
Chiara Di Marco

“CORPO IO SONO E ANIMA” L’AMBIGUITÀ DELLA BIOPOLITICA

*Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.
Nietzsche, Così parlò Zarathustra*

Corpo/i-potere, corpo/i-sapere, corpo/i-disciplina, corpo/i-controllo, corpo/i-individuo, corpo/i-popolazione.

Attorno a queste doppie griglie concettuali, entro le quali si tessono e si dispiegano i temi del bio-potere e della bio-politica, Michel Foucault opera negli anni '70 – attraverso le riflessioni che veniva elaborando nei suoi corsi al Collège de France e che confluiranno in opere quali *L'ordine del discorso*, *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere* – quel passaggio dall'archeologia alla genealogia, dall'ontologia formale della verità ad un'ontologia storico-critica di noi stessi, che ha il suo fulcro nell'*Aufklärung* kantiana¹. Un movimento che coniuga l'istanza critica di un pensiero che riflette, si interroga sull'adesso, di una filosofia che problematizza la sua attualità discorsiva con l'urgenza di una prassi etica e politica per la quale l'importante «è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio»², aprire spazi di sottrazione, di libertà, spazi di resistenza e creazione in cui, ancora e sempre, siano possibili dei cambiamenti. In cui, ancora e sempre, sia possibile gettare squarci di luce nel tessuto grigio di un'esistenza *formata* dal lavoro della coscienza, lampi di ragionevolezza che sottraggono la vita e il vivente all'oggettività dell'ordine razionale, alla specializzazione del discorso scientifico, a tutta quell'*ideologia dell'utile* che col moderno, afferma Georges Bataille, ha “inchiodato” la vita alla mancanza, al desiderio, senza piacere, delle cose: il corpo al peso delle necessità naturali, lo spirito al laccio di una morale utilitaria che ci ha ormai resi estranei alla generosità dell'universo, incapaci di quella sovranità che tenendoci “all'altezza della morte” ci affida al *continuum* dell'essere. Il sapere del mondo, la scienza della vita, ammonisce il pensatore “nero”, hanno, infatti, rotto l'intimità degli esseri; divenuta proprietà dell'uomo la natura ha cessato d'essergli immanente, «è sua a condizione di

1 Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in N. Merker (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 17-27; M. Foucault, *What is Enlightenment?* (1984), in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, pp. 217-232; Id., *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 253-261.

2 R. Martin, *Verità. Potere, sé*, in H. Martin/H. Gutman *et al.* (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 3-13, p. 3.

essergli preclusa», perché «se l'uomo tiene il mondo in suo potere, è solo in quanto dimentica di essere lui stesso il mondo; nega il mondo, ma è lui stesso ad essere negato»³.

Un misconoscimento della propria contingenza e precarietà, una fuga verso l'autonomia e la sicurezza che hanno costretto gli esseri umani a farsi *soggetti*, nella duplice valenza del termine *subjectum*: «soggetto a qualcun altro attraverso il controllo e la dipendenza e soggetto vincolato alla propria identità dalla coscienza e dalla conoscenza di sé»⁴, soggetti di desiderio quindi, ma incapaci di desiderare-godere, autonomi ma privi di libertà, morali ma incapaci di responsabilità. Per questo Michel Foucault intreccia in un unico filo, nell'analisi del potere e in quella della verità, quello che è stato sempre l'obiettivo dichiarato delle sue analisi, la questione della soggettività, nella necessità di cogliere i diversi modi in cui siamo divenuti soggetti, le pratiche che hanno trasformato i rapporti di forza da *espressioni del potere della vita in atti di dominazione sulla vita*, aprendo la strada ad una pratica di *dé-prise*, di resistenza, capace di *piegare* una diversa linea di soggettivazione, interna al potere, ma non indotta dal potere.

