

La **Fondazione Italianieuropei**, presieduta da Massimo D'Alema e Giuliano Amato, è una fondazione di cultura politica, nata nel 1998 su iniziativa di un gruppo di personalità del riformismo italiano per contribuire alla europeizzazione e alla selezione delle nuove classi dirigenti nel campo della politica, dell'impresa, dell'amministrazione pubblica e della cultura.

È uno strumento di riflessione pubblica, nato per alimentare la discussione in seno all'opinione colta sui principali nodi dell'innovazione politica ed economica e sui passaggi necessari all'Italia per ridefinire i suoi fondamenti politico-culturali.

La Fondazione Italianieuropei svolge la propria attività di riflessione pubblica attraverso l'ideazione e l'organizzazione di convegni, tavole rotonde e cicli di formazione. Parallelamente, essa promuove e ospita al proprio interno seminari di discussione incentrati su singole questioni di agenda politica o economica.

La Fondazione diffonde i risultati delle proprie attività attraverso strumenti editoriali tradizionali, via internet (www.italianieuropei.it) e attraverso il bimestrale "Italianieuropei" e il supplemento "i Quaderni di Italianieuropei".

Filosofia al presente



Italianieuropei

Editrice Solaris S.r.l. Piazza Farnese, 101 - 00186 Roma

Filosofia al presente



Filosofia al presente

A cura di
Massimo Adinolfi

Italianieuropei

Filosofia al presente è il risultato del lavoro svolto presso la Fondazione Italianieuropei nel corso del 2008 da un gruppo di studio formato da filosofi teoretici, del diritto e della politica, con lo scopo di mettere a fuoco alcuni dei nodi decisivi che l'area politica e culturale che si richiama alla storia del socialismo democratico e riformista è chiamata ad affrontare.

Il primo di questi nodi è rappresentato dalle condizioni di salute della forma politica moderna ed europea per eccellenza, lo Stato (e la sua sovranità). Il secondo è invece costituito dalla biopolitica, cioè dagli inediti scenari in cui si ridegna l'azione politica, una volta che investa, come oggi sempre più accade, gli uomini in quanto viventi, prima ancora che come cittadini. Affrontare questi nodi significa anche misurare la tensione generata dall'intersezione fra questi due potenti campi problematici.

Oltre al merito delle questioni che così si intrecciano, sta anche l'esigenza di segnalare la necessità di una nuova presa di parola dell'intellettuale nello spazio pubblico. Sotto questo profilo, l'obiettivo non è certo quello di racchiudere il presente nelle parole della filosofia, ma eventualmente di immettere la filosofia nel nostro presente.

ISBN 978-88-89988-20-6



9 788889 988206 >

ie

Filosofia al presente



*A cura di
Massimo Adinolfi*

Italianieuropei
www.italianieuropei.it

A cura di
Massimo Adinolfi
Grafica: Interno Otto, Roma
Service Editoriale: Alicubi srl, Torino
Impaginazione e grafica:
Marchesi Grafiche Editoriali, Roma
Illustrazione di copertina: Antonello Silverini

ISBN: 978-88-89988-20-6

© 2009 Edizioni Solaris S.r.l.
Piazza Farnese, 101 - 00186 Roma

Prefazione	5
-------------------	---

INTORNO ALLA SOVRANITÀ E AI DIRITTI

Per una critica dell'ideologia post politica e una nuova pratica della politica di Maria Laura Lanzillo e Geminello Preterossi	15
--	----

L'impotenza politica delle teorie normative della giustizia e dei diritti di Luca Baccelli	36
--	----

L'Europa e la metamorfosi della sovranità di Alfredo D'Attorre	58
--	----

INTORNO ALLA VITA E AL BIOPOTERE

La naturale artificiosità dell'animale umano di Felice Cimatti	79
--	----

Il fantasma della vita di Federico Leoni e Rocco Ronchi	91
---	----

Osservazioni sulla biopolitica di Massimo De Carolis	112
--	-----

Conflitti politici o guerre di religione a bassa intensità? Le polemiche sui diritti nell'età "bio" di Laura Bazzicalupo e Francesco Piro	124
---	-----

La vita autonoma all'epoca della Grande Salute di Simona Forti e Davide Tarizzo	143
---	-----

Prefazione

Agli inizi del 2008, si è costituito presso la Fondazione Italianieuropei un gruppo di studiosi di filosofia con l'intento di avviare un'esplorazione del campo di problemi che ha oggi dinanzi a sé l'area politica e culturale che si richiama alla storia del socialismo democratico e riformista. La composizione del gruppo è già di per sé indice di una ricerca che non si assegnava ambiti definiti entro tradizioni politiche e culturali riconosciute: filosofi teoretici, filosofi del linguaggio, filosofi del diritto e della politica hanno lavorato insieme nel tentativo non certo di fornire una ricognizione completa ed esaustiva di ciò che è oggi da pensare, e neppure con l'ambizione di produrre qualcosa che somigliasse a una sorta di manifesto ideologico del XXI secolo, ma con l'obiettivo più modesto di indicare punti non eludibili della discussione pubblica, e di fornire il contributo che alla loro individuazione e definizione può dare la filosofia nei termini concettuali che sono suoi propri.

Il primo di questi punti investe la forma politica moderna per eccellenza: lo Stato e la sua sovranità. Per oltre un ventennio è prevalsa, in larghi settori dell'intellettualità europea, l'opinione che la forma-Stato non potesse più costituire il fulcro della politica europea e che dunque la concettualità statualistica moderna dovesse essere interamente ripensata alla luce delle profonde trasformazioni dello scenario politico, economico e sociale contemporaneo. Non che lo scenario non sia per l'appunto mutato, e mutato profondamente. Per la verità, la crisi dello *jus publicum europaeum*, il cui frutto più significativo è stato appunto lo Stato di diritto, risale in realtà ad almeno un secolo fa. E da quel tempo sino al nostro presente sono entrate in crisi molte delle distinzioni che ordinavano lo spazio politico continentale, consentendo di trac-

ciare un confine netto (almeno in linea di principio) fra la pace e la guerra, il nemico e il criminale, l'interno e l'esterno, il pubblico e il privato, il sociale e il politico. Questi confini non hanno più il nitore con cui si disegnavano un tempo. In larga parte, la figura novecentesca dello Stato sociale ha costituito una formazione di compromesso, votata al compito di risignificare, per lo meno negli spazi interni della cittadinanza democratica, la forma dell'ordine politico-giuridico moderno, dando accoglienza al maggior numero possibile di quelle rivendicazioni di stampo universalistico che le lotte per l'emancipazione condotte nel corso del Novecento erano riuscite a portare dentro il perimetro dello Stato.

Un tale compromesso è però entrato in crisi verso la fine degli anni Settanta, con il prepotente manifestarsi di quei fenomeni che vengono un po' sbrigativamente raccolti sotto l'etichetta della globalizzazione: dalla *deregulation* (in specie finanziaria) allo sviluppo delle nuove tecnologie (specie informatiche), dalle privatizzazioni alla flessibilizzazione dei rapporti di lavoro, dall'apertura di nuovi mercati alle delocalizzazioni produttive, non si può ignorare che l'insieme di questi fenomeni abbia comportato una ridefinizione del difficile equilibrio fra democrazia e capitalismo, sistema politico e sistema economico, a tutto svantaggio del primo, che è così entrato in crisi, ponendo anche il problema del progressivo indebolimento dello Stato rispetto alle più potenti istanze che, dal di fuori dei confini statuali, sempre più lo attraversano e lo svuotano di senso e di efficacia.

L'ingresso del mondo nell'età globale ha posto quindi sotto nuova luce il compito di una riflessione intorno alle forme in cui la mediazione politica può esercitarsi. Questa riflessione sembra oggi dover preparare una decisione fondamentale, a cui l'area delle forze socialiste e riformiste deve saper corrispondere. Si può infatti ritenere che il rinvigorismento della sovranità statale, in forme

e modi che bisognerà definire post giuridici, nel senso che non sono affidati solo più alla regola giuridica ma anche alla più opaca forza economica, non possa non comportare un deperimento delle promesse di libertà e uguaglianza affidate alla sempre più esile trama del suffragio universale e dei diritti fondamentali: si può cioè ritenere che l'irrobustimento dello Stato e della sua sovranità non possa non andare a detrimento della democrazia; oppure si può ritenere che proprio la cura e l'interesse per le istituzioni democratiche rendano necessario preservare l'unico spazio in cui, in età moderna, abbia trovato espressione e tutela la democrazia. Non è un dilemma dalla facile soluzione, e non è detto che ce l'abbia. Le riflessioni che in modo diverso questo Rapporto propone inclinano, sia pure problematicamente (e non senza differenze interne, che il lettore attento saprà cogliere), verso l'altra estremità del dilemma: vuoi per una tradizionale diffidenza nei confronti di ciò che pretende di valere spontaneamente, che si tratti del mercato autoregolato di cui parlano i suoi adoratori oppure, sul versante opposto, della libera potenza della moltitudine, vuoi per un'altrettanto tradizionale confidenza nei confronti delle risorse politiche della mediazione rappresentativa, e dei discorsi di legittimazione che debbono sempre nuovamente sostenerla. Ciò non significa che quella mediazione sia sempre, per principio, efficace e potente, e nemmeno che quei discorsi siano sempre, per principio, dotati di una riconosciuta base di credibilità. Questa duplice consapevolezza conduce però a ravvisare perlomeno (in questo o quel punto del Rapporto) la dimensione europea come quella più idonea alla riproposizione del tema dello Stato, non benché ma proprio perché l'Unione europea non ha, strettamente parlando, nessuno dei tratti specifici della creatura giuridica moderna, ma ne vorrebbe ereditare la ricca tradizione di diritti e di garanzie. L'Europa ha, in effetti, l'estensione necessaria per offrirsi alla costruzione di uno spazio giuridico in

