

Le prospettive della biopolitica

Francesco D'Agostino

Alla capillare diffusione del termine *bioetica* (ancora oggi utilizzato per lo più come sinonimo di *etica medica*), non sembra corrispondere un'altrettanto capillare diffusione del termine *biopolitica* (se non all'interno della comunità scientifica dei bioeticisti -tutto sommato ristretta). Chi lo utilizza, lo fa in generale per riferirsi alle ricadute normativo-ordinamentali delle questioni bioetiche: contesto, questo, al quale meglio si adatta forse il termine *biodiritto* (anch'esso, peraltro, di uso in genere limitato). In questa prospettiva, la bioetica sarebbe il *prius*, la biopolitica (o il biodiritto) il *posterius*: si ritiene che una volta elaborate adeguate convergenze ideali (o ideologiche) su specifiche questioni, grazie ad approfonditi dibattiti bioetici (eventualmente demandati ad appositi *Comitati*) e all'uso di opportune metodologie, si dovrebbe lasciare il posto alla loro traduzione *biopolitica*, secondo le normali dialettiche che della politica sono proprie: dibattiti nella società civile, confronti parlamentari, redazione e eventuale approvazione di proposte legislative, ulteriori verifiche in merito alla loro costituzionalità, (eventuali) appelli referendari. Da parte di molti si aggiunge (con ragionevolezza) che comunque in un'epoca di vorticoso progresso scientifico come la nostra, nessuna definizione biopolitica e biogiuridica di questioni bioetiche dovrebbe essere considerata acquisita se non per periodi brevi o addirittura brevissimi: la costante e periodica rimessa in discussione del biodiritto dovrebbe essere addirittura normativamente prevista (come ad es. avviene in Francia, oltre che in altri paesi).

Un simile uso del termine *biopolitica* è ovviamente del tutto legittimo e sotto molti profili anche utile. Esso però non corrisponde alla valenza più pregnante che questo termine ha assunto nel dibattito che ha per oggetto e cerca di cogliere le coordinate essenziali della modernità. Al di là infatti dell'uso linguistico ordinario, che si limita a vedere nella biopolitica la mera traduzione in leggi, regolamenti, norme dei principi dell'etica medica, resta il fatto che non abbiamo un termine migliore di questo per indicare il fenomeno –tipicamente moderno- della *totale presa in carico e della gestione integrale della vita biologica da parte del potere*. Nel contesto di questo discorso *potere* non è riferito solo al soggetto *Stato*, ma sta piuttosto ad indicare ogni *prassi collettiva di carattere autoreferenziale*, che quindi giustifica se stessa solo in quanto prassi e non assumendo come proprio doveroso principio di riferimento l'oggettività del reale e la sua intrinseca normatività (secondo il paradigma classico del giusnaturalismo, in tutte le sue diverse varianti). La *biopolitica* è quindi quel paradigma –tipicamente moderno- che ritiene l'*humanitas* non un *presupposto*, ma un *prodotto* della prassi. A questo concetto di biopolitica e a questo soltanto sono dedicate le presenti riflessioni.

Per acquisire una prima consapevolezza dello specifico ambito del *biopolitico*, conviene far riferimento a un passo aristotelico ben noto, la cui rilevanza biopolitica è divenuta ormai palese ai nostri occhi: il passo, posto all'inizio della *Politica* (1252a e ss.), in cui il filosofo distingue le competenze del *politikós* (cioè dell'uomo di Stato) da quelle di un *oikónomos* (cioè di chi presiede ad un'azienda) e da quelle di un *despotes* (potremmo dire: di un capofamiglia). Sbaglia gravemente, ci spiega Aristotele, chi pensa che le differenze tra queste figure siano di quantità e non di qualità: si arriverebbe al paradosso di dover ritenere inesistenti le differenze tra “una grande casa” e un “piccolo Stato” (tema che resta ancora oggi di attualità, quando si sottolinea ad es. che alcune aziende multinazionali hanno un bilancio così grande, da essere maggiore di quello di alcuni Stati membri delle Nazioni Unite). La differenza, insiste Aristotele, è di specie: la vita che rileva per la

polis (cioè il *bios*) è quella *pubblica*, orientata alla felicità, nel senso specifico che questo termine possiede esclusivamente per l'uomo; è solo nella *polis* che l'uomo trascende la sua animalità e si rivela (diremmo noi) animale *culturale*, nel senso più ampio dell'espressione. Ben diversa la vita che rileva per l'*oikos*, per la casa: essa è una *nuda vita* (*zoé*), orientata strettamente al *privato*, alla sopravvivenza naturale dei suoi membri, alla nutrizione e alla cura dei loro corpi, all'ordine delle generazioni: in una formula sintetica, tipicamente aristotelica, ai *bisogni quotidiani*; è quella *vita* che, con S. Agostino, non sappiamo nemmeno definire se *vita mortale* oppure *morte vitale* e nella quale tutti ci troviamo senza neppure poter dire da dove siamo venuti (¹). La distinzione aristotelica tra il contesto della *polis* e quello dell'*oikos* è preziosa perché, se da una parte consente di insistere sul carattere strutturalmente *politico* dell'essere dell'uomo, dall'altra non giunge a sostenere che fuori della *politicità* non esista l'*umanità* – punto, questo, per noi assolutamente essenziale. E' piuttosto vero il contrario: proprio perché formato nell'*oikos* l'uomo può aprirsi alla *polis*; proprio perché acquisisce nell'*oikos* il linguaggio, l'uomo è in grado di giungere per suo tramite a quella forma di comunicazione totale che è la comunicazione *politica*. In altre parole: una *vita politica* è possibile solo per soggetti la cui *nuda vita* venga adeguatamente riconosciuta e custodita in contesti *prepolitici*. La biopolitica nega rilevanza a tali contesti (in casi estremi ne nega la stessa esistenza) o pretende di essere l'unica istanza legittimata a *qualificarli* (²).

