nella storia della politica occidentale, ridotte a semplici varianti di uno stesso modello di dominio sulla vita umana. Il passaggio dall'invasività del governo nell'assolutismo illuminato all'istanza liberale di una sempre maggiore limitazione dell'ingerenza del governo fino alla crisi attuale della sovranità statale ben difficilmente possono essere tenuti insieme all'interno del medesimo paradigma se non a condizione di un'ingiustificata identificazione fra biopolitica e biopotere.

La storia della biopolitica appare in realtà la storia del biopotere¹⁵. Ciò che è discutibile non è tanto il modo di descrivere l'oggetto della biopolitica, ma la definizione stessa di tale oggetto come "politica" vera e propria¹⁶ e la sua identificazione con il gioco fra le differenti arti di governo¹⁷. Se la politica è identificata con le relazioni di potere e la *coazione* interpretata sistematicamente come *coazione*, allora restano esclusi dal campo di osservazione quei fenomeni d'interazione pubblica discorsiva che sono propriamente il luogo della politica. La storia della politica non è soltanto la storia del potere, ma anche e soprattutto la storia dei tentativi di limitare il potere e di controllarlo. Questi tentativi possono essere più o meno riusciti, possono anche fallire, ma ciò dimostra solo che la politica vera e propria è sempre alla ricerca di se stessa.

I teorici della biopolitica non ci dicono come la politica dovrebbe essere, ma si limitano a descriverla come una storia infinita delle relazioni di potere dell'uomo sull'uomo e delle istituzioni impersonali su individui in cerca di soggettività, una

storia indelebilmente segnata da una deriva totalitaria. Essi vogliono capire «come ci siamo lasciati prendere nella trappola della nostra stessa storia»¹⁸. Questa trappola - Foucault lo dice espressamente - è quella della razionalità politica moderna. «La razionalità politica si è sviluppata ed imposta attraverso la storia delle società occidentali. Essa inizialmente s'è basata sull'idea di potere pastorale, poi su quella di ragion di Stato. I suoi inevitabili effetti sono l'individualizzazione e la totalizzazione. La liberazione può venire solo dall'attacco, non contro l'uno o l'altro di questi effetti, ma contro le vere radici della razionalità politica»¹⁹. Ma, da una parte, con questa espressione generica di «razionalità politica» si gettano alle ortiche anche le istituzioni della modernità che difendono la libertà umana o che almeno sono state concepite con quest'intento, dall'altra la convinzione che ogni interazione significativa si traduce in una relazione di potere mostra una dipendenza culturale da quella razionalità da cui pure ci si vuole liberare.

Cercheremo ora di esaminare in che modo la biopolitica, così intesa, si riferisce alla natura umana attraverso concetti scientifici (o pseudoscientifici) che ne sono un surrogato insoddisfacente. L'intento è quello di mostrare che, così facendo, la biopolitica tende ad eliminare dalla storia della politica moderna i segni di una presenza di ciò che è indisponibile, di ciò che è il criterio di misura della politica e la sua stessa ragion d'essere. La presenza di quest'istanza permette di spiegare la continua ridefinizione dei concetti politici fondamentali e la loro flessibilità, smentendo il continuismo della biopolitica e la stessa validità del metodo genealogico²⁰.

3. La natura umana come popolazione

La biopolitica è in generale caratterizzata dalla pratica generale della "governmentalità", cioè dal primato della dimensione amministrativa (e dell'amministrazione statale in specie). Questa pratica ha per oggetto non già o non direttamente le cose,

ma la "popolazione" come cosa e consiste nel mettere a punto dei dispositivi di sicurezza e di accrescimento sulla base dello sviluppo di saperi specifici²¹. Per questo il primo apparire della biopolitica si ritrova nella concettualizzazione della "ragion di stato", il cui fine primario è la difesa e l'accrescimento quantitativo e qualitativo della nazione. Compito dello Stato nascente è stato quello di accrescere la popolazione e, quindi, il lavoro, la ricchezza e la potenza dello Stato stesso. Quest'obiettivo è perseguito nel XVIII secolo sulla base dello sviluppo delle scienze dello Stato: la Cameralistica, le Scienze dell'amministrazione, l'Economia politica e le *Polizeiwissenschaften*.

Abbiamo detto che lo Stato considera i governati come "popolazione", cioè come costituenti un gruppo determinato di esseri viventi che appartengono alla stessa specie e in più vivono fianco a fianco, essendo distribuiti in un territorio determinato. Ciò conduce a relazioni fra loro che possono produrre conseguenze favorevoli per il benessere di tutti, ma anche avere esiti sfavorevoli e pericolosi. All'interno della popolazione gli individui sono considerati come eguali, perché ciò permette i calcoli della scienza amministrativa. Non bisogna, certamente, confondere la "popolazione" con il concetto politico-giuridico di "popolo".