cui riqualificare, secondo linee costituzionali inedite, l'idea moderna di democrazia, preservandola, in virtù della sua stessa articolazione interna, dalle configurazioni neoautoritarie che altri grandi spazi continentali o subcontinentali rischiano oggi di assumere. In ogni caso, la considerazione, almeno prospettica, della dimensione istituzionale e storicamente densa dei problemi contiene un'intenzione polemica dichiarata nei confronti delle teorie della giustizia e dei diritti normativisticamente orientate, la cui voga è stata largamente favorita, negli scorsi decenni, dalla crisi del marxismo. Innestare questo confronto critico ha dunque, se non altro, il significato di favorire una rivisitazione dei paradigmi filosofico-politici dominanti, in Italia e non solo.

Ma la consapevolezza in questione conduce anche, più innanzi, al secondo punto cui è dedicato in particolare questo Rapporto, che si presenta diviso in due sezioni perché questa divisione corre e attraversa noi stessi che, in quanto cittadini e in quanto popolo, siamo (o, più realisticamente, saremmo) soggetti della sovranità. Il punto è, infatti, proprio questo: che cosa significano queste locuzioni: "in quanto cittadini", "in quanto popolo"? Se i discorsi di legittimazione ai quali non è possibile rinunciare devono far base su qualcosa, è da chiedersi se questa base possa ancora, e in che misura, essere individuata grazie all'imputazione giuridica del popolo come "soggetto" dell'esercizio della sovranità. Qui il problema non è che si disponga di soggetti migliori, che abbiano soppiantato il popolo come fondamento di legittimità dell'esercizio del potere, ma è che la costituzione stessa dei soggetti, collettivi e individuali, è ormai orientata sempre più spesso da forze diverse e verso obiettivi differenti da quelli che hanno occupato il campo nel corso della modernità. Si allude in questo modo al fatto che il potere, che un tempo si esercitava sovranamente sull'estremo confine tra la vita e la morte, è sempre più rivolto invece al mobile

territorio della vita e, al fine di sempre meglio assicurarla, curarla e persino ottimizzarla, non si arresta più nemmeno sulla soglia della vita biologica, che finisce così con l'essere anch'essa governata. Nell'epoca del governo delle vite dei viventi "in quanto viventi", sembra quindi sbiadire l'identità giuridica e morale prestata a ciascuno di noi dalla figura universale della cittadinanza, mentre nuove (ma allo stesso tempo tradizionali) formazioni identitarie occupano lo spazio pubblico, generando inedite tensioni con gli istituti legittimi della democrazia rappresentativa. A partire dagli scenari ancora largamente inesplorati che oggi è possibile evocare, tra paura e fascinazione (si pensi all'ingegnerizzazione della vita e dell'intelligenza, alle nuove forme di accumulazione del capitale umano, all'autoprogettazione del proprio corpo o di parti del proprio corpo, alle inquietanti possibilità di allevamento e di domesticazione degli esseri umani, alle originali opportunità di costruzione virtuale della realtà sociale, per fare solo qualche esempio) prendono così rilievo condotte il cui tasso di conflittualità è potenzialmente assai elevato, mentre la mediazione politica non sembra preparata a contenerle.

Il necessario lavoro di preparazione ha naturalmente tempi diversi, secondo che lo si affronti sotto l'urgenza della decisione di legge o nella prospettiva di più lungo respiro dell'indagine filosofica. Collocandosi in quest'ultimo orizzonte, il Rapporto ha potuto peraltro fare a meno del contributo dei bioeticisti, cioè di quel genere di competenze che – sia consentito un filo di ironia – di solito vengono convocate quando il problema è già giunto al punto in cui si confrontano posizioni non negoziabili. Tocca invece alla filosofia andare dietro le quinte di un simile confronto, secondo quella vocazione decostruttiva e genealogica che consente di non accogliere, insieme con i problemi, anche le ideologie da cui dipende spesso acriticamente la loro formulazione. È in questa direzione che

si muove quindi il Rapporto, non senza riservare qualche sorpresa rispetto ai termini consueti in cui si discutono le questioni cosiddette eticamente sensibili nella pubblicistica corrente. Il fatto è che non è solo la morale a dover si fare sensibile e non è solo la sua statizzazione a dover essere temuta. E se l'individualismo in morale, così legato alla nozione moderna di autonomia, resta una conquista irrinunciabile, bisogna essere preparati anche alla prospettiva che esso si spinga, nell'orizzonte reso possibile dalle tecnoscienze contemporanee, fino a una sorta di inaspettato individualismo in biologia. Bisognerà quindi domandarsi non solo se una certa "impotenza" dei poteri pubblici non sia dopotutto da preferire al volto paternalistico e autoritario che a volte lo Stato finisce con l'assumere, ma anche se non sia davvero richiesto di rispolverare la cassetta degli attrezzi della filosofia, per mostrare quanto vi sia di sociale, di culturale e di artificiale nella natura umana: nozione dappertutto evocata ma così poco problematizzata.

Queste che vengono fornite nella prefazione sono però solo brevi indicazioni sulla materia che costituisce il Rapporto. Sono forse sufficienti a dare un'idea dell'estrema complessità dei problemi con cui ci si misura, ma in nessun modo provano a restituire sinteticamente la ricchezza di analisi e di spunti che esso cerca di offrire. È compito del lettore affrontare dunque questo piccolo "oceano di parole", ritagliandosi un proprio percorso di lettura all'interno dei diversi contributi. Non resta perciò che licenziarlo, ringraziando tutti i partecipanti a quest'intensa esperienza di lavoro comune, la quale, indipendentemente dai risultati offerti, ha almeno il merito di mostrare nei fatti come sia avvertita oggi la necessità di una nuova presa di parola da parte dell'intellettuale nello spazio pubblico, affinché di fronte alle sue responsabilità non si tiri pavidamente indietro o, se filosofo, non prenda a pretesto la discutibile considerazione di cui oggi gode la

filosofia per accontentarsi di riuscire suggestivo o edificante negli spazi che gli offre il mondo della comunicazione, evitando però di misurarsi sul terreno più scabroso e più impegnativo del confronto politico e culturale.

Mi sia consentito di ringraziare, in particolare, Davide Tarizzo e Alfredo D'Attorre, per il loro prezioso lavoro di coordinamento delle due sezioni del Rapporto. Per i seminari tenuti nel corso dell'anno dal gruppo, voglio ricordare tutti coloro che a vario titolo sono intervenuti: Luca Baccelli, Roberto Ciccarelli, Felice Cimatti, Alfredo D'Attorre, Massimo De Carolis, Ernesto Forcellino, Simona Forti, Maria Laura Lanzillo, Federico Leoni, Francesco Marino, Vincenzo Martorano, Francesco Piro, Geminello Preterossi, Rocco Ronchi, Matteo Scurati, Davide Tarizzo, Beppe Vacca. Mi è gradito ringraziare anche i professori Laura Bazzicalupo, Alessandro Ferrara, Carlo Galli, Giuseppe Longo, che hanno accettato con grande generosità di partecipare alla discussione con il nostro gruppo in incontri seminariali che si sono rivelati particolarmente proficui, in vista della finale stesura. Un grazie particolarmente sentito va anche a Laura Caroli e allo staff della Fondazione Italianieuropei per la pazienza con cui hanno seguito i nostri lavori, e atteso i nostri risultati.

Massimo Adinolfi

**INTORNO ALLA SOVRANITÀ
E AI DIRITTI**

Per una critica dell'ideologia post politica e una nuova pratica della politica

di Maria Laura Lanzillo e Geminello Preterossi

Proprio perché la filosofia è in un certo senso sempre inattuale – cioè refrattaria al senso comune e all'autocoscienza dei saperi, che si limitano ad accompagnare la superficie dell'esistente – può scandagliare criticamente l'origine e il "non detto" – cioè l'asimmetria non bonificata, l'attrito – del presente. Sulla base di questa premessa, svolgeremo alcune considerazioni apparentemente inattuali, basate sulla convinzione che nella matrice hobbesiana e hegeliana del "politico" siano rintracciabili costanti funzionali e aporie, sfide persistenti, immagini e presupposti antropologico-politici della narrazione del potere che spesso rimangono sottesi o rimossi, ad esempio nella scienza del diritto pubblico – ma anche in tanta filosofia politica – contemporanea. In filigrana, si tenterà di far emergere il rapporto costitutivo e in qualche modo insuperabile, pur nelle trasformazioni storico-concettuali, che esso intrattiene con la paura, con l'ansia di sicurezza e il desiderio di riconoscimento, e il condizionamento che sull'arco possibile delle legittimazioni politiche tali ipoteche esercitano.