In quest'ottica credo sia possibile affermare che, sebbene tematizzata negli anni '70, la "questione" bio-politica abbia segnato l'intero tracciato della riflessione foucaultiana nell'interrogativo, via via sempre più esplicitato, sulla possibilità di "creare" forme di soggettivazione capaci di resistere ai dispositivi del potere, di *trasgredire*, come direbbe Bataille, il limite dell'utile, la cristallizzazione del pensiero in una pedagogia morale che ci impedisce, ancora oggi, di uscire dai "ceppi" di una minorità divenuta per noi quasi una sorta di seconda natura⁵. Per questo credo che in Foucault sia sempre stato presente l'interesse per una filosofia del *bíos* – emblematicamente rappresentata dalla figura e dalla riflessione di Socrate⁶ – in cui *convengono logos e bíos*, la pratica di una forma di pensiero e quella di un modo di vita quali espressioni di un piegamento interno alla linea stessa di soggettivazione prodotta dal potere. Un piegamento bio-politico dove *il politico del bíos* non è *tout court* la prosecuzione naturale e violenta del bio-potere, azione sulla vita, ma *espressione*, nel senso spinoziano-deleuziano del termine⁷, del potere/potenza della vita per la quale: «L'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente»⁸; un'etica, una politica e una filosofia per le quali vivere è *resistere, creare, agire*.

Conosciuti, classificati, regolati, controllati l'uomo-corpo-macchina e l'uomo-vivente-anima sono prodotti dal gioco di un "certo" esercizio del potere che nella forma di un sapere – sempre più a valenza pubblica – li misura e li valuta. Con la modernità, osserva Foucault, un *bio-potere* disciplina e controlla il corpo individuale attraverso istituzioni quali le scuole, le prigioni, le caserme e i collegi mentre una *bio-politica* regola la popolazione, il corpo

3 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 38.

4 M. Foucault, *Perché studiare il potere?: la questione del soggetto*, in H.L. Dreyfus/P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 237-244, p. 237.

5 Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, cit.

6 Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

7 Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999. In particolare il capitolo sedicesimo intitolato "Visione etica del mondo".

8 Spinoza, *Ethica*, III, 2, sc.

in quanto specie, attraverso pratiche governamentali che con una fitta rete di dispositivi di sicurezza, conservazione e produzione della vita *toccano* la dimensione economica, *aprono* regimi di verità e *strutturano* campi di azioni. Così una sorta di "naturale" con-fusione tra bio-potere e bio-politica ha prodotto strategicamente una distinzione etica e politica tra promozione e amministrazione della vita il cui effetto inarrestabile è una deriva della bio-politica verso una *tanatopolica* che, se ha come sua cifra emblematica gli esiti dei diversi totalitarismi, ancora oggi, dopo e nonostante Auschwitz, pervade microfisicamente in forme più o meno esplicite il nostro pianeta. C'è però sempre e di nuovo qualcosa che *sfugge*, che *resiste* a questo movimento di cattura, un "elemento sfuggente"⁹ osserva Foucault, una resistenza, una "negatività senza impiego", dice Bataille, che smascherano la potenza del potere, la possibilità del pensiero a conoscere/gestire tutto il possibile. C'è qualcosa che testimonia, *forse*, se non proprio della fine di una bio-politica negativa, quanto meno della possibilità di una sua disattivazione nella pratica di modi altri d'essere e di vivere attraverso l'impegno etico di un lavoro di "cura" e una prassi teoretica di critica¹⁰. Lavoro e prassi che richiamano quel sentire "maggiore" che vige nel tremore e nel timore di un'"esperienza interiore" che spogliando il soggetto dal pregiudizio logico e ontologico che ne ha fatto il signore delle cose e del mondo – un individuo la cui libertà è la forma di un'"autonomia avara", riflesso del falso movimento di un'*economia ristretta*, un'*economia governamentale* che riconosce solo ciò che è utile, orientato, individuato e non sente la *generosità* dell'eccesso, la potenza di *una* vita legata alla perdita – lo apre all'esperienza di un dare-donare-abbandonare che è puro godimento di un essere che è *a misura dell'universo*¹¹.