La popolazione non è un fenomeno naturale, ma, in quanto oggetto della politica, è un prodotto artificiale, la cui crescita o decrescita dipende dal buon governo. Tale concetto è totalizzante e non individualizzante, non considera il corpo umano come macchina ma come specie, non si rivolge all'uomo-corpo o alla molteplicità degli uomini in quanto corpi, ma alla massa globale dei governati che abitano lo stesso territorio e che sono investiti da processi vitali tipici della specie umana, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia²². I primi «oggetti di sapere» e i primi «obiettivi di controllo» della biopolitica sono stati fenomeni come il tasso di natalità, di mortalità, il tasso di riproduzione, di morbilità e di fecondità di una popolazione, che a partire dal XVII secolo erano stati messi in connessione con i problemi economici e politici degli Stati, e hanno dato luo-

go ad analisi statistiche e demografiche applicate al governo della popolazione, perché considerate per i loro effetti sull'economia, sulla politica e sulla sicurezza dello Stato. La popolazione è una variabile dipendente da un certo numero di fattori che non sono esclusivamente naturali, quali ad esempio il sistema delle imposte, la circolazione monetaria e la ripartizione del profitto.

La macchina dello Stato è apprestata per massimizzare questi processi vitali nella convinzione di una coincidenza tra la crescita della potenza dello Stato e il miglioramento della vita umana. Il modello utopico è sempre quello che Bacone aveva già delineato nella *Nuova Atlantide* (1627): prolungare la vita, ritardare la vecchiaia; guarire le malattie considerate incurabili; lenire il dolore; trasformare il temperamento, la statura, le caratteristiche fisiche; metamorfosi di un corpo in un altro; fabbricare nuove specie; creare nuovi alimenti. Ma esso si applica non già alla specie umana in generale, ma a quella parte di essa che costituisce una popolazione determinata. La polizia ha il compito d'individualizzare una politica che opera su una vita umana spersonalizzata²³. In tal modo ci si prende cura dei governati tutti insieme e uno per uno.

Il *welfare state* non sarebbe che l'ultima incarnazione delle tecniche biopolitiche, essendo anch'esso legato alla convinzione che per amministrare la popolazione bisogna regolare le condizioni di vita degli individui, sviluppando saperi e strumenti specifici con particolare riferimento all'igiene pubblica, alla medicina sociale e, più in generale, alle politiche pubbliche.

Il tema della popolazione è senza dubbio un aspetto fondamentale della vita politica. Aristotele vi ha dedicato il libro VII della *Politica*, dove si afferma che «la prima condizione dell'attività politica è la popolazione che deve avere una certa qualità e qualità»²⁴. Ma nel libro III si era già notato che né il territorio né la popolazione fanno l'identità di una città, bensì la sua costituzione. «E poiché la città è una certa comunanza e comunanza di cittadini che hanno una costituzione, se la costituzione muta di specie e cambia, bisognerebbe pur ammettere che

necessariamente la città non è più la stessa»²⁵. Quindi, il tema della popolazione riguarda l'esercizio del governo della città e non già il suo fondamento politico. Concentrare tutto il senso della politica su come si amministra la popolazione significa rendere per esso irrilevante la questione della legittimità del governo e dei suoi limiti.

Foucault è ben consapevole che il diritto e le istituzioni giuridiche si sono poste come limiti esterni alla ragion di stato, limiti che precedono lo Stato e lo costituiscono, sicché il sovrano deve rispettare queste leggi fondamentali provenienti da Dio o dal diritto naturale o dalla consuetudine²⁶. In più, si sviluppa la teoria del contratto sociale, che suppone la preesistenza di una soggettività giuridicopolitica da cui derivare la sovranità. Senza dubbio si tratta di una soggettività astratta, neutra e disincarnata, e persino ipotetica, che si perde quando gli individui vengono ricompresi nella massa vitale della popolazione. Tuttavia la politica, anche nello Stato assoluto e nello Stato di polizia, si fonda e prende inizio proprio nel momento della giustificazione del potere sovrano e dei suoi limiti. Se quest'opera fondativa, in cui il diritto svolge un ruolo essenziale, deve essere considerata come puramente estrinseca alla ragion di stato, cioè all'amministrazione statale e all'arte di governo, allora sono queste attività ad essere estranee al vero senso della politica. I regolamenti di polizia, le leggi annonarie, le discipline sanitarie o epidemiologiche e altre cose del genere fino ai provvedimenti per il vagabondaggio e la mendicizia sono atti amministrativi che si giustificano sulla base dei risultati e dell'efficienza, ma a loro volta debbono rispettare la sfera del diritto, almeno in linea di principio.

Quindi, potremmo dire che con la ragion di stato nasce un biopotere che si serve di una razionalità amministrativa e tecnologica, di cui non dobbiamo disconoscere i benefici, ma anche individuarne i rischi e i pericoli. Il biopotere si controlla con la politica e il diritto. Il biopotere è un problema che la politica e il diritto devono risolvere.

Se è vero che questa governamentalità integrale, potenzial-

mente illimitata, trova un limite esterno nelle istituzioni giudiziarie, nei magistrati, nei discorsi giuridici, nei giuristi²⁷, tuttavia resta il fatto che la ragion di stato è un principio di veridizione, mentre per Foucault mai il diritto può essere questo. E tuttavia esso svolge una funzione di disturbo della biopolitica: «la mia proposta è intraprendere una storia della verità intrecciata ad una storia del diritto»²⁸. Ma noi ci chiediamo se, fermo restando che la storia della verità ci parla della “natura umana” (e qui - come abbiamo visto - ce ne parla come “popolazione”), anche la storia del diritto non ci dica qualcosa su di essa, qualcosa forse di ben più resistente in quanto non legata a sistemi di veridizione contingenti.