Le questioni del presente

Ma qual è il nostro presente? L'evidenza della grave crisi della democrazia e della frantumazione della sfera pubblica, il disfarsi del nesso rappresentanza-rappresentazione che costituiva fin dal "Leviatano" di Thomas Hobbes la struttura dello spazio politico moderno, le retoriche multiculturaliste, la discussione sulla biopolitica,

sulle forze e le forme del biopotere come quella sulle forze e le forme del capitale globale e della sua governamentalità, le teorie sulla crisi della sovranità e della fine dello Stato-nazione pongono tutte a tema un'unica questione: il potere sulla vita, che è sì declinata come nuda vita da controllare e dominare, ma che può essere anche declinata, all'opposto, come *vita activa*, manifestazione di libertà soggettiva, che a quel dominio, a quel governo resiste, continuando a rivelarsi come libertà in eccesso, in relazione e non fissata, mai radicalmente istituzionalizzata, governata, disciplinata.

Se questo è il nostro presente, da un punto di vista di filosofia politica si può avanzare una sua interpretazione non come *novum* assoluto, ma piuttosto, seguendo l'insegnamento di Hannah Arendt, come il radicalizzarsi nevrotico di logiche presenti fin dalla genesi delle categorie politiche moderne.

Il disordine e la paura che riempiono le pagine del nostro vivere quotidiano, il terrorismo che rende insicure le nostre vite e le nostre democrazie, la costante lotta per il controllo della vita (dalla nascita alla morte) sancita da tutte le politiche pubbliche degli Stati, l'uso sempre meno eccezionale della guerra e della violenza non appaiono come un qualcosa d'altro, estraneo al nostro modo di pensare (e dunque, giacché estraneo, più rassicurante per l'immaginazione politica occidentale, appunto perché non sembrerebbe riguardarla). Al contrario risultano un prodotto proprio di quel modo, che si rivela interno alla logica del sacrificio che innerva il potere moderno, al punto che quella logica porta alle estreme conseguenze, sacrificando ad essa non solo la vita di tutti e di ognuno (e non più solo le vite degli altri, di tutti coloro cioè che a quella logica non si riducono), ma anche la razionalità politica moderna che del potere si era considerata l'origine e che si era autogiustificata come produttiva di potere. Una razionalità che, alla vista di quella parte di sé che

aveva occultato (il nulla, il vuoto di sostanza, la morte) attraverso la costruzione dell'ideologia dell'ordine politico (di cui immagine è lo Stato che salva la vita, nel tentativo di riempire quel vuoto, da cui origina, di uguaglianza e libertà), si trova in scacco, rimane muta. O al più ripete ossessivamente, quasi potessero funzionare da *mantra* salvifici, le proprie parole d'ordine, che rischiano però di risuonare come un vano ritornello: libertà, democrazia, diritti ecc., e che il "deserto del reale" sembra inghiottire.

Davanti al deserto del reale si può rimanere atterriti, non c'è dubbio; ma si può anche accogliere la sfida che esso ci presenta, passare attraverso il suo vuoto, per significarlo con il nostro passaggio. Provare cioè ad agire e pensare, ancora una volta, oltre la polvere della modernità. Cercare di impedire che il circolo logico in cui si trovano strette le categorie politiche della modernità si chiuda, si compia, e che la fine del Moderno significhi null'altro che il ritorno allo stato di natura hobbesiano, connotato da violenza, rapporti di forza e guerra per il controllo dello spazio, ma soprattutto delle vite che quello spazio abitano. Rispondere all'entropia del buco nero in cui sembra sprofondare il nostro presente privo (o privato) delle coordinate con le quali eravamo abituati a interpretare il mondo, facendo delle "ferite" che continuamente ci tagliano un'apertura, una bocca che parla e verso la quale ci si pone in ascolto.

Una sfida difficile, certo, quella che abbiamo di fronte, perché concretamente attraversata da vite insanguinate e precarie, dalla violenza e dalla morte, dalla visibilità di corpi offesi, feriti, uccisi. Ma una sfida a cui non ci si può sottrarre e che deve essere affrontata. Molti sono i temi che il presente nella sua attualità pone a questione: la fine della fase successiva al 1989 e dell'illusione di un mondo pacificato nell'affermazione entusiasta della fine della storia, che doveva essere segnata dalla vittoria delle liberaldemocrazie e dalle magnifiche sorti pro-

gressive del capitalismo e dell'economia di mercato capace – dopo la caduta del colosso sovietico – di regalare prosperità, se non anche felicità, a tutti; l'agonia dello Stato, ma non ancora la sua sconfitta, e la difficoltà dell'apparire di una nuova forma politica; il nesso sicurezza-diritti civili; il radicalizzarsi del dibattito politico (sia teorico sia a livello di politiche pubbliche, nazionali o internazionali che siano) intorno a opposti poli: sirene identitarie *versus* realtà multiculturali, secolarizzazione *versus* fondamentalismi, scontro di civiltà *versus* contaminazione fra civiltà; il nesso guerra-terrorismo; la riflessione su che cosa sia la globalizzazione; la femminilizzazione delle forme del lavoro.

Di fronte al farsi concreto della storia che costantemente in questi ultimi anni ha bussato alla nostra porta, si palesa la necessità politica di una nuova presa di parola, di superare lo sbalordimento afasico che può afferrare di fronte al deserto del reale e di attraversare quel deserto, di mettersi nuovamente in cammino.

E ancora una volta dalle pieghe del nostro presente drammatico riaffiora la questione della differenza, della pluralità e della libertà che ad esse appartiene, di ciò che si oppone all'unità e ad essa non si lascia ridurre, non solo come principio teoretico, ma nella propria materialità e corporeità: questione che da sempre interroga il pensiero politico occidentale, questione che la filosofia ha costantemente tentato di risolvere, ma che costantemente riappare. Se ci concentriamo sulla riflessione politica della modernità, risulta che il problema di ciò che viene qualificato come altro o diverso, di ciò che in prima battuta risulta esterno, oppositivo all'ordine politico del potere, è stato affrontato attraverso il concetto di riconoscimento, pensato – dal giusnaturalismo razionalista in poi – in modo tale da produrre necessariamente relazioni di inclusione-esclusione. Che oggi si rivelano drammaticamente inefficaci a produrre ordine e sicurezza e capaci

di offrire solo una risposta: la guerra, la distruzione o, *mutatis mutandis*, il controllo totale sulla vita altrui. Ma una posizione che si declina binariamente fra distruzione e controllo totale finisce per rivelare non solo la propria insufficienza pratica, ma anche la propria lacuna concettuale di fronte al battere dell'orologio della storia.

D'altra parte non è solo l'inefficacia di tale posizione a preoccupare, quanto il rischio implicito in essa che tra i due poli di distruzione e di controllo totale, che sembrano essere l'alternativa davanti a cui oggi è (o si è) posta la politica, rimanga schiacciato tutto il progetto politico che alla modernità era sotteso: la costruzione di un ordine istituzionalizzato, rappresentato nella grande immagine della figura dello Stato e che aveva come proprio compito quello di garantire la sicurezza (della vita e della sua proprietà) attraverso meccanismi omogeneizzanti e universalizzanti di riconoscimento dell'uguaglianza, ma che implicavano al tempo stesso l'esclusione delle differenze, e in particolare della povertà. E ora che l'alterità, compresa quella della povertà e della sofferenza, si mostra in tutta la sua corporeità, la sua materialità, frantumando ogni forma di rappresentazione politica rassicurante e ordinante, come rispondere?

Prima di provare a replicare a questo interrogativo, muoveremo da alcune osservazioni che rappresentano degli esercizi di diffidenza filosofica rispetto a formule assai in voga a partire dal 1989, quali *governance*, *multilevel system of government*, diritto globale e neocontrattuale, post sovranità ecc.¹ Diffidenza che va esercitata anche nei confronti del termine retorico e generico di globalizzazione – soprattutto se applicato al discorso sul politico, divenuto un sintomo più che una categoria esplicativa. Questo non perché non esistano fatti globali, ma perché il globalismo – ovvero i discorsi globali e sul globale – è divenuto una sorta di ideologia apparentemente non ideologica del senso comune.