-
- 9 «C'è comunque sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere; qualcosa che non è affatto la materia prima più o meno docile o resistente, ma il movimento centrifugo, l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente», c'è, osserva Foucault "della" *plebe*, non una realtà sociologica, ma il fondo costante nella storia, l'obiettivo di ogni assoggettamento, qualcosa che è «nei corpi, nelle anime, negli individui, nel proletariato e nella borghesia, ma con una estensione, delle forme, delle energie, delle irriducibilità differenti», (M. Foucault, *Poteri e strategie*, in P. Dalla Vigna (a cura di), *Michel Foucault. Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-29, p. 21).
- 10 Cfr. la lezione che Foucault ha tenuto nel maggio del 1978 presso la Société Française de Philosophie su *Che cos'è la critica?*, tradotta e trascritta a cura di P. Napoli col titolo *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, dove interrogandosi sul senso del termine critica e sulla sua funzione nel nostro tempo, ne rileva la forte valenza etica: la critica è socraticamente una vera e propria virtù etica e politica, una disposizione all'esercizio della libertà, capace quindi di mostrare lo stretto legame tra potere e verità divenendo così organo di una possibile resistenza contro quell'eccesso di governo già denunciato dall'*Aufklärung* kantiana.
- 11 Credo sia molto stimolante, a partire da questo contesto teorico, la proposta di Bruno Moroncini di un'antropologia filosofica rinnovata, un'antropologia *filosofica critica* che facendo «buon uso del paradosso che la costituisce, vale a dire del fatto che "è possibile ripensare l'essenza dell'uomo solo a partire dalla sua scomparsa"» incontra il pensiero/filosofia in quanto attività antidisciplinante, messa in discussione di un'economia antropica che ha risucchiato le differenze, i conflitti e le discontinuità nella rigidità di quelle costanti culturali che Arnold Gehlen declina come necessarie a soccorrere l'uomo in quanto naturalmente "essere carente". Di qui un'antropologia filosofica conservatrice per la quale «la cultura e il pensiero non debbono produrre trasformazione e innovazione, sottoponendo a critica e/o decostruzione i dati naturali, ma al contrario sono chiamati a bloccare l'eccesso pulsionale – il godimento – la profusione di stimoli – il desiderio –, effetti dell'originaria carenza e bisognosità

Così nell'*economia generale* prospettata da Georges Bataille e nell'*estetica dell'esistenza* di Michel Foucault si tratta, a mio avviso, della messa in atto di un pensare-fare che sfalda i paradigmi dell'antropologia filosofica classica con le sue tenaci e studiate distinzioni-contrapposizioni tra uomo e animale¹², natura e cultura, desiderio e bisogno, ma anche quelli di una ontologia logocentrica che ha strategicamente prodotto l'immagine falsa, non necessaria, di un uomo che volendosi sicuro si è fatto civile, politico, umano, padrone del *logos* rinunciando così, come dice Freud, non solo ad una parte della sua possibile felicità, ma più radicalmente a quell'amicizia con la natura, con l'animale, con l'animalità che è in noi che non è povertà d'essere, ma la cifra «di un'esistenza essenzialmente uguale al mondo in cui essa si muove come l'acqua fra le acque»¹³. Amicizia integrale per quell'impossibile che è l'uomo, prima e sempre di quella separazione logica, morale e politica che l'ha *definito* nel discorso, *formato* nel lavoro, *pensato* nel progetto, chiudendolo nell'illusione di una falsa autosufficienza.

dell'essere umano», (B. Moroncini, *Per un'antropologia critica*, Prefazione a F.C. Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 7-14).

- 12 Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis (A suivre)*, in M.L. Mallet (a cura di), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1999, pp. 251-301 dove, nell'urgenza di "riattivare" la forma di un pensare-portare in sé e su di sé il senso dell'alterità che comincia proprio dalla domanda che ci viene dall'animale, questo sconosciuto, cifra degli istinti più infimi, quest'essere che ci inquieta quando "ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui", emerge il senso della sfida intellettuale, etica e politica alla tradizione antropo-logo-centrica. Simile e diverso da noi l'animale ci costringe a ri-pensare quel *limen* in sé indeterminabile, indecidibile, difficile che abbiamo voluto disegnare, un confine tra uomo e animale, tra sé e gli altri che ci ha ridotti «Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit "animal" me donne à voir la limite abyssale de l'humain: l'inhumain o l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner» (p. 263). Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 dove afferma: «In Nietzsche l'animale non è mai interpretato come l'abisso oscuro, o il volto di pietra, da cui l'uomo è fuggito verso il sole. Al contrario esso è collegato al destino del "dopo uomo" (come si potrebbe rischiare di tradurre *Übermensch*). È il suo futuro non meno del suo passato [...]. All'uomo capace di ridefinire il significato della propria specie in termini non più umanistici, oppure antropologici, ma antropotecnici e biotecnologici [...]. Quale sia, cosa sia, questo "tipo" nuovo resta, naturalmente indeterminato. Non solo per Nietzsche. Ma di certo egli coglie – è stato il primo a cogliere con assoluta purezza di sguardo – che siamo sulla soglia oltre la quale ciò che si è chiamato "uomo" entra in un rapporto diverso con la propria specie. Oltre la quale, anzi, la stessa specie diventa l'oggetto – e il soggetto – di una biopolitica potenzialmente differente da quella che conosciamo perché relativa non solo alla vita umana, ma anche al suo fuori, al suo altro, al suo dopo. L'animalizzazione dell'uomo contiene, in Nietzsche, questi due segni rischiosamente giustapposti e sovrapposti: essa è insieme il punto di precipitazione di una biopolitica della morte e l'orizzonte, appena profilato, di una nuova politica della vita» (pp. 113-114).
- 13 G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 26. «Nella vita animale non vi è nulla che introduca il rapporto tra padrone e servo, nulla che possa stabilire da una parte l'autonomia e dall'altra la dipendenza. Gli animali si mangiano tra loro perché sono di forza diseguale, ma tra loro non esiste altro che questa differenza quantitativa. Il leone non è il re degli animali: è solo, nel movimento dell'acqua, un'onda più alta che si rovescia su altre più piccole» (ivi, p. 22).