4. La natura umana come homo oeconomicus e come homo juridicus

La storia della biopolitica prosegue e trova la sua definitiva consolidazione nell'economia politica classica. Qui la situazione generale cambia: il mercato diviene il principio di veridizione, la governamentalità si va ritirando e si passa da un regime di limitazione esterna a un regime di autolimitazione, la “popolazione” viene costituita con altri criteri che non sono più quelli della massa vitale ma dell'*homo oeconomicus*, il nuovo governo non ha più come oggetto gli individui, le cose, le risorse, le terre ma gli interessi individuali e collettivi. Qui c'è chiaramente un mutamento rilevante nella storia della biopolitica, che ne mette a dura prova la pretesa continuità a riconferma che si tratta solo di una storia del biopotere. Se prima essa era caratterizzata dall'eccesso di governamentalità, ora è segnata dalla tendenza verso lo Stato minimo. Ora ai limiti esterni o normativi del diritto si aggiungono i limiti interni o fattuali delle leggi economiche e del principio di utilità. I primi difendono una libertà di tipo giuridico basata sui diritti originari, che sono titolo e materia del contratto sociale, e i secondi stabiliscono un'indipendenza dei governati dai governanti, cioè una libertà

di tipo economico. Di conseguenza, constatiamo una moltiplicazione delle figure rappresentative della “natura umana”, che qui di seguito passeremo in veloce rassegna.

Innanzitutto, da un punto di vista che potremo indicare come “ontologico”, la natura umana è assorbita nella natura in generale che si sviluppa con processi spontanei che si ordinano da sé. Del pari i processi economici hanno una loro meccanica interna ed intrinseca che non bisogna disturbare. È la natura dei fisiocratici, dalla cui base si sviluppa il modello dell'*homo oeconomicus*, anch'esso una costruzione della scienza. E qui sembra che dobbiamo abbandonare il concetto di popolazione come massa vivente e la centralità della polizia per affidarci alle previsioni basate sulla condotta razionale.

Il paradosso dell'*homo oeconomicus* consiste nel fatto che è insieme colui a cui bisogna lasciar fare e colui che è eminentemente governabile, poiché risponderà in modo altamente prevedibile a tutte le modificazioni artificialmente indotte in un ambito di regolazione²⁹. È un essere naturale e artificiale insieme.

Come si vede, la biopolitica non è legata ad un unico modello di normalizzazione, ma lo va adattando alle circostanze spesso determinate dallo sviluppo delle scienze e dal tipo di scienza di riferimento. Tuttavia l'*homo oeconomicus* ha una soggettività, che è vano cercare nei membri di una popolazione. Questo soggetto «non viene definito dalla sua libertà, o dall'opposizione tra anima e corpo, o dalla presenza di una fonte o di un nucleo di concupiscenza contrassegnato dalla caduta o dal peccato, bensì un soggetto che appare come soggetto di scelte individuali al tempo stesso irriducibili e non trasmissibili»³⁰. L'*homo oeconomicus* si presenta così come soggetto di interessi e la razionalità della sua condotta consisterà nella capacità di massimizzare il conseguimento degli interessi che ha.

La soggettività economica, la soggettività degli interessi, non è l'unico modo di considerare la natura umana e neppure l'unica forma di soggettività. È ancora sopravvissuto il soggetto di diritto, l'*homo juridicus* o l'*homo legalis*, che non si sa da dove

venga. Certamente non dalle scienze positive, né dalla razionalità strategica o strumentale. Forse dalla metafisica, come pensava con disprezzo Comte. Eppure la sua presenza continua ad essere essenziale sia per assicurare la governabilità sia per limitarla e controllarla, in una parola per rendere l'*homo oeconomicus* un cittadino, un uomo politico, un abitante della polis³¹.

Foucault nota che la razionalità del soggetto di diritto è del tutto eterogenea rispetto a quella del soggetto d'interesse, diversa ne è la dotazione di partenza e ben altro è il suo obiettivo finale. Il soggetto di diritto si trova ad avere diritti senza averli scelti, come si fa, o almeno si crede si faccia, con gli interessi. È chiamato a rinunciare almeno a parte di questi diritti, affinché si possa fondare una sovranità politica che renda possibile la vita in comune, ed è vincolato a rispettare il patto sociale e le leggi che ne derivano, anche quando ciò va contro il proprio interesse³². L'*homo juridicus* è, dunque, segnato dai diritti naturali, dalla dialettica della rinuncia, dal legame volontario con gli altri e dalla trascendenza dell'obbligo.