E' inutile sottolineare la rilevanza storica per la filosofia della politica di questo paradigma aristotelico dualistico, anche nella forma estremamente elementare in cui l'ho presentato. Esso è apparso per generazioni così ben descrittivo dell'*humanum* che ancora facciamo difficoltà a riconoscere la crisi in cui esso è entrato (per alcuni irreversibilmente) agli inizi dell'età moderna, quando la logica della *polis* ha acquistato un primato così schiacciante su quella dell'*oikos*, da rendere quest'ultima dimensione marginale, quasi impercettibile. Dobbiamo ascrivere a merito di Michel Foucault l'aver per primo compreso come il configurarsi moderno del *politico* e la sua inedita (rispetto al passato) pretesa di absolutezza si sia riverberata sulla dimensione della *vita naturale* ed abbia operato per ricondurla all'orizzonte, ai meccanismi, ai calcoli del potere (³). La crisi, tipicamente moderna, in cui versa la forma Stato non altera la correttezza di questa analisi, dato che in Foucault il potere rileva essenzialmente nella sua dimensione *impersonale*. La biopolitica non nasce infatti dalle intuizioni, dalla volontà individuale e nemmeno dalle *scelte pragmatiche* di un sovrano, di un despota o più in generale dei governanti, scelte che potrebbero essere misconosciute, rovesciate o comunque negate da un qualsiasi altro sovrano o despota. La biopolitica si costituisce quando nella modernità si consolida l'idea per la quale ogni forma di sapere (a partire dal sapere scientifico) e qualsiasi dimensione attinente alla vita naturale non possono che possedere rilievo *pubblico*. Nella logica della biopolitica non può esistere un sapere sul *bios* che sia "privato", cioè privo di qualificazione e di legittimazione pubblica.

Limitiamoci ad un solo esempio. La distinzione tra *vivente* e *non vivente* viene ad acquistare nel contesto biopolitico moderno un unico fondamento, quello *legale*, da quando è alla legge e ad essa soltanto che è demandata l'individuazione dei criteri *vincolanti* per l'accertamento e della nascita e della morte (⁴). Sappiamo che le moderne legislazioni sui trapianti hanno introdotto nel nostro

¹) "Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem?" (Agostino, *Confessiones*, I.6.7).

²) Ad es., la pretesa *legale* di *ridefinire il matrimonio*, allargandolo agli omosessuali, ha un rilievo biopolitico immenso, perché – sotto il pretesto di riconoscere diritti personali – altera indebitamente l'identità stessa della persona (che è costitutivamente *sessuata*) attraverso il diniego di una rilevanza pubblica della sessualità, cioè di una delle dimensioni costitutive dell'identità della *nuda vita*.

³) *La volontà di sapere*, tr. it., Milano 1984, p. 127.

⁴) E' stato il Codice Napoleone che ha introdotto, come presupposto per riconoscere capacità giuridica al neonato nato *vivo* l'ulteriore requisito legale

sistema normativo quello *cerebrale* come criterio di accertamento della *morte*. E siamo tutti testimoni del progressivo affermarsi della pretesa di procedere alla identificazione delle persone, come individualità biologiche, a partire da criteri *biometrici* legalmente consolidati (l'analisi del DNA).

La portata dell'istanza biopolitica è di enorme rilievo e ancor oggi, come accennavo in precedenza, poco percepita e riduttivamente tematizzata. Nella maggior parte dei casi, di essa si percepiscono benevolmente solo le dimensioni più estrinseche, quali la presa in carico da parte della sanità pubblica della tutela del diritto alla salute (o più in generale l'affermazione che tale diritto non può che possedere lo statuto di un diritto umano fondamentale). La questione vera si pone invece su ben altro piano: lo specifico della biopolitica si rivela quando essa giunge a svuotare i concetti di vita e morte, di salute e di malattia, di terapia e di cura di ogni specificità naturalistica e scientifica (oltre che, ovviamente, antropologica). Il vocabolario della *nuda vita* perde ogni consistenza intrinseca e diviene totalmente malleabile, da quando i termini essenziali che qualificano il *bios* assumono un'esclusiva e vincolante rilevanza pubblica. Vita e morte nell'orizzonte della modernità biopolitica non hanno altro significato se non quello che acquisiscono esclusivamente come l'oggetto di una *decisione* pubblicamente riconosciuta come *rilevante*: una decisione di carattere in genere politico-normativo (esemplari per l'appunto le leggi sulle diverse possibili modalità di accertamento della morte), ma che può anche essere riferita a una volontà potestativa di singoli soggetti –come ad es. la donna cui è concesso disporre a sua discrezione del “prodotto del concepimento” o, in casi ovviamente ben diversi, il *fiduciario*, al quale dovrebbe riconoscersi e in molti casi viene effettivamente riconosciuto il potere di “staccare la spina” a carico di soggetti in coma.