E ancora. Di crisi dello Stato moderno si parla da almeno un secolo. Anche qui, è persino superfluo fare l'elenco dei fattori di logoramento. Ma il fatto che la tesi del tramonto o addirittura della fine dello Stato sia quotidianamente smentita da fatti macroscopici, che non si siano date – o abbiano fallito – sostituzioni (semmai, siamo in presenza di istituzioni sovranazionali, spesso ancora molto fragili, che si affiancano agli Stati), ci dirà qualcosa di teoricamente rilevante su quella tesi? E ancora di più sul modo in cui i raggruppamenti umani si organizzano politicamente, rispondendo a quali vincoli, bisogni e passioni? I corifei (fino a poco tempo fa) del neoliberalismo e della *deregulation* riscoprono il ruolo regolatore del potere pubblico, magari in chiave protezionistica e di confinamento. Di fronte a una delle più pesanti crisi economico-finanziarie di sempre, stiamo assistendo al ritorno in grande stile del potere pubblico (e delle sue risorse) cui, nell'emergenza, i mercati deregolati che avrebbero dovuto funzionare spontaneamente si stanno aggrappando disperati, semplicemente perché non c'è alternativa. La presunta "fine della politica", la sottovalutazione del diritto e delle opportune tecniche di garanzia sovraordinate, il minimalismo istituzionale, la metafisica dell'autosufficienza del mercato e delle regole fatte dai regolati, tutto ciò si è rivelato quello che anche solo una normale, seria consapevolezza storica e teorico-politica consentiva di evidenziare da tempo: una superficiale e/o cinica illusione. Falsa e, in più, pericolosa.

Ovviamente, tutto ciò non rappresenta affatto il ritorno di Westfalia anzi, per tanti aspetti, è una distorsione dello *jus publicum europaeum* e, ancora di più, della proiezione cosmopolitica dell'esperienza giuridica dello Stato costituzionale di diritto. Però è un fatto che il "fantasma della sovranità" – e dietro di esso un grande e per ora disatteso bisogno di autorità pubblica, di identificazioni e rassicurazioni politiche, di fiducia collettiva – con-

tinui ad aggirarsi nell'attuale disordine mondiale. Un fantasma di fronte al quale la filosofia politica sembra oggi segnare il passo; un'*impasse* che è forse dovuta al fatto che a leggere la produzione filosofico-politica dei nostri anni resta la sensazione che ancora una volta buona parte del discorso sia tutto interno all'universo "classico". Un discorso filosofico che genera concetti, che pensa, ma che sembra, spesso, continuare a non vedere quei corpi, maschili e femminili, che la guerra endemica che abita il nostro presente, trasformata ormai in strumento fisiologico di intervento e autolegittimazione, colpisce brutalmente. Come non vede tutti gli altri corpi che la guerra locale, parallelamente combattuta contro i migranti, abbatte e confina, svelando nella propria realtà i processi escludenti che la logica globale comporta; o anche i corpi di tutti noi, più fortunati, che abitiamo la parte occidentale del pianeta, ai cui bisogni, desideri, immaginazione di sé non riesce a rispondere, perché non li sente o vede, non li incontra, ritirato com'è in un mondo delle idee che già Platone aveva sottolineato non essere il mondo del filosofo così come non è il mondo del politico, perché entrambi devono scendere nella caverna, ovvero nella città.

Lo sguardo critico della filosofia

Ciò che proponiamo è allora di uscire dalle logiche di un discorso che la realtà di ogni giorno si incarica di dimostrare sterile e vano, perché incapace di significarla concretamente, di essere cioè politico. E tuttavia la nostra non è una presa di parola quale esecuzione testamentaria del "filosofico", ma una presa di parola che consapevolmente assume l'implicito gesto antropogeno che nel linguaggio umano è racchiuso, perché determina la relazione etica fra la realtà di chi parla (che per parlare deve dire "io", prendere parola) e la sua lingua. Di fronte

alla babele della nostra epoca in cui i linguaggi sembrano confondersi e non comprendersi, in cui tutti noi siamo immersi in una moltiplicazione delle parole grazie alla molteplicità dei dispositivi tecnologici e mediatici che separano il parlante dalla propria parola, togliendogli così ogni responsabilità per quella stessa parola, e che rischia di rendere vano ogni discorso (e massimamente ogni discorso politico), diventa imprescindibile affermare il legame fra le parole e le cose, fra le parole e le azioni, che è il compito proprio della filosofia, la quale, assumendosi il rischio dell'errore intrinseco in questo gesto, avvicina fin dalle origini esperienza del *logos* e politica. Contro la politica del nostro tempo, ridotta per lo più a economia e amministrazione, è dalla filosofia che può venire una svolta, perché è propria della filosofia la capacità di rimettere in questione il legame fra l'individuo e le parole che significano lui e il suo mondo, senza per questo nullificare né l'uno né l'altro. E allora, contro le tendenze alla liquidazione della presa del filosofico sull'effettualità, è opportuno tornare a pensare in termini di "teoria critica" (naturalmente con una buona dose di disincanto e liberandola dalle ipoteche di scuola). Perché è certamente opportuna la critica della ragione ineffettuale, ma essa non può condurre alla logica "deittica" che si limita ad aderire all'immediatezza del dato (biologico, produttivistico ecc.), naturalizzandolo. Il gesto filosofico dell'autotrascendimento – senza il quale non si dà differenza, ovvero lo spazio della riflessione filosofica – mantiene aperta strutturalmente una tensione tra essere e dover essere, tra processi istituzionali e paradigmi concettuali (che pure in essi si impastano), lettura del reale e sua critica. Altrimenti, c'è la mera subalternità ai saperi scientifici o una radicalità fittizia che paradossalmente si appiattisce sul fattuale e non è più in grado neppure di sottoporlo al *krinein*, al lavoro della critica, ma diventa vano parlozzare.

Cosa è, che cosa può essere dunque “teoria critica”, oggi? Certamente non è la prescrizione di un modello etico d'ordine. E tuttavia non è neppure assunzione passiva della deformazione del moderno, ma semmai critica interna delle sue aporie senza liquidazioni reazionarie del freno giuridico e delle dinamiche emancipative connesse al principio di uguaglianza preso sul serio, all'idea di spazio pubblico partecipativo, alle potenzialità di protagonismo politico conflittuale implicite nel discorso dei diritti (oltre la loro stessa giuridificazione). “Teoria critica” è critica dell'ideologia (soprattutto di quella che si presenta in veste anti-ideologica e neutrale, la moda di questi anni!), è messa alla prova del senso comune ma all'interno del pieno riconoscimento del peso e della legittimità delle passioni collettive, con tutto il loro bagaglio spurio e pre-giudicato. È differenza rispetto ad un processo di cui si è necessariamente parte, ovvero auto-osservazione. Insomma, è pensiero che apprende il proprio tempo, che non significa banalmente rispecchiarlo, ma mantenere aperta quella tensione, quello scarto che consente di elaborare criticamente il tempo attuale, di non considerarlo esaurito e che, contemporaneamente, impone di scandagliarne l'effettualità.

Lo sguardo sullo Stato

Proviamo ad applicare questa nostra proposta di postura dello sguardo critico filosofico alla questione dello Stato, della sovranità e dei soggetti della sovranità (da intendersi tanto come genitivo oggettivo quanto come genitivo soggettivo).

Come notavamo poco sopra, un luogo comune del dibattito contemporaneo è che gli Stati siano tramontati, la sovranità esaurita. Certamente, come è ormai ampiamente noto, gli Stati faticano, sfidati dal basso e dall'alto, eppure all'orizzonte non si sono affacciati veri sostituti; alla forma di organizzazione collettiva “Stato” si

sono affiancate molte realtà sovranazionali e transnazionali, che ne hanno assunto alcune funzioni, erodendone la nitidezza del comando, ma continuando a presupporto, senza sostituirlo. E occorrerà pure chiedersi perché, in che cosa consista la difficoltà di questa sostituzione, quale prestazione funzionale del politico (inteso in senso generale come nesso tra conflitto e ordine, potere e obbedienza, ostilità e pacificazione) la forma-Stato continui faticosamente ad assicurare, sobbarcandosi i deficit di legittimazione che ne derivano. Allo stesso tempo, la sua forma interna è mutata (in senso democratico-costituzionale, pluralistico, sociale, federalistico ecc.): ciò ha rappresentato sicuramente una complicazione, ma anche una fonte di nuova legittimità integrativa, senza la quale le nostre società semplicemente non si sarebbero tenute insieme negli ultimi cinquant'anni.

La questione dello Stato oggi è particolarmente complessa, ambivalente, perché in qualche modo l'esito della modernità – ovvero il mondo unificato – è anche frutto della diffusione planetaria del modello Stato dopo la decolonizzazione e dell'opera di omogeneizzazione istituzionale e di interconnessione che la statualità ha almeno in superficie assicurato; ma tale risultato si è rivelato in contraddizione con le sue premesse e i suoi attori, lasciando riemergere vecchie identità, localismi, e sperimentando l'inattuabilità, l'aporia strutturale dell'analogia domestica. Insomma, la proiezione politico-globalistica dello Stato costituzionale di diritto (l'ONU, i disegni cosmopolitico-umanitari, le ingenuità sul governo mondiale: istanze tutte ancora figlie della stagione della statualità e della sua amplificazione) ha finito per lasciare sulla scena internazionale ancora gli Stati, ma assai più deboli e soli, in balia del mercato e della finanza internazionale dominata dall'iperpotenza americana.