Ora qui non interessa seguire come viene descritta la complessa transazione e coesistenza fra l'*homo oeconomicus* e l'*homo juridicus*, né esporre e criticare la tesi molto discutibile sull'origine liberale e politica della "società civile", vista come il luogo in cui il soggetto d'interesse, per sua natura egoista, diventa sociale³³. Per inciso noto che ritroviamo a questo punto, in riferimento a Ferguson, la tradizionale concezione della natura umana come essenzialmente sociale, legata al linguaggio e alla comunicazione. Ciò che mi preme sottolineare è il fatto che l'*homo juridicus* resiste ad ogni tentativo di assorbimento da parte della razionalità tecnologica e utilitaristica, di quella delle scienze positive e di quella delle stesse scienze dello Stato. Lo ritroviamo ancora oggi nella problematica attuale dei diritti umani. Con questo voglio dire che nel progetto moderno della biopolitica, ammesso e non concesso che l'affascinante descrizione foucaultiana sia accettabile, è pur sempre presente un elemento che ha i caratteri dell'indisponibilità ed è irriducibile alle tecnologie governamentali proprie della cultura della razio-

nalità scientifica. Questo è un piccolo segno o - se volete - un indizio del ruolo di una natura umana non costruita nell'edificazione della vita politica.

5. La natura umana come normalità e normalizzazione

Un secondo profilo in cui la biopolitica mostra la sua nostalgia per il concetto di natura umana lo ritroviamo nell'idea di normalizzazione, che è insieme il presupposto e l'effetto necessario del porre regole. Il disciplinamento sociale esige un'idea di normalità e una messa a punto del rapporto tra ciò che è normale e ciò che è patologico³⁴. Ed allora s'istituisce una relazione tra le leggi biologiche e le leggi sociali, tra l'organismo biologico e quello sociale. Nell'uno e nell'altro la normalità non è una condizione stabilita una volta per tutte, ma è uno stato di equilibrio delle funzioni organiche. L'intervento del governo dovrebbe essere di tipo correttivo al fine di ristabilire una nozione di normalità.

Questa relazione tra organismo biologico e sociale può essere intesa nel senso di una vera e propria continuità ontologica mediata da una lettura evolucionistica della storia umana, come troviamo ad esempio in chi per primo ha parlato di biopolitica³⁵. L'organismo sociale è lo sviluppo di quello biologico a fini di autoconservazione della specie. Ma ciò richiede che il governo dei viventi dipenda dall'individuazione di leggi biologiche universali valide per tutti i fenomeni. Ed allora questa normalità funzionale sarebbe dipendente da un concetto empirico di natura legato al mantenimento di una situazione di equilibrio che non lascia spazio a scelte o a decisioni politiche. La stessa attività di governo è un fattore immanente nella fisiologia del corpo sociale. Ma non è questo - come abbiamo già detto - l'approccio proprio di Foucault e dei suoi seguaci.

Tra organismo biologico e sociale non v'è continuità, ma una semplice analogia. La normalità non è una legge biologica, ma è il risultato di un'opera di normalizzazione che consente di

disciplinare ciò che è informe e che può esercitarsi in modi differenti, anche se sempre di volta in volta giustificato o legittimato facendo appello ad una necessità "naturale". In questo senso la normalità diventa normativa e la razionalizzazione della vita sociale si presenta come una traduzione in termini governamentali dei risultati delle scienze naturali e sociali, che di per sé non sono normative.

Appare allora evidente che la "normalità" della biopolitica, comunque venga intesa, non è che un surrogato della natura umana, ma rispetto ad essa ha inconvenienti ben maggiori: è una selva di regole, di disposizioni e di limiti; serve per includere e per escludere e, quindi, si presenta come una tecnica identitaria, mediante cui la soggettività è conquistata a prezzo dell'omologazione al gruppo sociale. Ognuno può rendersi conto quanto il concetto filosofico tradizionale di natura umana sia stato molto meno esigente e molto meno invasivo, essendo diretto a cogliere tendenze, capacità, orientamenti e fini molto generali. Ma questa è una riprova che la politica, comunque venga intesa, non possa fare a meno di una qualche idea di natura umana. Se la si scaccia dalla porta, rientra dalla finestra in forme ben più minacciose.

6. La natura umana come identità soggettiva

Accanto alla normalità/normalizzazione un altro processo che ha a che fare con la natura umana è quello d'identificazione. Sembra che la politica debba essere intesa come quel luogo in cui gli individui cercano di trovare il proprio volto o di dare un volto a se stessi. La biopolitica non si chiede il perché. Probabilmente lo ritiene un dato biologico della specie umana, i cui individui sono alla ricerca di soggettività. Foucault non si chiede chi noi siamo, ma come possiamo conoscere ciò che in effetti siamo. Il *chi*, l'identità di ognuno di noi, è vista come una costruzione sociale mediante cui si edifica l'identità dei membri della società. Quindi, non resta che ricostruire le pratiche so-

ciali, che non sono altro che relazioni di potere, attraverso cui s'intesse l'identità degli individui umani. La bioetica è una di queste pratiche sociali, anche se ad essa Foucault dedica ben poca attenzione³⁶, costringendo i suoi seguaci ad acrobatici sviluppi.