L'orizzonte della biopolitica è pertanto ben più ampio di quello della bioetica –nell'accezione più comune del concetto. Uno sguardo storicamente attento ci ha convinto che tutti quelli che sono stati definiti gli “enigmi”⁽⁵⁾ che il XX secolo ha posto alla ragione –e in particolare i grandi movimenti totalitari e l'“invenzione” da essi operata dei campi di concentramento- possono ricevere spiegazioni adeguate solo se si tematizza il carattere biopolitico dei loro fondamenti ideologici. Come ci ha spiegato Hannah Arendt, nel campo di concentramento il soggetto è spogliato di ogni statuto personale e politico e la sua identità è ridotta alla *nuda vita*, è ridotto cioè a quella figura che nell'antichità romana era qualificata con l'espressione *homo sacer*, colui la cui identità umana era a tal punto negata e misconosciuta che poteva essere ucciso da chiunque senza che l'atto venisse qualificato come omicidio (e che, proprio per questo, non poteva essere messo a morte secondo forme rituali, perché in tal modo se ne sarebbe riconosciuta –sia pure nella forma terribile del sacrificio- l'umanità). Scrive giustamente Agamben: “La domanda corretta rispetto all'orrore commesso nei campi non è quella che chiede ipocriticamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani; più onesto e soprattutto più utile sarebbe indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto (a questo punto, infatti, tutto era veramente divenuto possibile)”⁽⁶⁾. Sarebbe un macroscopico errore ritenere che la sconfitta del nazismo o l'implosione dello stalinismo e del maoismo abbiano comportato l'incrinarsi del modello biopolitico e confortarci reciprocamente ripetendoci che i campi oggi non sono più possibili. Dovremmo piuttosto prima riconoscere che non sono stati i totalitarismi a produrre la biopolitica e che è questa che li ha preceduti, essendo piuttosto una *condizione di*

della *viabilité*. La *capacità di sopravvivere* diviene quindi un requisito *biopolitico* per riconoscere al neonato il *diritto di essere considerato legalmente vivo*.

⁵) F. Furet, *L'Allemagne naziste et le génocide juif*, Paris 1985.

⁶) G. Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 2005, p. 191.

possibilità del loro affermarsi (se o no esclusiva, è questione tutta da approfondire), e poi prendere atto che, tramontati i totalitarismi, l'istanza biopolitica, già vivacissima prima del loro sorgere, ha potuto continuare a svilupparsi prendendo altre strade, di cui la cultura oggi dominante stenta a acquisire consapevolezza. Quello che è avvenuto nei campi potrebbe oggi *mutatis mutandis* avvenire –e secondo autorevoli opinioni già di fatto avviene- in istituti e laboratori, nei quali, nel nome di vaghi appelli al futuro –ma è tipico di ogni ideologia, anche e soprattutto di quelle totalitarie, parlare in nome del tempo che verrà- scienziati e ricercatori operano sulla *nuda vita* (umana, animale ed ibrida) *manipolandola*.

La pervasività della biopolitica è inquietante. Limitiamoci ad alcuni, pochi esempi. La legalizzazione pressoché planetaria dell' aborto, avvenuta non casualmente in un arco temporale estremamente ridotto e caratterizzato almeno in Occidente dal consolidarsi del modello democratico, è segno inequivocabile della forza con cui il paradigma biopolitico pretende di gestire la *nuda vita*, *autorizzandone l'esistenza* o almeno sindacandone la stessa legittimazione sociale. L'aborto, come di recente e bene ha mostrato Luc Boltansky (⁷), è pratica comune nella storia e in genere tollerata in tutte le società da noi conosciute; ma solo in un contesto biopolitico consolidato esso ha acquisito –per lo più in un arco di tempo molto breve- un'inedita rappresentazione simbolica, elaborando la pretesa di essere riconosciuto alla stregua di un *diritto fondamentale*. Ne è derivata un'alterazione della rappresentazione del *bios*, di cui ancora dobbiamo misurare tutte le conseguenze. Ciò che per ora sta sotto gli occhi di tutti è la destrutturazione del linguaggio ordinario, che non è più in grado di nominare il nascituro se non come un (generico) “prodotto del concepimento” e la sua intenzionale soppressione se non come “interruzione volontaria della gravidanza”.

Secondo esempio plateale del consolidarsi del paradigma biopolitico: l'alterazione dell' equilibrio alla nascita tra i sessi. Alludo al fenomeno delle *missing women*, prodotto dagli aborti selettivi in particolare in India e in Cina e che sembra ormai attestarsi sull'incredibile numero di 100 milioni di donne non nate (⁸). Esso costituisce un autentico incubo demografico, di cui l' India ha preso coscienza già da alcuni anni e la Cina solo negli ultimi mesi, quando già però nel paese il rapporto tra neonati maschi e neonate femmine si è assestato sulla cifra del 119% (con punte del 136%) su di una media internazionale del 107%. I rimedi che questi paesi (da ultima la Cina) hanno assunto vanno dalla repressione penale degli aborti selettivi e giungono fino alla proibizione di qualsiasi indagine prenatale volta a individuare il sesso dei nascituri. Ma sono tutti rimedi palesemente inefficaci, dato che è a monte, nelle rigidissime legislazioni biopolitiche di pianificazione familiare (perfezionate dal governo cinese nel 1979), che va individuata la radice del problema.