Se l'analisi abbozzata è giusta, risulta allora che il vero problema non sono nuove istituzioni politiche su sca-

la più ampia a minacciare lo Stato di obsolescenza, quanto piuttosto la loro assenza (e la crisi finanziaria ed economica del 2008 ce lo testimonia in tutta la sua drammatica realtà); il problema è, ancor più, la pretesa dello "spirito commerciale" di bastare a se stesso, di essere regola del mondo. Il liberalismo impolitico rischia di rivelarsi non solo l'ideologia più polemica, ma anche la più caotica. Un sogno allucinatorio da cui svegliarsi avendo esaurito tutti gli strumenti della mediazione. Quella globalistica è innanzitutto un'egemonia da smascherare e combattere, salvaguardando e predisponendo freni, oltre che tentando di riaprire spazi pubblici di critica non subalterni al "discorso della globalizzazione". Non un destino cui rimettersi, o peggio da cavalcare con azzardo, come invece troppo spesso usa, soprattutto in Italia.

Allo stesso modo diventa evidente che oggi, più che nell'epoca della crisi dello Stato, siamo in presenza di una vera e propria età dell'iper-Stato. Assistiamo cioè al tentativo di ricostituzione di uno statuto privilegiato della statualità, attraverso una logica discriminatoria e asimmetrica, confusamente morale-giuridico-umanitaria, che delegittima certi Stati, pretendendo di riservarsi monopolisticamente le immunità garantite da una sorta di sovranità potenziata e non reciproca. Grandi potenze regionali neoimperiali riemergono sulla scena geopolitica, mentre la questione nucleare come fonte di sovranità effettiva (ciò che, per dirla ironicamente ma non troppo, salva dall'essere trattati effettivamente da Stati-canaglia) mostra tutta la sua centralità politica. La stessa cosiddetta "guerra globale", nei teatri concreti in cui si è combattuta (Iraq e Afghanistan), è stata un tentativo di rispazializzazione del conflitto (certo insostenibile in termini normativi e fallimentare dal punto di vista realistico, e tuttavia come tale progettato e condotto). Molte potenze medio-grandi puntano sull'uso delle risorse economico-naturali non solo come fonte di ricchezza, ma diretta-

mente come mezzo di rilegittimazione e potenziamento geopolitico statual-nazionale. Non a caso l'Europa non solo non riesce ad essere iper-Stato, ma neppure potenzia civile, perché si pensa oltre lo Stato, come spazio tecnico-impolitico. Ciò che l'Europa non comprende è che siamo di fronte, paradossalmente, a un tentativo di ricostituzione fittizia del politico. È una distorsione e un rovesciamento (perché allo stesso tempo liquida l'eredità del costituzionalismo e nega l'uguaglianza formale, l'apertura agonistica del "pluriverso" politico); un'opzione reattiva che punta sullo Stato (sulla sua originaria maschera fantasmatica) come luogo puramente politico, identificato in un apparato tecnico-militare, ammantato di propaganda patriottica, ma del tutto funzionale a supportare lo *status quo* dell'economia globale.

Ambivalenza funzionale del potere e politicità dell'umano

Come reagire a questo scenario? Indietro non si torna: onestà intellettuale e politica impongono di riconoscere come, di per sé, il "gesto" neutralizzante hobbesiano non sia oggi riproponibile. Non solo perché inefficace, ma perché la modernità, soprattutto negli ultimi due secoli, non può essere ridotta ad esso. Quel gesto è stato complicato e arricchito dalle rivoluzioni emancipative, dalla nascita dell'opinione pubblica e della società civile come ambiti autonomi, dal sorgere di nuove forze unificatrici, di nuovi soggetti politici collettivi portatori della legittimità all'interno dei regimi di massa (e tale storia non può essere interamente schiacciata sul totalitarismo, perché riguarda, pur con molte contraddizioni e costi, anche le democrazie di massa e gli Stati costituzionali di diritto contemporanei). Una ulteriorità, una trascendenza politica di cui in Hobbes si incarica esclusivamente la politica formale, svuotata, ma che come eccedenza di senso po-

litico, come ulteriore apertura dell'ordine è rimasta in piedi e ha spinto verso riempimenti che non sono stati mere risostanzializzazioni di vecchio stampo, ma rilegittimazioni passate attraverso il filtro della secolarizzazione. L'eredità del "gesto" neutralizzante (la distinzione teologia-politica, morale-diritto, la creazione di uno spazio pubblico non sostanziale) rappresenta certamente il presupposto essenziale delle ulteriori ondate della secolarizzazione moderna, perché svuotandolo apre, rende disponibile l'ordine al pluralismo delle nuove forme di soggettivazione, ma allo stesso tempo non ce la fa a mantenere ferma la propria "vuota" puntualità, a eternizzare un'istantanea, perché le risorse simboliche di cui persino la neutralizzazione "vuota" ha bisogno riemergono potentemente (soprattutto come bisogni collettivi, dinamiche di desiderio e riconoscimento), rivendicando rappresentazioni nuove. Era evidente che nella modernità, proprio perché secolarizzata, non potevano esserci solo individui-atomi, muti e politicamente immobili sotto la piramide del potere sovrano: in essa si apriva anche un ampio spazio per l'autocostruzione narrativa dei soggetti e per la loro interazione, che implicava non di tornare indietro rispetto all'artificio politico o di sovvertire la formula teologico-politica moderna, ma certo di complicarla, di limitarne almeno in parte la formalità, di renderla viva, "calda", perché abitata da soggetti in carne e ossa, reali.

Il bisogno di potere in quanto dominio non è solo "dall'alto", ma anche e soprattutto "dal basso", come consegna ad esso e formazione dei soggetti in rapporto alle sue dinamiche. Il potere è l'oggetto di un desiderio di fusione e di una paura di annientamento originari e intrecciati. La radice del potere è dunque nella dialettica simbolica e passionale che conduce all'assoggettamento, nelle ragioni opache dell'obbedienza, probabilmente mai del tutto razionalizzabili. Il suo racconto di legittimazione per funzionare deve sempre in qualche modo en-

trare in rapporto con le logiche di questo bisogno, così come si strutturano nei diversi contesti semantici della riproduzione sociale. Non a caso il potere legittimo non sopporta l'azzeramento dello spazio simbolico. Se tale azzeramento si produce, non si dà il superamento della dimensione sociale del potere e del politico, ma solo l'irruzione inarginabile di una pura violenza, autoreferenziale e immediata.

Il segreto del potere sta nel suo essere il prodotto inevitabile della proiezione di bisogni profondi di riconoscimento e protezione. Tale nesso tra basso e alto, obbedienza e comando, e i rischi di totalizzazione, di salto della mediazione che serba, emergono in particolar modo in epoche estreme, le quali consumano le risorse sociali della rassicurazione (non a caso oggi la Chiesa si propone come agenzia di supplenza) e conoscono una vera e propria desertificazione degli spazi pubblici, che alimentano un senso di insicurezza come paura dell'informe.

Si tratta di un segreto velenoso, perché il potere è medicina e malattia allo stesso tempo: è la "problematività dell'umano" concentrata e monopolizzata, quindi neutralizzata per quanto possibile, depurata parzialmente dall'irrazionalità e dall'imprevedibilità della violenza immediata. Per far questo, il potere deve assumere la sfida di questa violenza e dimostrare di essere in grado di commisurarsi ad essa ma anche di sottrarvisi, distinguendosi in qualche modo, costruendo un piano di terzietà efficace, andando così oltre la sua logica simmetrica e allucinatoria, da "doppio legame", creando le condizioni pre giuridiche del diritto. Il potere è violenza tenuta a freno. Ovvero forza legittima: qui si radica il suo rapporto indissolubile e biunivoco con il diritto.

È di questo cuore caldo della politica moderna che il nostro presente sembra oggi aver paura e con paura e violenza reagisce ad esso tutte le volte che gli si palesa, avendo come unica azione politica quella della distruzione.

ne tanto del cuore caldo quanto della forma (la statualità) che quel cuore caldo abitava. Ciò che sembra apparire è una nuova teologia, non più politica e morfogenetica (come quella su cui si è costruito l'ordine politico moderno), ma estrema, distruttiva. Di fronte a questa epifania, *unheimlich*, perturbante, va in crisi un intero orizzonte lessicale, che disvela allora il proprio peccato originale e il suo rimosso al tempo stesso: la ricerca vertiginosa dell'unità assoluta. La mondializzazione del mondo stesso, la sua riduzione a nulla più che mondo, la spazialità liscia della globalizzazione, rivelano la *hybris* implicita nella realizzazione di una forma teorica e politica di ordine che si è pensata e costruita come assolutamente autogenerantesi, immune e autoimmunizzata dall'altro, ma che, come ci ricordano i giorni che viviamo, genera anche la propria lacerazione violenta. Oggi assistiamo a un "rigurgito ambivalente" della vita, sia in funzione compensativa (come presunto argine all'artificio),² sia quale ambito che sempre più appella il diritto e in particolar modo la giurisdizione, trascinandola nella presa in carico del caso concreto, alimentando – in modo apparentemente paradossale ma certo non sorprendente – l'artificialità e il suo intreccio con la vita.