È qui evidente l'indistinzione fra la problematica dell'identità e quella del ruolo sociale. Si diventa "soggetti" in quanto si conosce se stessi e si è conosciuti dagli altri all'interno di pratiche sociali che ci sovrastano e che conferiscono un'identità alla nostra vita, lasciando ben poco spazio all'autodeterminazione. Ad esempio, l'essere accolto in una struttura ospedaliera per una diagnosi conferisce l'identità di paziente, cioè una soggettività medica. Poiché le pratiche sociali sono molteplici, così come le istituzioni governamentali, ne consegue che anche le identità sono multiple così come le soggettività. Non si è soggetto in generale o in sé, ma solo in relazione al ruolo che si gioca all'interno di istituzioni sociali o, più esattamente, a quello che tali istituzioni conferiscono nella rappresentazione sociale, cioè l'essere classificati come un certo tipo di persone. Queste pratiche a loro volta sono dirette a penetrare sempre più all'interno del soggetto, la disciplina diventa sempre più efficace quanto più diventa autodisciplina.

La biopolitica è interessata a quei sistemi di pensiero (*truth games*) che insegnano a divenire ciò che si dovrebbe desiderare di essere (o si vorrebbe essere). Si tratta di tecnologie del *self* mediante cui un'identità sociale si costruisce. Al di fuori di quest'orizzonte sociale non v'è alcuna soggettività possibile. Per questo Foucault si rifiuta di parlare - come fa Marx - di una «falsa coscienza», perché non v'è alcuna coscienza possibile al di fuori dell'ordine sociale e delle pratiche di costruzione delle identità.

Resta la questione del ruolo della libertà di scelta nell'edificazione della propria soggettività e della libertà che si conserva all'interno di queste pratiche identitarie.

E qui la biopolitica registra un'evoluzione verso un progressivo moltiplicarsi delle pratiche sociali d'identificazione rispet-

to ad un passato ben più irreggimentato e disciplinato. La proliferazione delle tecnologie del *self* aumenta il mercato delle scelte e rende possibile l'esercizio della cura del sé che è il processo mediante cui si diventa un soggetto capace di scegliere a quale gioco di verità partecipare o, più esattamente, "assoggettarsi". A questo punto la biopolitica entra in un corto circuito paralizzante: o la cura del sé è essa stessa una pratica sociale non scelta ma necessaria, e in tal caso non può produrre libertà personale, oppure è una possibilità fra le altre nel mercato delle scelte, ed allora bisognerebbe già essere un soggetto capace di scegliere per decidere di partecipare ad essa.

Anche la questione della libertà che conserviamo all'interno delle pratiche a cui partecipiamo è difficile da risolvere. Si può partecipare ad una pratica sociale senza arrivare a pensare se stessi e la propria identità nei termini imposti da tale pratica? Si può, ad esempio, farsi ricoverare in un ospedale senza divenire "paziente" con tutto ciò che comporta di passività e di dipendenza? Si può partecipare ad una pratica sociale, rifiutandosi di essere etichettato da quell'identità che essa conferisce? Se fosse possibile - come a volte Foucault sembrerebbe ritenere quando sostiene che le tecnologie del sé consentono agli individui d'intervenire sul proprio corpo e sulla propria anima -, allora bisognerebbe ammettere l'esistenza di una soggettività antecedente alla tecnologia del *self*, cosa che è esplicitamente negata. D'altronde bisogna anche ammettere che vi sono pratiche sociali che presuppongono l'esistenza di un sé autonomo antecedente ad esse. Ad esempio, il consenso informato si rivolge ad un soggetto già costituito come tale, altrimenti perderebbe tutto il suo senso. Le stesse cure mediche, viste come relazioni di potere, implicano che vi sia coinvolto un soggetto autonomo che sceglie di sottoporsi ad esse per il suo bene. Insomma, se scegliamo qualcosa, lo facciamo se lo riteniamo, a ragione o a torto, il nostro bene, ma non possiamo chiederci quale sia il nostro bene e, persino, quali siano i nostri desideri se non abbiamo già una soggettività, quella propria di una natura umana.

In generale, questa descrizione della costruzione dell'iden-

tà soggettiva non rispecchia i termini attuali della problematica dell'identità, che - com'è noto - è un'istanza prioritaria della soggettività contemporanea. È vero che ogni identità si edifica nel discorso con gli altri e attraverso le relazioni intersoggettive. Tuttavia l'insistenza attuale sulla problematica del riconoscimento e sul valore dell'autenticità indica la convinzione, giusta o sbagliata, che l'identità sia qualcosa che ci distingue piuttosto che qualcosa che ci omologa agli altri, ai quali chiediamo il diritto di esercitarla e di esprimerla nella libertà e nell'uguaglianza. Tutto ciò assume una dimensione emblematica riguardando all'identità personale, che va dai dati biologici caratterizzanti fino alla narrazione della nostra vita. Le biotecnologie permettono l'invasione della nostra intimità personale e nello stesso tempo la riducono a null'altro che ad un insieme di dati genetici. La biologia tende a cancellare la biografia, mentre «proprio la prevalenza della biografia sulla biologia garantirebbe l'autonomia e l'unicità della persona»³⁷. Si tratta, dunque, di difendere l'identità personale da un potere bioetico che la disintegra, smembrandola in dati genetici ed informatici. Opportunamente la Carta dei diritti dell'Unione europea erige alcune barriere per evitare la mercificazione del corpo umano: consenso dell'interessato, divieto di fare del corpo oggetto di profitto, divieto dell'eugenetica di massa, divieto della clonazione riproduttiva. Ma tutto ciò implica che l'identità personale, che senza dubbio non può essere scoperta o conquistata senza il concorso degli altri e dell'umana convivenza, non sia meramente e semplicemente un'identità esteriore che gli altri hanno costruito per noi. Se così fosse, perché mai negare alla società il diritto di manipolare a piacimento la sua creatura?