Viene correttamente considerato tra i massimi problemi *bioetici* quello delle pratiche di procreazione assistita responsabili della formazione di *embrioni soprannumerari congelati, destinati a non essere mai impiantati*. E' significativo rilevare come, al contrario, in un orizzonte biopolitico questo specifico problema stenti addirittura ad essere percepito: il Regno Unito ordina la periodica distruzione di questi embrioni, indipendentemente da qualsiasi verifica della loro vitalità e senza che si possa addurre una giustificazione –se non per l' appunto *politica*- di questa prassi.

E ancora: si pensi alle forti tensioni a favore della legalizzazione dell'eutanasia che caratterizzano pressoché tutti i paesi occidentali e che verosimilmente sono destinate ad estendersi al resto del mondo. Come l'aborto si è trasformato, da decisione tragica e personalissima di alcune donne, in una pratica sociale di regolamentazione delle nascite, così l' eutanasia si è trasformata da atto

⁷) Cfr. *La condition foetale*, Paris, Gallimard, 2004, tr. it., Milano, Feltrinelli 2007.

⁸) Il fenomeno è stato individuato e denunciato per primo da Amartya Sen -di cui si veda *Missing women – revisited*, in “British Medical Journal” 2003, 1297-1298.

omicida eccezionale, estremo, tragico e pietoso in una pratica di gestione burocratica e biopolitica della fine della vita umana. In apparenza, i fautori dell'eutanasia vogliono semplicemente legalizzare quello che essi chiamano il "suicidio assistito" e poiché questa espressione può apparire troppo ruvida, ecco l'invenzione di opportuni eufemismi. Non so se merita più biasimo o più sarcasmo il titolo del disegno di legge, *Norme per regolamentare l'interruzione volontaria della sopravvivenza*, presentato in Parlamento nella scorsa legislatura a firma di diversi senatori, perché pur nella stravaganza dell'acronimo utilizzato (IVS, palese ricalco dell'ormai consolidato IVG) esso ci aiuta a capire la sostanza biopolitica della questione della fine della vita umana. Il fatto che si cerchi di introdurre l'espressione *interruzione della sopravvivenza*, per qualificare la morte, indica l'incapacità conclamata del paradigma biopolitico di pensare alla vita, come ad un *in sé*: nella logica legalistica della biopolitica gli uomini dovrebbero evidentemente cessare di essere pensati e di pensare se stesso come *i viventi* e dovrebbero piuttosto reinterpretarsi come *coloro che sopravvivono* solo in ragione della loro appartenenza ad un contesto di accettazione sociale della loro individuale identità biologica. Nella realtà biopolitica effettuale, comunque, il tema dell'eutanasia come *suicidio assistito* è ormai obsoleto; in Olanda il 31% dei pediatri sopprime – sulla base del c.d. *Protocollo di Groeningen*– i neonati malformati, oltre tutto *senza acquisire il consenso dei genitori*; in Svizzera, lo scorso febbraio, la Corte Suprema ha stabilito che il malato mentale ha un diritto costituzionale ad essere soppresso.

La biopolitica sostituisce una visione *internalista* del *bios* con una visione *esternalista*, sostenendo l'irrilevanza della prima e il solido fondamento epistemologico della seconda. Un buon esempio è quello che ci viene fatto da Amartya Sen ⁽⁹⁾. In India –repubblica federale– lo Stato del Kerala ha un elevato tasso di longevità (i suoi abitanti hanno un'aspettativa media di vita di 70 anni) e nel contempo un elevatissimo *tasso di morbilità* (il tasso cioè che misura le malattie dichiarate e il numero dei ricorsi all'assistenza sanitaria). Lo Stato del Bihar ha invece la più bassa aspettativa di vita di tutta l'India (molto inferiore alla soglia di 59 anni, che è la media nazionale), a cui si associa però un bassissimo *tasso di morbilità*. Cosa significa questo dato? Forse che gli abitanti del Bihar godono in media di una salute migliore di quelli del Kerala? No, sostengono gli "esternalisti"; semplicemente, la loro limitata percezione della loro morbilità e la bassa consapevolezza dei loro problemi sanitari li indurrebbero a ricorrere ben poco all'assistenza sanitaria –indipendentemente dal suo grado di sviluppo e dalla sua articolazione. Per gli "internalisti", la malattia è uno stato di esperienza, che va in primo luogo ricondotto alla testimonianza ed alla sofferenza personale delle persone malate; essa invece appare agli occhi degli esternalisti come una qualificazione *epistemologica* del *bios* ed è ben poco rilevante di quanto di questa qualificazione siano consapevoli le singole persone. Il trionfo *biopolitico* della visione *esternalista* comporta di necessità che bisogna ritenere che a chi non si riconosce malato, secondo i parametri ufficiali della biomedicina, "manca semplicemente la comprensione e la conoscenza del resto del mondo"; questi sarebbe un soggetto, per usare un'espressione heideggeriana, che riprenderemo, ma che il filosofo usa in altro contesto, *povero di mondo*. Vivere il mondo "in povertà epistemologica" o nella sua pienezza non dipenderebbe, in questo contesto, dall'esperienza di vita personale dei soggetti, ma delle qualificazioni pubbliche dell'Organizzazione Mondiale della Sanità o di qualsiasi altra istituzione alla quale il sistema biopolitico –ed esso soltanto– voglia riconoscere autorevolezza epistemica.