A sua volta, la politicità è uno scarto inscritto nella "natura innaturale", al contempo difettiva e produttiva di forme inesauribili del genere umano. Che cosa qualifica l'associarsi degli uomini finalizzato in ultima istanza all'associarsi stesso, e non ad altri fini parziali, per quanto relevantissimi, se non il circuito unità-popolo-rappresentazione politica? Siamo proprio sicuri che il collettivo, questo stare insieme degli uomini nei momenti decisivi, anche estremi, sia garantibile, giustificabile a partire esclusivamente dall'assecondare i bisogni privatistici e particolari? Cioè che l'ordine si produca spontaneamente, senza scosse? C'è una sorta di metafisica neoliberale e/o globalista (un senso comune fatto proprio anche da aree politico-

filosofiche distanti tra loro) per cui non si sa come né perché, saltando il politico, si darebbe ordine (o un liberatorio *novum*). Intanto bisogna vedere se sia ordine, se funzioni; in secondo luogo bisogna vedere che ordine sia, quanto sia realmente orizzontale e reciproco, aperto al fiorire delle libertà, come si vuole far intendere, o non presupponga quanto in realtà nega, al fine di narcotizzare il corpo sociale.

Di fronte a questo scenario drammatico che è il nostro presente, la risposta deve essere forse cercata in una duplice direzione – una duplicità non oppositiva (per uscire dalle secche del pensiero binario che esclude), ma complementare. La tesi che infatti qui si sostiene è che tra sopravvivenza (Hobbes) e riconoscimento (Hegel) vi sia un nesso ineludibile (un *et et* invece che un *aut aut*), il quale si colloca all'origine del carattere intransitabile e specificante del politico per l'umano, di una sorta di *Ur-Politische* da intendersi in senso non essenzialistico, ma funzionale (una sfida, un nucleo problematico che si manifesta in molte forme, a cui non ci si può sottrarre). E ciò significa da un lato riproporre un pensiero della forma e della forma-Stato *in primis*, che è forma politica sovrana innanzitutto, consapevoli che abbandonare programmaticamente l'orizzonte della forma – della forma politico-giuridica in quanto tale – è solo un'opzione da "filosofia popolare", che si può permettere di ignorare le condizioni politico-tragiche di produzione dell'umano e l'ipoteca dell'ostilità, ma che una filosofia politica che voglia essere all'altezza del proprio tempo non può permettersi. Allo stesso tempo (*et et*), vediamo la necessità di uno spostamento (che non significa, attenzione, un suo superamento *tout court* in nome di un presunto nuovo che avanzerebbe, ma una sua complicazione capace di stare all'altezza del presente) dell'asse del discorso della sovranità, poiché prima che di un nuovo patto, prima che di una nuova decisione che tagli ancora una volta la no-

stra epoca distinguendo fra stato di natura e spazio politico – con il rischio però di renderli ancora una volta l'uno il rimosso dell'altro e di finire per costituire una nuova astrazione reale tendenzialmente instabile – c'è bisogno di uno spostamento dell'ordine del discorso politico dal lessico dell'identità a quello della relazione. Vale a dire a un lessico che alla logica dell'identico opponga la logica della differenza (che è la logica del riconoscimento), che alla paura dell'altro opponga l'incontro e il contatto con l'altro, che riconosca che è dal contatto con i corpi e non dal loro rifiuto che scaturisce la possibilità di avere un linguaggio nuovo, che significa in definitiva stare nella storia e non sfuggirvi, fare politica e non neutralizzarla – la neutralizzazione della politica di cui si fanno corifei i discorsi odierni sull'antipolitica, ma non solo, di fatto finiscono per buttare il bambino con l'acqua sporca, aprendo le porte a instabilità, inquietezza, insicurezza e disordine sociale diffuso, che, come la storia ci insegna, sono l'anticamera delle soluzioni autoritarie –, assumere consapevolmente il portato della mossa hobbesiano-hegeliana e le sue complicazioni giuridico-istituzionali (la nostra storia).

La domanda che oggi si pone tanto alla riflessione quanto alla pratica politica è: la democrazia costituzionale, lo Stato costituzionale di diritto, il cosmopolitismo giuridico – alla Jürgen Habermas, per intenderci – sono in grado di tenere a freno quell'*Ur-Politische* – e soprattutto la sua deformazione, il corto-circuito immediato tra paura e adesione (plebiscitarismo, populismo mediatico, assolutizzazione della legge del più forte)? Bastano? Questa è la vera questione, cui probabilmente non si può rispondere affermativamente. Il che non significa affatto che si possa (o debba) liquidare il costituzionalismo, magari con festosità irresponsabile. L'assunzione del politico, la mossa hobbesiana, è proprio ciò che ha consentito di costruire il costituzionalismo e che ne ha posto certe premesse

concettuali originarie. Ciò significa che esso non può essere troppo spolicizzato, ma anche che liquidare oggi l'eredità costituzionale moderna (in nome o del capitalismo estremo e missionario, o della potenza della moltitudine) significa anche rimuovere Hobbes (cheché ne pensino certi teorici neoconservatori), e quindi sottovalutare – trovandosi scoperti, ovvero proponendosi scientemente di alimentare – quel nucleo conflittualista estremo, quella nuova sfida controversistica che la globalizzazione asimmetrica e totalizzante serba in seno. La politicità dell'umano è una questione da assumere nella sua asprezza anche e soprattutto in funzione del diritto. Tanto più in tempi difficili in cui sotto attacco non è solo l'universalismo, ma anche un razionalismo giuridico prudente.

Conclusioni in breve

Proviamo a trarre le fila di questa succinta analisi, enucleando alcuni punti che serbano delle avvertenze teoriche dotate di rilevanza politica per il presente.

La cultura della sinistra democratica ha bisogno di uscire dalla logica onnipervasiva del contrattualismo, del normativismo e del proceduralismo.³ Non perché le procedure non siano importanti e non vadano difese, o perché la combinazione tra libertà individuale e istanze di giustizia non sia un obiettivo da perseguire e anzi qualificante per la sinistra. Ma perché gli strumenti politico-concettuali offerti da un approccio filosofico-politico astratto, formalista e dialogico-riflessivo, basato sulla rimozione di quanto fa attrito (conflitti identitari, ragioni del populismo, rigurgiti di violenza e ansie di sicurezza), risultano – da soli – troppo deboli analiticamente (in grado di spiegare solo ciò che non fa problema, che è già stato "bonificato") e poco capaci di aver presa diffusamente, di porre le basi di una nuova egemonia culturale emancipativa.

La sinistra non può permettersi di rimuovere la questione del potere, intesa innanzitutto come questione del consenso, del suo radicamento capillare, della cura di una cultura popolare e di massa, non elitaria, e tuttavia non subalterna, credibilmente diversa da quella veicolata dalla destra. La politica non è, mai, amministrazione. È, oltre che risoluzione di problemi concreti e analisi razionale, identificazione collettiva, bisogno di riconoscimento, risposta anche simbolica ad ansie e aspettative. E ciò significa porsi la questione oltre che del potere anche dei soggetti che esprimono quei bisogni, quelle aspirazioni, di coloro che abbiamo imparato a chiamare i cittadini, ma che ormai vengono identificati e irrigiditi solo nella maschera dei consumatori o degli utenti. Porre allora insieme alla questione del potere quella della cittadinanza impone, se si vuole ricostituire il legame simbolico e concreto al tempo stesso fra i soggetti e la forma del politico, di superare la rappresentazione moderna della cittadinanza come maschera bianca, fantasma di una soggettività disincarnata, e di fare della cittadinanza una pratica politica, operata da una corporeità concreta, reale, in azione e libera, fondata su dinamiche di relazione con gli altri soggetti che abitano e attraversano lo spazio politico, il nostro spazio politico; una cittadinanza non più costruita solo sulla passione verticale della paura (che animava il cittadino hobbesiano nel suo rapporto di sudditanza e obbedienza nei confronti del sovrano), ma anche su nuove passioni orizzontali di affettività che leghino e non isolino i singoli, rinchiudendoli in un proprio spazio di sicurezza privato di ogni rapporto con le vite degli altri. Una cittadinanza che sia capace di essere produttiva di libertà – non tanto dispositivo di esclusione (come è stata nella modernità) – che non la riduca esclusivamente a pratica di liberazione, ma che sia in grado di confliggere (confliggere, non guerreggiare) con la libertà sorvegliata, immunizzata e garantita per legge, sottoposta a derive

privatistico-onnipotenti a cui sembra essersi ridotta la libertà rivendicata da quella forma paranoica della democrazia del nostro tempo che dichiara guerra al mondo e, con esso, alla libertà della vita.