Dobbiamo, pertanto, rigettare sia la tesi che vede nella soggettività e nell'identità una pura e semplice costruzione sociale sia quella che la vede già formata "per natura" indipendentemente dalla vita sociale. Entrambe sono errate, perché appunto non tengono conto della "natura umana": la prima perché nega la legittimità di questo concetto, la seconda perché ne ha una concezione distorta o naturalistica.

7. Politica, biopolitica e pluralismo

In conclusione, la biopolitica in quanto governo e amministrazione della vita umana ha bisogno di una concezione semplificata della natura umana all'insegna di un'omogeneizzazione egualitaria. La moltiplicazione dei profili in cui può essere considerata la natura umana impedisce un governo unitario e totalizzante e semmai moltiplica i centri del biopotere, ognuno dei quali è totalizzante. Lo Stato è ormai solo uno di essi e neppure quello più pericoloso o temibile. Il potere è sempre concentrato in un punto ed è riduttivo e totalizzante insieme, ma la politica come la natura umana è pluralità.

La difficoltà di elaborare una concezione della natura umana sta nel fatto che l'aggettivo cambia il modo di porsi del sostantivo. La natura umana non è una specificazione della natura in generale, ma riguarda una nuova forma di essere naturale legato ma non assimilabile agli altri esseri naturali, cosa che sfugge all'orizzonte delle scienze positive.

Mi sembra che Hannah Arendt abbia indicato la strada giusta quando nota che l'uomo è un essere che si caratterizza per il fatto di nascere. La nascita di ogni uomo è ogni volta un nuovo inizio, che non si può ridurre semplicemente alla moltiplicazione della specie, poiché è la nascita di una capacità di agire, cioè di dar vita a qualcosa d'imprevedibile nella libertà. Con l'uomo nasce la storia e con ogni uomo la storia si rinnova. Prima di lui non c'era "nessuno" e, pertanto, «ogni uomo, creato come una singolarità, costituisce un nuovo inizio in virtù della sua nascita»³⁸. Ciò implica che gli appartenenti alla specie umana non sono individui interscambiabili: «noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà»³⁹. È proprio questa singolarità e diversità degli esseri umani a porre le condizioni di necessità della vita politica, poiché l'azione libera richiede il discorso pubblico e la presenza degli altri per essere e per mantenersi nel tempo, così come il fare umano ha bisogno della presenza della natura e dei suoi materiali⁴⁰.

Contro Platone Aristotele ha rivendicato il pluralismo della *polis*: «Ammetto che l'unità di tutta una città nella sua totalità è il suo sommo bene (e anche Socrate assume questo principio), per quanto sia evidente che essa, diventando sempre più unitaria, finirà con il non essere più neppure una città. Essa è per natura una molteplicità e, procedendo sempre di più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia. Sicché, se anche fosse possibile, questo processo non andrebbe intrapreso, perché distruggerebbe la città. Non solo la città è costituita da una pluralità di uomini, ma anche da uomini diversi specificamente, perché non nasce una città da uomini simili. E una città è diversa da un'alleanza: infatti questa è utile per il numero dei suoi membri, anche se è costituita da elementi identici per specie (perché l'alleanza per sua natura ha lo scopo di portare aiuto a qualcuno) e in essa la quantità ha lo stesso ufficio che il maggior peso sul piatto di una bilancia»⁴¹. L'unione di uomini diversi tra loro, ma tutti liberi ed eguali, permette l'istituzione di uno spazio del discorso pubblico in cui ognuno possa ritrovare il senso di una vita buona⁴².

Con ciò sono anche posti i termini del rapporto tra natura umana e politica. La natura umana precede la vita politica come l'essere umano precede la sua azione. Ma non si tratta di applicare alla vita politica una concezione già compiuta di "natura umana", poiché la natura è il fine che si raggiunge quando si è pienamente sviluppati⁴³. Questa è la ragione per cui la cultura fa parte essenziale della natura umana e non ne è una pedissequa applicazione. Pertanto, è solo nelle pratiche sociali, tra cui eminentemente quelle politiche, che la natura umana si rivela a se stessa⁴⁴. All'inizio vi sono solo potenzialità, capacità ed orientamenti, ma la loro messa in opera non è uniforme o uguale per tutti né sortisce sempre gli stessi risultati. In questo senso la politica è insieme un'attività e un sapere pratico, che, mentre s'interroga su quale sia la migliore costituzione per la città umana, chiarisce a se stessa quali beni siano essenziali per

gli esseri umani (beni esterni, beni del corpo, beni dell'anima) e quali valori costituiscano gli orizzonti necessari al cui interno ognuno possa trovare la sua strada per una vita buona. Ciò esclude ogni considerazione della *polis* come un organismo, come un necessario processo biologico, ed esclude altresì che gli stessi cittadini siano trattati puramente e semplicemente come degli organismi biologici.