Come ulteriore, meno tragico ma non perciò meno pregnante esempio, si pensi alle pratiche sportive nella modernità, comprensibili nella loro specificità solo in quanto calate in un contesto biopolitico. Basta il fatto stesso che nella modernità biopolitica –e in essa soltanto– sia istituzionalizzata la figura dell'*atleta professionista* (cioè di colui che paradossalmente fa di un *gioco* il suo vero e proprio *lavoro*) a spiegare perché la lotta contro le sostanze dopanti e più in generale contro quelli che ancora siamo abituati a chiamare *illeciti sportivi* sia –a seconda di come si voglia vedere il

⁹⁾ Cfr. *Benessere e salute*, in Corbellini/Donghi/Massarenti, *Biblioteca*, Torino, Einaudi, 2006, p. 8.

problema- ingenua o ipocrita, ma comunque destinata ineluttabilmente alla sconfitta. La filosofia dell'agonismo sportivo moderno si riassume oggi in due sole frasi: *If you don't take it, you don't make it* (se non la prendi [si intende la pillola dopante] non ce la fai) e *Break the rules or lose* (viola le regole o perdi). Il punto è che le regole che si infrangono sono solo apparenti, sia perché le proibizioni che esse veicolano rinviano a un contesto farmacologico in cui la linea di demarcazione tra terapia e non terapia ha perduto di senso e viene sostituita da statuizioni ampiamente arbitrarie, sia perché esse si giustificano solo assumendo un principio che la modernità ha rigettato, quello del divieto di operare sul proprio corpo, sia infine perché soffrono di una intrinseca contraddizione, se è vero, come è vero, che ciò che si chiede *politicamente* all'agonismo sportivo è l'eccezionalità della prestazione, il *record*, ciò in altre parole che per definizione portando all'estremo le possibilità naturali del corpo è obiettivamente *contro natura* ⁽¹⁰⁾.

La prova migliore della potenza del paradigma biopolitico l'abbiamo quando riflettiamo su come esso abbia influito su di una delle categorie antropologiche fondamentali della modernità, quella della *persona*. In sé e per sé la categoria della persona non ha un riferimento *fisico*, né tanto meno *corporeo*: non a caso essa è stata proficuamente utilizzata dalla teologia cristiana con riferimento a Dio. Nel momento però in cui è stata applicata all'uomo, la categoria della persona ha immediatamente acquisito una dimensione fisicistica, come mostra chiaramente il concetto di *habeas corpus*: di qui il suo lento, inesorabile (anche se non da tutti avvertito) slittamento in un orizzonte *biopolitico*, che ha portato all'alterazione –probabilmente irreversibile– di questo concetto. Non c'è dubbio che al paradigma personalistico dobbiamo molto, soprattutto per quel che concerne l'affermazione, la tutela e la promozione dei diritti umani. Ma non c'è nemmeno alcun dubbio che attraverso il paradigma biopolitico l'idea di persona sia stata violentemente deformata: non sono pochi i bioeticisti che, sulla scia di Peter Singer e di Tristram H. Engelhardt Jr., sostengono che merita la qualifica di persona solo chi sia dotato di un *corpo* in grado di rendere operative le qualità intellettuali e morali che alla persona vengono comunemente attribuite. E' evidente che a questo punto l'idea di persona diviene pressoché inutilizzabile, se non a costo di lunghe, faticose e non sempre chiarissime precisazioni concettuali (come quella che definisce *Personalismo ontologicamente fondato* una delle prospettive oggi dominanti in bioetica).

I teorici del diritto avevano a loro modo anticipato l'implosione dell'idea di persona, creando la *fictio* della *persona giuridica*; tale implosione è stata definitivamente perfezionata da formalisti e normativisti, per i quali questa categoria -non possedendo come ogni altra categoria giuridica alcun radicamento naturalistico- andrebbe elaborata solo a partire da un esplicito fondamento legale (cioè *biopolitico*). Per gli utilitaristi è ragionevole qualificare come persona solo chi abbia la capacità di esprimere *preferenze*: di qui non solo l'esclusione dalla categoria della persona dei non nati, degli infanti, dei malati di mente e in genere degli incapaci, ma il suo fantascientifico –ma fino a quando?- allargamento a soggetti non viventi, a macchine desideranti. Se il diffusissimo uso attuale del termine *persona* sembra una prova evidente del trionfo dottrinale di questa categoria, al punto da trarre in inganno perfino Paul Ricoeur, che adotta la formula *Mort le personnalisme, revient la personne...* per riassumere il suo pensiero ⁽¹¹⁾, l'incredibile ambiguità e varietà del suo uso attuale ne mostra piuttosto l'irriducibile fragilità ⁽¹²⁾.

¹⁰ Jacques Derrida (*Retorica della droga*, Roma, Theoria, 1993) porta come esempio quello dell'atleta che si provoca una gravidanza i cui effetti endocrini risultano nello stesso tempo "naturali" e "dopanti" e che, dopo la prova agonistica abortisce. L'esempio, indipendentemente dalla sua rilevanza statistica (e si si vuole anche dalla sua plausibilità) fa riflettere.

¹¹) Cfr. *La persona*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1997, p. 21.

¹²) Come peraltro aveva profeticamente e in diverse occasioni denunciato Sergio Cotta: si veda in particolare il saggio *Persona*, raccolto in Cotta, *Diritto, Persona, Mondo umano*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 59-82.