C'è oggi un rinnovato bisogno di progettualità e potere pubblici. Non in una logica servente, funzionale all'emergenza, per puntellare il settore privato e finanziario, devastato dall'ideologia suicida della *deregulation*. Né solamente regolatrice (funzione pur necessaria e, in Italia, per certi versi rivoluzionaria). Ma, ancor di più, per realizzare un'idea di società veramente aperta ai progetti di vita di ciascuno, e per questo centrata su ricerca, formazione, infrastrutture in tutto il paese, allentamento dei blocchi corporativi, laicità quale essenziale principio antidiscriminatorio, produzione di nuova equità e sicurezza sociale (anche a costo di pagare qualche prezzo, ridistribuendo in modo più equilibrato e calibrato sul futuro – nonché sulle differenze di genere – le risorse dello Stato sociale). Obiettivi che il privato, da solo, non potrà mai perseguire. Naturalmente, le forme del rapporto tra pubblico e privato non sono oggi quelle dell'opposizione e della distinzione rigida. Settori intermedi e collaborazioni virtuose sono possibili e auspicabili. Ma a patto di non delegare ciò che non può essere delegato, abdicando al ruolo delle istituzioni pubbliche statali e, ancora più ambiziosamente, a quelli che dovrebbero essere i compiti politici dell'Europa. A questo proposito, perché non porre la questione dell'Europa nei termini – oggi utopistici, ma forse proprio per questo capaci di un rilancio e di una mobilitazione positiva – degli "Stati Uniti d'Europa"? Senza comodi aggiramenti tecnocratici del politico, ovvero del nesso legittimazione democratica-decisione, conflitto-responsabilità, assunzione di rischio-ruolo internazionale. È vero che non esiste un popolo europeo. Ma, come la storia insegna e molteplici studi hanno dimostrato in modo inequivocabile, i popoli per larga parte "si inventano", so-

no sempre stati "costruiti" attraverso operazioni politico-culturali. Esperienze di mobilitazione e partecipazione delle opinioni pubbliche dalla forte valenza simbolica, che incrocino alto e basso, progettualità delle classi dirigenti e coinvolgimento popolare non potrebbero porre le premesse di una vera dimensione costituzionale (e costituyente) dell'Europa come soggetto politico (essenziale, considerati i limiti oggettivi delle politiche degli Stati di medie dimensioni, come l'Italia)?

Nuova egemonia culturale emancipativa, questione del potere e nuove forme della cittadinanza e della libertà, rilancio del ruolo del pubblico, un'idea di società veramente aperta ai progetti di vita di ciascuno, nuova equità e sicurezza sociale, Stati Uniti d'Europa e popolo europeo: non è questo un "pensare in grande" che dovrebbe fare parte del bagaglio della sinistra democratica oggi, anche quale risposta non predicatoria a chi, a destra, ex corifeo del liberismo e della globalizzazione selvaggia, di fronte alla crisi e alle paure che essa ingenera, propone una strategia regressiva di riconfinamento etnico-identitario e di mero protezionismo?

Note

¹ Su questo tema, si veda anche il contributo di Alfredo D'Attorre.

² Questo complesso tema verrà affrontato nella seconda parte del Rapporto. Si veda in particolare Federico Leoni e Rocco Ronchi.

³ Un confronto ulteriore su questa questione può trovarsi nel contributo di Luca Baccelli.

L'impotenza politica delle teorie normative della giustizia e dei diritti

di Luca Baccelli

L'affermazione delle filosofie normative della giustizia e dei diritti è stata ricondotta alle dinamiche endogene, alla teoria politica, giuridica e morale, da un lato, e, dall'altro lato, all'evoluzione dei movimenti sociali e del dibattito pubblico nella loro patria d'origine (si pensi ai movimenti statunitensi per i diritti civili, giovanili, femministi, pacifisti). Il successo di tali filosofie nell'ambito della sinistra europea e italiana, avviato agli inizi degli anni Ottanta, è senza dubbio da mettere in relazione alla crisi del marxismo e alle successive trasformazioni culturali e organizzative innescate dalla fine della guerra fredda e dal crollo dei regimi dell'Europa orientale. Ma la ricerca di nuovi paradigmi teorici ha probabilmente radici ancora più profonde.

Storicamente, la sinistra europea ha rappresentato l'interfaccia politica di un soggetto sociale unitario, o meglio di una serie di soggetti che hanno trovato forme di unificazione favorite dai processi sociali e dalla stessa dinamica dell'economia capitalistica. In questa prospettiva, il socialismo "umanistico" o "etico", basato su un'ideologia della giustizia e sul valore della mutualità, ha costituito una componente tendenzialmente minoritaria nell'ambito più generale della cultura riformatrice e progressista. Per una lunga fase del Novecento, si potrebbe dire, non c'era bisogno di una teoria normativa, di un orizzonte valoriale sovraordinato alle strategie politiche, di un cielo delle idee progressiste. *Mutatis mutandis*, la definizione marxiana del comunismo come «il movimento reale che supera lo stato di cose esistente» delineava uno schema che ha trovato applicazione ben al di là del-

la teoria marxista e dei partiti comunisti. I principi e i valori erano visti come l'espressione di rapporti reali, come l'affermazione di una "ragione" immanente ai processi in corso. Alla teoria politica non si affidava la ricerca di principi di validità universale, piuttosto la definizione di un punto di vista parziale ma, per così dire, gravido di universalità, espresso dal soggetto della trasformazione (gli echi hegeliani di questa impostazione si odono distintamente). Oppure, su un altro versante, la filosofia sociale e politica si assumeva un compito chiaramente enunciato dall'etichetta "teoria critica", in continuità con il paradigma della critica dell'ideologia. In ogni caso, non sembrava all'ordine del giorno la fondazione di valori e principi, di un "dover essere" cui finalizzare la pratica politica; semmai, si coglievano i rischi ideologici connessi con questo approccio.

All'inizio degli anni Ottanta la crisi di questo schema è risultata evidente. Ai fattori allora emersi sulla scena – l'esplosione della complessità sociale, i nuovi movimenti, la compromissione dello Stato sociale e la sua crisi – se ne sono via via aggiunti altri, in gran parte riconducibili alla sindrome della globalizzazione: dalle trasformazioni postfordiste dei processi produttivi alle delocalizzazioni, dalla finanziarizzazione dell'economia alla frammentazione della classe lavoratrice, dalla fine della società del lavoro all'esplosione delle rivendicazioni identitarie. Le ragioni del successo delle teorie normative vanno ricercate anche in questo.

Il *revival* dell'etica normativa – e il connesso superamento della linea di confine fra teorie morali e teorie sociali e politiche – si è configurato come uno dei tipici fenomeni che segnano un passaggio di stagione (o di epoca) culturale: ha investito famiglie teoriche e approcci metodologici differenti, che comprendono la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, il ritorno dell'utilitarismo, le nuove teorie giusnaturalistiche, il comunitarismo, gli ulti-

mi sviluppi della teoria critica. Tuttavia, nel dibattito politico-culturale che ha investito la sinistra europea, particolare attenzione è stata rivolta alle teorie deontologiche della giustizia e alle teorie *rights-based*, ossia alle impostazioni paradigmaticamente espresse dalle opere di John Rawls e di Ronald Dworkin.

Le teorie della giustizia: Rawls è morto

Non c'è bisogno di insistere sul rilievo teorico di "A Theory of Justice", pubblicato nel 1971, e sulla sua influenza politico-culturale (non solo diretta: basti pensare al campo di ricerche di etica applicata che si è dischiuso, dalla bioetica all'etica degli affari, alle etiche ambientali). Né c'è bisogno di ricordare che la ricezione italiana dell'etica pubblica di oltreoceano ha segnato una fase di svolta della sinistra, anticipando sul piano della politica culturale il definitivo abbandono della tradizione socialcomunista. Già nella fase dell'"importazione" in Italia di Rawls – il cui *terminus a quo* può essere identificato in un articolo di Salvatore Veca su "Critica marxista" del 1981 – si levarono voci fortemente critiche, non soltanto dai ranghi già allora molto assottigliati del marxismo ortodosso. In quelle critiche emergevano spunti ulteriori rispetto ai temi canonici nei dibattiti fra *liberals* e *libertarians*, da un lato, fra *liberals* e *communitarians*, dall'altro. Schematizzando si possono indicare alcuni punti di attacco.

In primo luogo, il livello metateorico: nella teoria rawlsiana della giustizia è stato riscontrato un deficit di realismo, fin dall'affermazione iniziale secondo la quale la giustizia è il principale requisito dei sistemi politici. Si è replicato che si tratta di una teoria normativa che opera per esperimenti mentali e controfattuali e dunque non le è richiesto di rappresentare fedelmente la realtà politica; ma questo non vale più per il secondo Rawls, che intende proporre una teoria politica radicata nell'esperienza

delle società liberaldemocratiche. In ogni caso la ricerca di valori e principi per la politica rischia di tradursi nella perdita della specificità funzionale di etica, politica e diritto (con tutto ciò che questo ha significato in una tradizione moderna che va da Niccolò Machiavelli a Max Weber e oltre), in un discorso etico-politico dai confini indistinti. È comunque evidente un sostanziale disinteresse per i processi di messa in opera dei principi nella realtà effettuale e per l'individuazione dei possibili attori sociali di tali processi. A tutto ciò si aggiunge il rischio che questa impostazione abbia significativi effetti ideologici, che la proposta di criteri ideali si traduca nella messa in ombra di patologie reali.