1. *Ambiguità di un concetto*

Quasi a conclusione de *La volontà di sapere* Michel Foucault, introducendo il termine bio-politica per «designare quel che fa entrare la vita nei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita», afferma che se «Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»¹⁴. Un'indicazione netta di quel processo di immissione, di commistione della vita naturale nella dimensione politica, dell'orizzonte biologico in quello politico, che segna la modernità nell'evidenza di una radicale trasformazione delle categorie politiche e filosofiche classiche e che, oggi, ci costringe a riflettere – a partire dall'ambiguità semantica che compone il termine bio-politica – sulle difficoltà di una politica della vita che sempre di più parla con la voce di una ragione strategica e strumentale. Una *ratio* che sia nella prassi liberale che in quella delle democrazie più avanzate, fa del governo dei viventi una pratica tecno-economica di mercificazione del biologico e di falsificazione del comune anche nelle mai sopite rivendicazioni di movimenti sociali o contro-culturali che rischiano, come denunciava Foucault, di iniziare e terminare la loro lotta in seno ad un discorso sui diritti che non riesce ad andare oltre una visione del potere che lo lega alla legge, perché il diritto può divenire una forma di controllo, un controllo della condotta, una de-finizione della vita, una limitazione del vivente.

Per entrare in *medias res*, per percorrere il terreno problematico ed insidioso della bio-politica, occorre anzitutto evidenziare la duplice ambiguità propria di un concetto, *bio-politica*, che per un verso, terminologicamente, convoca in sé due spazi semantici distinti, complessi e nello stesso tempo convergenti – la vita, il vivente da un lato e il loro governo dall'altro – e, per un altro verso, si estende all'ampio e vario territorio dei saperi e delle discipline che, a diverso titolo e con diverso approccio indagano, definiscono e gestiscono il vivente, l'umano e l'animale, dalla nascita del pensiero scientifico fino agli estremi sviluppi delle più recenti *molecular politics*¹⁵ che nello spazio di una politica del rischio, connessa all'omogeneizzazione genetica della specie, gestisce/ordina pensiero ed azione in direzione di una massimizzazione commerciale del patrimonio genetico di uomini, animali e piante. L'archiviazione e la gestione del materiale genetico in banche che ne programmano l'uso e lo sviluppo apre di fatto ad una bio-economia della vita che nel «tentativo di estrarre dalla vita stessa il plusvalore» ha innescato una dinamica politica che mira a «trasformare le norme morali che costituiscono le relazioni tra gli agenti morali e i loro corpi in questioni giuridiche di rapporti di proprietà»¹⁶. Emblematicamente è lo stesso Habermas, richiamandosi a Kant e a Jonas, a metterci in guardia rispetto ai pericoli di una *genetica liberale* che sempre di più vuole rispondere agli interessi dei singoli e del mercato enfatizzando le possibilità di una "produzione tecnica" della vita che sostituendo allo "stile clinico" del rapporto medico-paziente un "intervento biotecnico" – un approccio ingegneristico alla vita che tocca/modi-

14 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 127.

15 Cfr. N. Rose, *The Politic of Life*, in «Theory, Culture & Society», 2001, 18 (6), pp. 1-30.

16 C. Wehlte, *Dalla bioetica alla bioeconomia*, in L. Cedroni/P.C. Chiantera-Stutte (a cura di), *Questioni di biopolitica*, Bulzoni, Roma 2003, pp. 107-130, p. 116.