Un modo brillante per giustificare la perdurante validità della categoria della *persona* è quello più volte illustrato da Stefano Rodotà⁽¹³⁾: grazie alla teoria della persona si salderebbe lo iato ormai insopportabile in un'epoca di globalizzazione tra "uomo" e "cittadino". E' evidente che tale iato – soprattutto per chi sia sensibile alla logica dei diritti umani- non può possedere alcuna giustificazione. Non si considera adeguatamente, però, che nel contesto biopolitico la saldatura di tale iato viene (a volte inconsapevolmente) pagata ad un prezzo altissimo: dove più non si distingue tra uomo e cittadino (predicando i diritti fondamentali per *tutti*) si è tornati però ad introdurre l'antica distinzione tra uomo/persona e uomo/cosa. Questa distinzione, che stava a fondamento del diritto romano, nella sua dimensione più spietata, quella legittimante la schiavitù, sembra oggi di nuovo consolidata, quando si assumono decisioni letali nei confronti di soggetti (come ad es. i malati in stato vegetativo persistente) ai quali si nega –a volte sul fondamento di autorevoli delibere giurisprudenziali- ogni qualità personale. Ma non ci si inganni sul diverso orizzonte di senso al quale stiamo facendo riferimento: la distinzione romanistica tra uomini persone e uomini non persone non aveva un *background* biopolitico, come dimostra il fatto che qualsiasi schiavo poteva essere emancipato, in virtù dell'umanità che naturalisticamente lo parificava al suo padrone. Nella logica della moderna biopolitica, invece, il soggetto umano, qualificato *non persona*, non ha alcuna possibilità di emancipazione, dato che il suo status non riposa sulla sua identità naturale, ma sulle modalità attraverso le quali viene biopoliticamente qualificato all'interno del corpo sociale.

Non è semplice prefigurarsi gli esiti di medio e soprattutto di lungo periodo di un definitivo consolidarsi del paradigma biopolitico. Jürgen Habermas⁽¹⁴⁾ ne ha efficacemente presentato uno – a suo avviso il più rilevante- alla nostra attenzione: il venir meno dell'*eguaglianza alla nascita*, esito inevitabile della *liberale Eugenik*, farà crollare il principio su cui reggono gli ordinamenti democratici moderni. Ma possiamo individuarne altri, senza troppe difficoltà: primo tra tutti lo statuto degli *oldest old*, che nessun *welfare State* sarà in grado di tutelare quanto più si consoliderà il doppio fenomeno biopolitico della crescita continua del tasso di vita media e della crescita continua delle patologie senili degenerative altamente invalidanti e –*last but not least*- il diffondersi corrosivo di ideologie animalistiche, che non essendo più in grado di distinguere tra dignità umana e dignità animale (dato che nel paradigma biopolitico la *vita* non ammette differenze ontologiche) predica, si batte e a volte ottiene, come nel recente caso della nuova normativa animalista approvata per le Isole Baleari, il riconoscimento di *diritti fondamentali*, se non per tutti gli esseri viventi, almeno per i primati⁽¹⁵⁾. Il rilievo della questione non si esaurisce –come spesso ritengono nella loro ammirevole semplicità gli "amanti degli animali"- in un più che doveroso impegno per impedire ogni sadismo umano nei confronti degli altri esseri viventi; esso rinvia piuttosto alla tensione –tipica dell'orizzonte biopolitico- perché l'umanizzazione integrale degli animali coincida con l'animalizzazione integrale degli uomini⁽¹⁶⁾.

¹³) Cfr. da ultimo *La vita e le regole*, Milano, Feltrinelli, 2006.

¹⁴) *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 2001, tr. it. *Il futuro della natura umana*, 2002.

¹⁵ Nella primavera del 2007 il parlamento delle isole Baleari ha riconosciuto i "diritti fondamentali" delle grandi scimmie antropomorfe, dopo che lo stesso progetto era stato presentato al parlamento nazionale lo scorso anno. Il parlamento regionale ha recepito un'istanza dei Verdi e del partito *Izquierda Unida* (IU) facendo suo il '*Progetto Grandi Scimmie*' che chiede di riconoscere i "*diritti fondamentali*", fra cui quello ad una vita degna e protetta, di Orangutan, Bonobo, Scimpanzé' e Gorilla, animali che condividono con l'uomo oltre il 97% del patrimonio genetico.

¹⁶) Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 80.

Uscire dal paradigma biopolitico è quindi necessario, anche se nessuno può indicare con sicurezza quale sia la via giusta da imboccare. Non abbiamo alcuna garanzia che la decostruzione della biopolitica possa favorire l'avvento di paradigmi alternativi più rassicuranti (esattamente come l'esito vittorioso di una lotta contro una dittatura non garantisce di per sé l'avvento della democrazia). Una sola cosa appare (relativamente) certa: il paradigma biopolitico va *decostruito* prima che esso giunga alla soglia –irreversibile– dell'*implosione* (prima cioè che apra le porte all'avvento del *post-umano*). Mi limito a individuare alcuni, pochi punti, tutti riassumibili nell'affermazione secondo la quale per trascendere la biopolitica è indispensabile attivare un impegno radicale per la difesa della dimensione *privata* del *bios*.