Il carattere multiforme della *polis* è strettamente collegato al suo fine, cioè alla vita buona, che è suscettibile di una pluralità di realizzazioni, mentre, quanto più elementare è il fine dell'aggregazione sociale, tanto più uniforme è il suo raggiungimento. Rispetto ai bisogni elementari, che ruotano intorno alla sopravvivenza, gli uomini sono più uniformi nei loro comportamenti che non rispetto al modo d'intendere cosa sia una vita felice. E se oggi questo non è più vero, è perché i bisogni elementari possono essere soddisfatti in modi sempre più diversi e, quindi, vengono attratti nella problematica della vita buona.

La stessa attività politica è una forma di vita buona. Aristotele stesso s'è posto il problema di quale modo di vita sia preferibile: quello del cittadino, che partecipa alla comunità politica, o quello di chi si separa da essa e si dedica alla vita contemplativa (*bíos theoretikos*)? Voglio dire che la stessa *polis* non esaurisce tutte le possibilità della natura umana, ma solo quelle più comuni e diffuse e per queste ci sono delle regole da rispettare per uomini eguali⁴⁵. Per l'eccezione non c'è nessuna regola.

Lo spazio politico non è omologazione o unificazione, ma incontro di uomini diversi che pongono in essere azioni comuni. Laddove è all'opera un tentativo di eliminazione della diversità degli uomini, la politica viene messa da parte. Il totalitarismo è propriamente l'assenza della politica e del pari lo è il biopotere.

Alla luce di queste considerazioni non è pienamente esatto ciò che afferma Foucault quando dice: «Per millenni l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁴⁶. Anche per la politica di Aristotele è in questione la vita

umana in tutta la pienezza del concetto. Egli non definisce mai l'uomo come un «animale vivente», ma come un «animale politico».

NOTE

- 1 C. SCHMITT, *Le categorie del "politico" (1932)*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Il Mulino, Bologna 2006, p. 144.
- 2 Per questo rimando alla convincente panoramica di R. ESPOSITO, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, cap. I e cfr. anche l'utile testo antologico a cura di A. CUTRO, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005.
- 3 Mi riferisco, ad esempio, all'abbondanza di termini di derivazione biologica nel linguaggio della Pandettistica tedesca, che parla di anatomia e fisiologia del diritto e considera i concetti giuridici come forniti di un dinamismo interno del tutto simile agli enti biologici. D'altronde, è noto che il termine "sistema" e quello di "dogma" derivano dalla medicina e dall'organismo biologico. Cfr. F. VIOLA, *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino 1987, p. 394 ss.
- 4 Cfr., ad esempio, le notazioni di U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it., Carocci, Roma 2000, p. 255.
- 5 Ma v. J. HUGHES, *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, Westview Press, Cambridge, MA, 2004, che parla di «democratic transhumanism», in cui il governo controlla la sicurezza delle tecnologie, l'accesso ad esse uguale per tutti e il rispetto del controllo che ognuno deve avere sul proprio corpo.
- 6 Cfr. M. CAMMELLI, *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, in "Filosofia politica", 20 (1), 2006, pp. 13-28.
- 7 E qui bisognerebbe fare differenza fra reificazione e oggettivazione, che per Heidegger erano la stessa cosa.
- 8 Cfr. F. VIOLA (a cura di), *La riscoperta della natura*, in "Per la Filosofia", 11, 1994, n. 32, pp. 1-92 e anche, più in generale, Id., *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- 9 J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), trad. it. a cura di L. CEPPI, Einaudi, Torino 2002, p. 48.
- 10 Ivi, p. 55.
- 11 M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, corso al Collège de France (1978-1979), trad. it. di M. BERTANI e V. ZINI, Feltrinelli, Milano 2005, p. 261.
- 12 Cfr., in generale, V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.