In prima battuta, riconoscere la dimensione *privata* del *bios* deve significare in positivo il riconoscimento del valore intrinseco, pre-politico, del *bios* e in negativo un deciso *rifiuto di qualsivoglia qualificazione pubblica di qualsivoglia categoria biologica*, a partire da quelle, costitutive, di *vita* e di *morte*. Per sottrarre il *bios* alla logica del potere bisogna in primo luogo non accettare che esso venga identificato *politicamente*. Non si tratta –questo è un punto decisivo– di predicare il *disimpegno pubblico*, o di delegittimare gli interventi istituzionale in ambito sociale, sanitario o medico-scientifico a favore ad es. dei portatori di handicap o di soggetti socialmente marginali e nemmeno di ritenere superflue le normative che tolgono rilevanza pubblica ad ogni parametro scientifico (o pseudo-scientifico) di *normalità genetica*. Ciò che qui si sostiene è che la lotta contro ogni forma di discriminazione biopolitica non può radicarsi a sua volta in una intenzionalità politica, sia pur illuminata e ideologicamente corretta. La *decisione di non discriminare* in ordine alla vita se fondata esclusivamente sulla volontà politica veicola in se stessa la stessa arbitrarietà dell'opposta decisione di *discriminare senza pietà*, perché riporta comunque all'*arbitrio politico* il fondamento della decisione e non radica nella vita stessa le proprie ragioni.

In secondo luogo, per sottrarre la vita alle dinamiche del potere, sarà necessario cessare di rivendicare le spettanze biologiche usando il paradigma dei *diritti individuali*. Il passo che qui è necessario compiere appare psicologicamente difficile, ma è comunque necessario. Se infatti si vuole negare che esista un diritto all'aborto, un diritto all'eutanasia, un diritto alla procreazione assistita, bisogna coerentemente e prioritariamente negare che esista in capo al soggetto un qualsiasi diritto sul proprio corpo, sulla propria vita e di conseguenza perfino in ordine alla propria *salute*. Questa tesi è chiaramente provocatoria: essa, naturalmente non deve essere intesa come negazione o rifiuto né della medicina, né della scienza in generale, né dell'opportunità di un sistema sanitario, ma esclusivamente come negazione e rifiuto del loro carattere *politico*. Non la vita *sociale* (oggetto specifico della biopolitica) deve essere l'oggetto della medicina, ma la *nuda vita*. Depoliticizzare la medicina è impresa forse impossibile nel breve e nel medio periodo, ma necessaria, tanto quanto (per fare un esempio meno drammatico, ma non irrilevante) è necessario *depoliticizzare le attività sportive* se se ne vuole preservare l'autenticità (ed evitare la pretesa consolidata, ma grottesca, di qualificare come “nazionali” o “cittadine” squadre composte da individui di provenienza etnica disparata).

E' indispensabile infatti prendere atto –perché le indicazioni a suffragio di quanto stiamo dicendo sono sovrabbondanti– che i progressi della moderna medicina sociale, quando vengono *politicamente promossi e gestiti*, non rappresentano una via per il potenziamento del *bios*, quanto piuttosto per il suo più completo asservimento. Quelle vie che la politica ama presentare come di *liberazione* dell'io si rivelano, ad uno sguardo attento, di oppressione e di manipolazione: l'esempio più eclatante, del quale stiamo faticosamente prendendo coscienza, è quello della pretesa “rivoluzione sessuale”, che non ha avuto nulla a che vedere con un dilatarsi degli ambiti di libertà delle persone, quanto piuttosto con un'impensata dilatazione del potere e della sua pervasività.

In terzo luogo, bisogna operare per ricostruire in chiave positiva una categoria di carattere fondamentale, che nella modernità ha purtroppo acquistato una valenza negativa nello stesso tempo *biologica* e *antropologica*: la categoria della *fragilità*. In una prospettiva biopolitica (individuale o collettiva, è irrilevante) dominata dalla *volontà di potenza*, cioè dal principio della assoluta *disponibilità del bios*, rivendicare la fragilità come principio antropologico fondamentale può – forse- darci la possibilità di attivare all'interno della modernità stessa forme alternative di *rispetto per la vita*.

Nella logica biopolitica che si è cristallizzata nella modernità è impossibile valorizzare la fragilità del *bios*: chi lo fa deve sapere che il suo atteggiamento verrà interpretato come un indebito e ingenuo attaccamento a categorie regressive. Non che si neghi, nell'ottica biopolitica, il dato fattuale, che cioè il *bios* sia costitutivamente *fragile*; ma tale fragilità appare come un termine dialettico da superare. Ecco quindi l'affermarsi di nuove mitologie, come quella del *cyborg*, cioè del *cybernetic organism*, un essere, di problematica identità, ma di forma umanoide, costituito da un insieme di organi artificiali e organi biologici, caratterizzato da una potenza materiale che trascende ogni riferimento naturalistico. E' proprio a partire dalle straordinarie possibilità che offrirebbe l'inclusione nel *biologico* del *meccanico* che dilaga nella modernità biopolitica l'illusione scienziata di poter spostare sempre più in avanti i limiti della sopravvivenza biologica dei singoli individui, promettendo loro una vitalità cronologicamente indeterminata ⁽¹⁷⁾ e che fa dire al gerontologo inglese Aubrey De Grey –il discusso autore di un volume intitolato *Ending Aging*–: “L'invecchiamento è cosa da barbari; non dovrebbe essere permesso”.