- 13 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 287-289.
- 14 M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica* (1981), in Id., *Biopolitica e liberalismo*, trad. it. di O. MARZOCCA, Medusa, Milano 2001, p. 144.
- 15 Lo nota, tra gli altri, J. RANCIÈRE, *Biopolitique ou politique?*, in "Multitude", 1, 2000, pp. 88-93.
- 16 R. ESPOSITO, *Biopolitica, immunità, comunità*, in L. BAZZICALUPO e R. ESPOSITO (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 125.
- 17 M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 258.
- 18 M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, cit., p. 111.
- 19 Ivi, p. 146.
- 20 Sarebbe interessante confrontare questo metodo d'indagine della storia dei concetti con quello di Aristotele quando osserva che solo «guardando al modo in cui le cose nascono dal loro principio [...], si otterranno i risultati migliori» (*Politica*, I, 1252a).
- 21 Sul concetto di governamentalità cfr. M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard Seuil, 2004. Troviamo la definizione di governamentalità nella lezione del 1° febbraio, pp.111-112: «Par ce mot de "gouvernementalité", je veux dire trois choses. Par "gouvernementalité", j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par "gouvernementalité", j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le "gouvernement" sur tous les autres: souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série di savoirs. Enfin, par "gouvernementalité", je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou devenu aux XVe et XVIIe siècle État administratif, s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé"».
- 22 M. FOUCAULT, «Bisogna difendere la società», corso al Collège de France 1975-76, lezione del 17 marzo 1976, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1997, p. 209.
- 23 «Basta osservare la razionalità dello Stato nascente e vedere quale fu il suo primo progetto di polizia, perché appaia chiaro che, sin dall'inizio, lo Stato fu al tempo stesso individualizzante e totalitario». M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, cit., p. 145.
- 24 VII, 1326a (trad. it. a cura di C.A. VIANO, Utet, Torino 1992, p. 296).
- 25 III, 1276b (trad. it. cit., p. 147).
- 26 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 20-21.
- 27 Ivi, p. 44.
- 28 Ivi, p. 42.
- 29 Ivi, p. 220.
- 30 Ivi, p. 221.
- 31 La dimensione economica della biopolitica è approfondita da L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006, che tuttavia nel rapporto tra politica ed economia non ritiene di dare molto rilievo all'aspetto giuridico.
- 32 Per la distinzione fra la razionalità strategica e l'interdipendenza normativa legata al metodo dell'obbligo cfr. F. VIOLA e G. ZACCARIA, *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 47-49.
- 33 «La società civile è un concetto di tecnologia governamentale». M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 241. Tale concezione della società civile è più vicina a quella di Hegel che a quella di Adam Smith, cioè è una concezione "politica" in tutte le sue fasi caratterizzanti: il sistema dei bisogni, l'amministrazione della giustizia, la polizia e la corporazione.
- 34 Per questo bisogna ricordare l'opera pionieristica di G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique, augmenté de Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966), 9° ried., PUF, Paris 2005 (trad. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998).
- 35 Il riferimento più antico alla biopolitica nel senso che qui interessa si trova in M. ROBERTS, *Biopolitics. An Essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organism*, Dent, London 1938.
- 36 Cfr. A.W. FRANK e TH. JONES, *Bioethics and the Later Foucault*, in "Journal of Medical Humanities", 24, 2003, pp. 179-186.
- 37 Cfr. S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007, p. 53 ss.
- 38 H. ARENDT, *La vita della mente* (1978), trad. it., Il Mulino, Bologna 1996, p. 430. Cfr. anche H.S. RAMÍREZ GARCÍA, *Nascere e vivere nella società plurale: la cooperazione politica secondo Hannah Arendt*, in F. VIOLA (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 109-153.
- 39 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it., Bompiani, Milano 2001, p. 8.
- 40 Ivi, p. 137.
- 41 *Politica*, II, 1261a (trad. it. cit., pp. 96-97).
- 42 Questo è il significato che Aristotele conferisce al suo concetto di "auto-sufficienza" della comunità politica.
- 43 *Politica*, I, 1252a 24; 1253a 2.

44 «Solo assumendo come punto di riferimento questa differenza profonda tra la natura e la cultura - tra l'indisponibilità degli inizi e la plasticità delle pratiche storiche -, il soggetto agente può attribuire a sé quelle prestazioni, in mancanza delle quali egli non saprebbe intendersi come l'iniziatore delle sue azioni e delle sue pretese». J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 60.

45 *Politica*, III, 1284a 3ss. 46 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* (1976), I, Feltrinelli, Milano 1978, p. 127.

IV.

Evandro Agazzi

Natura e etica: come pensare il loro rapporto in una civiltà tecnoscientifica

Un'analisi concettuale

Due sono i significati del concetto di *natura* presenti nel discorso ordinario e nella tradizione filosofica dell'Occidente:

- a) Il mondo delle cose materiali, in quanto distinto dall'uomo, da Dio e da altri esseri spirituali.
- b) L'essenza specifica di una data realtà, in forza della quale essa è ciò che è (natura umana, natura divina, natura delle piante, dei numeri, e via dicendo)

Ne conseguono due analoghi significati del concetto di *naturale*:

- a) naturale significa dal più al meno "fisico", in quanto opposto a soprannaturale o a metafisico;
- b) naturale è ciò che è conforme alla natura di una certa entità.

In tempi più recenti ha assunto particolare rilievo un terzo significato (per altro già presente anche nella tradizione classica):

- c) naturale è l'opposto di artificiale, e la Natura diventa il mondo che non è prodotto o manipolato dall'uomo. In questo caso l'opposto di Natura viene indicato come Cultura.

L'effetto della comparsa della scienza moderna

Queste distinzioni sono diventate problematiche in seguito agli sviluppi della scienza moderna e contemporanea. Nella cultura pre-moderna la Natura era concepita come qualcosa di dato in se stesso, immutabile e lo sforzo dell'uomo era quello di conoscerla per ciò che essa è realmente, ricorrendo essenzialmente all'osservazione, ed eventualmente alla scoperta, e combinando