La fragilità cui sto facendo riferimento non ha nulla a che vedere con il comune e diffuso sentimento psicologico di insicurezza esistenziale (cui giustamente alcuni studiosi, tra cui Habermas, attribuiscono la responsabilità dell'attuale *revival* del religioso). *Fragilità* nel contesto di queste riflessioni è l'assunzione della piena consapevolezza ontologica della *finitudine*, o, se si vuole, della *mortalità*, di quella dimensione cioè che, secondo la migliore tradizione della filosofia occidentale, contrassegna l'identità umana e ci apre la strada per la sua comprensione autentica. Lo mostra il fatto che la nostra distanza dall'identità animale dipende dal fatto che –diversamente dall'uomo– l'animale, per riprendere una celebre analisi di Heidegger, è *weltarm*, cioè *povero di mondo*, perché non è in grado di problematizzare la propria fine; quella che nell'uomo è la *morte*, negli animali si presenta solo come *decesso* ⁽¹⁸⁾.

Rivendicare la *fragilità* non significa nemmeno, naturalmente, avallare pratiche di *abbandono* nei confronti della nuda vita. Si tratta piuttosto di attivare forme sempre nuove e inedite di impegno, a partire non da *decisioni politicamente orientate*, ma dall'urgenza che sgorga dalle cose stesse. Limitati, ma significativi, esempi di quanto qui si vuol dire ci vengono offerti da alcune forme di impegno sanitario su base volontaria presenti nel terzo mondo, spesso completamente ignorati dai sistemi massmediatici dominanti: la totale carenza di rilievo *biopolitico* di queste esperienze ne esalta il carattere di esemplarità antropologica.

Il potere biopolitico, avendo come unico orizzonte quello della *potenza*, nega e combatte la fragilità e in tal modo svuota di ogni senso e di ogni rilevanza l'individualità del *bios*. Per questo la rivendicazione della *fragilità* del *bios*, come sua condizione costitutiva, può produrre effetti insperati, analoghi, anche se ovviamente non identici, a quelli che la *meditatio mortis* ha potuto ottenere in contesti ormai lontani da noi. La strategia biopolitica contro la fragilità è nota: i soggetti fragili nella prospettiva biopolitica sono quelli che vanno prima denunciati come tali, poi

¹⁷) Cfr. E.BONCINELLI/G.SCIARRETTA, *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2005.

¹⁸) *I concetti fondamentali della metafisica*, tr. it., Genova, Il Melangolo, 1999.

eventualmente “riparati” (ove possibile), e infine *sostituiti*, naturalmente dopo che ne sia stata dichiarata l’ *indegnità* di viventi (¹⁹) e ne sia stata programmata la distruzione (nella logica nazista, essendo la “fragilità” delle razze inferiori ritenuta insanabile, la fase intermedia della “riparazione” veniva coerentemente esclusa). *Rivendicare la fragilità* come *principio identitario* potrebbe oggi far saltare (o almeno risanare) il paradigma biopolitico, esattamente come la beatitudine evangelica dei *poveri di spirito* ha fatto a suo tempo definitivamente saltare (o almeno risanare) l’ intellettualismo greco, perché, attribuendo al *corpo fragile* una peculiarità che ne impedisce una visione massificata, nega al potere il riconoscimento cui esso massimamente aspira, quello di poter decidere sul valore e sul disvalore della vita in quanto tale.

Concludo. Aristotele, distinguendo tra il potere politico e il potere domestico ci ha aiutato a capire che al potere è possibile pensare in molti modi e che la pretesa moderna di assolutizzazione e di omogeneizzazione del potere non è irresistibile. Ciò non comporta che per *decostruire* la biopolitica si debba *ricostruire* l’autonomia dell’ *oikos* rispetto alla *polis*, sia perché già in Aristotele l’ *oikos* è chiamato a riconoscere alla *polis* un certo primato (come quello che la parte deve riconoscere al tutto), sia perché la biopolitica ha talmente sconvolto nella modernità le dinamiche familiari, che sarebbe ingenuo pretendere da queste –che hanno piuttosto il bisogno di essere aiutate- un aiuto che ovviamente non possono dare. La linea sulla quale è possibile attestarsi non è certo quella di una ingenua ritirata, ma non può nemmeno esser quella di un attacco baldanzoso. Probabilmente, il compito che aspetta la nostra generazione è quello prima di aprire gli occhi sulla realtà di un potere pervasivo e impersonale, che, assimilando corpo biologico e corpo politico, toglie al primo la sua identità e al secondo la sua dignità, e poi di negarsi ad ogni forma di omologazione biopolitica: un atteggiamento che Melville, profeticamente, ha attribuito a Bartleby lo scrivano, al suo cortese, dimesso, apparentemente inoffensivo, ma nello stesso tempo tenace e irremovibile “I would prefer not to”, *preferirei di No*. Alla tradizione cristiana delle origini non è sconosciuto questo atteggiamento: l’ apparente ritrosia, che faceva definire i credenti in Cristo *lucifugi viri* e li portava ad essere misconosciuti come socialmente “pericolosi”, ha sempre costituito una straordinaria riserva di senso contro la ricorrente tentazione di procedere ad indebite assolutizzazioni delle realtà mondane. Non è la mera inerzia la chiave interpretativa né del personaggio di Melville, né della resistenza che qui viene proposta contro il paradigma biopolitico; è piuttosto la corrosività di un atteggiamento che già con il suo semplice fermo esibirsi e manifestarsi può aprire il lungo e complesso processo che potrà –forse!- portare a smascherare le illusioni potestative di qualsiasi volontà biopolitica.

¹⁹) Secondo la nota formula adottata nel titolo del libro, apparso nel 1920, di R.Binding e A.Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*.