In secondo luogo, sono state criticate le assunzioni antropologiche: Rawls presuppone l'universalità del senso di giustizia, ed esclude la rilevanza per la teoria del sentimento dell'invidia (un'esclusione decisiva per definire il secondo principio di giustizia, sulla base del criterio del *maximin*); di grande rilievo è la critica di Michael Sandel al soggetto della teoria rawlsiana: quell'*unencumbered self* tipico del liberalismo procedurale della tradizione kantiana, privo di un collocazione sociale, di relazioni interpersonali, di un'identità culturale e di genere.

In terzo luogo, è stata rilevata – ad esempio da Amartya Sen – l'unilateralità della concezione rawlsiana, che si basa solo sulla distribuzione delle risorse materiali ignorando altri fattori dello sviluppo umano.

A queste critiche sul piano dei fondamenti (troppo spesso rimosse) se ne sono aggiunte altre più specificamente volte ai contenuti della teoria. È stato messo in questione il modello del "velo di ignoranza": esemplare la critica di Michael Walzer, secondo la quale una volta sollevato il velo di ignoranza, gli individui non riconoscerebbero più le loro scelte e dunque il problema di individuare adeguati criteri di giustizia si porrebbe da capo. Vanno poi citate le critiche specifiche ai principi di

giustizia, in particolare al secondo principio, in base al quale i valori sociali devono essere distribuiti egualmente, a meno che una distribuzione ineguale non vada a vantaggio di ciascuno (non migliori, cioè, la condizione dei più svantaggiati). È a più riprese emerso il tema – tipicamente evocato dai *communitarians* – della coesione sociale e dell'appartenenza alla comunità politica, derubricato a problema della stabilità: la stabilità si otterrebbe in quanto i membri fanno propria la concezione della giustizia come equità, congruente con una teoria del bene come razionalità.

Come è noto, la seconda fase della teoria rawlsiana (mai riconosciuta esplicitamente come tale dal suo autore), segnata nei saggi poi confluiti in "Political Liberalism" pubblicato nel 1993 da una maggiore attenzione al tema del pluralismo etico e della cultura politica, dal modello dell'*overlapping consensus*, dall'attribuzione alla teoria della giustizia di uno status non più metafisico ma politico, rappresenta un'implicita autocritica e l'assunzione di alcuni punti di vista degli interlocutori. Per il "secondo" Rawls la giustizia come equità va considerata come una concezione politica, sulla quale possono convergere differenti visioni "comprehensive". La condizione è che tali concezioni siano ragionevoli e il presupposto è l'affermazione storica di una cultura politica liberaldemocratica: «Il liberalismo politico non parla di verità, ma solo di ragionevolezza della propria concezione politica della giustizia». ¹ La legittimazione viene dalla condivisibilità di uno standard normativo, trasversale alle culture politiche presenti in uno spazio pubblico, e non, come nel perfezionismo liberale classico, dal suo contenuto. Rawls, inoltre, in linea con il pensiero costituzionalista contemporaneo, affronta il problema della giustificazione morale al livello dei fondamentali principi costituzionali (i *constitutional essentials*) e non a quello della legislazione ordinaria e delle politiche definite dalle maggioranze elettorali.

Ciò, da un lato, rappresenta un'immersione più profonda nella realtà politica, sociale e culturale e una rinuncia ad un universalismo collocato nel cielo della speculazione. D'altro lato, il prerequisito della ragionevolezza rischia di escludere dalla ragione pubblica e dal confronto politico proprio quelle questioni che fanno problema, a maggior ragione nelle società multiculturali. Questi temi sensibili, in modo forse ancora più macroscopico, riemergono nell'ultima produzione rawlsiana su "The Law of The Peoples" del 1999.

A più di quarant'anni dalla prima formulazione del neocontrattualismo rawlsiano ci si può chiedere quanto esso sia in grado di fronteggiare le sfide teoriche dell'oggi. Su una serie di punti credo non si possa non riscontrare un'inadeguatezza della teoria:

a) la perdurante assenza di una problematizzazione della comunità politica, dei suoi confini, dell'identità collettiva, dell'inclusione nella cittadinanza (problemi per i quali la tradizione contrattualistica aveva pur tentato delle risposte);

b) il pluralismo non preso sul serio: l'esclusione più o meno tacita dall'ambito del ragionevole dei conflitti etici, culturali, religiosi che fanno invece problema; l'assunzione di comunità politiche dai confini chiusi come orizzonte per la teoria della giustizia; la stessa trattazione del "diritto dei popoli" prescinde da questioni di equità transnazionale;

c) l'approccio regressivo alle relazioni globali, che ritorna ad una visione discriminatoria, per così dire, a cerchi concentrici: i principi del diritto dei popoli vengono stabiliti dalle società liberali, le quali ammettono nella comunità giuridica internazionale i popoli ben ordinati (che rispettano le libertà fondamentali) ed escludono gli "Stati fuorilegge"; con questi ultimi le relazioni sono definite dalla teoria (walzeriana) della guerra giusta;

d) l'inadeguatezza del criterio del *maximin* per un approccio alle sperequazioni globali di reddito e di potere (è utilizzabile, a fronte del crescente divario fra paesi ricchi e paesi poveri, e fra ricchi e poveri all'interno delle singole società, un criterio in base al quale le differenze nelle risorse non contano, purché vi sia un miglioramento nella condizione dei più svantaggiati? È accettabile che solo i più ricchi possano permettersi i medicinali contro l'AIDS, se i più poveri ottengono qualche compressa di aspirina in più?).

La parabola della teoria rawlsiana porta alla luce limiti e aporie intrinseche alle teorie etico-politiche della giustizia, non superabili con aggiustamenti e revisioni da scienza normale: è il paradigma teorico che mostra le sue anomalie e tuttavia non si vedono chiaramente possibili paradigmi alternativi. Ma per (ri)costruire punti di vista critici e spunti teorici per una politica progressista nell'Europa e nell'Italia di oggi occorre riconoscere fino in fondo i motivi del successo delle teorie della giustizia e insieme la consapevolezza dei loro limiti.

Le teorie dei diritti

Nel contesto dell'età dei diritti, quella di Dworkin può essere assunta come la tipica teoria *rights-based*. Per Dworkin i diritti sono presi sul serio in quanto *trumps*, "briscole" politiche che hanno sempre la prevalenza sugli scopi sociali perché esprimono il valore dell'individuo umano e la sua dignità. Violare un diritto importante «significa trattare un individuo non come un essere umano». In Dworkin i diritti hanno una fondazione giusnaturalistica, almeno nel senso lato in cui non vi sono netti confini fra morale e diritto e le questioni di teoria giuridica «sono fundamentalmente questioni di principi morali».

Nonostante le radicali prese di distanza – dai teorici degli *Asian Values* a importanti teoriche del femminismo differenzialista, ai comunitaristi, ad alcuni esponenti dei *Critical Legal Studies* – la pervasività del linguaggio dei diritti non può che essere riconosciuta: l'età dei diritti ha coinvolto anche chi l'aveva avversata, dalla Chiesa cattolica al movimento socialista, a movimenti politico-culturali non occidentali; il linguaggio dei diritti non circola solo nelle dichiarazioni e nelle carte, locali o globali, nei documenti costituzionali nazionali o sovranazionali, nei proclami delle Nazioni Unite, né è utilizzato solo nei rapporti di Amnesty International o di Human Rights Watch. È ben presente nei documenti della Casa Bianca e del WTO (World Trade Organization), ma anche in quelli dell'EZLN (Esercito zapatista di liberazione nazionale) e nei dibattiti del Forum sociale mondiale. A livello teorico, è adottato dai progressisti ma anche, da un lato, dai neoconservatori, dall'altro lato, dai critici radicali dell'"Impero" e dai teorici della moltitudine. È una sorta di lingua franca parlata dal Chiapas a Manhattan, dalla Cecenia allo Zimbabwe, dal Kosovo all'Iraq. E questo avviene per ragioni profonde: per molti interpreti esso rappresenta l'unico codice normativo universale di fronte al pluralismo etico, religioso, politico e giuridico.² E si ha l'impressione che la diffusione pervasiva del linguaggio dei diritti abbia subito una forte accelerazione dopo la fine della guerra fredda.

Molteplici sono gli elementi critici emersi nel dibattito teorico. Si è sostenuto che l'uso pervasivo della nozione di "diritto soggettivo" produca una polisemia che rischia di smarrire un solido riferimento semantico; si sconta la difficoltà di definire diritto soggettivo anche nel solo ambito giuridico, *a fortiori* questo vale con l'estensione del suo uso nella teorie etiche, nelle ideologie politiche e nel linguaggio globale dei diritti umani. È stato inoltre enfatizzato il problema dell'origine del linguaggio dei diritti nella tradizione culturale occidentale, rilevato dall'an-

tropologia culturale fin dagli anni Quaranta del XX secolo (è nella cultura occidentale e in particolare nell'opera dei redattori della "Dichiarazione universale" del 1948 che si è individuata l'unica modalità universale dell'emancipazione umana?): l'esportazione di un codice etico-giuridico culturalmente connotato rischia poi di trasformarsi in imperialismo culturale, e l'imperialismo culturale di legittimare l'imperialismo *tout court*.

A partire da questi temi, è stata posta la questione del rapporto fra istanze multiculturaliste e tutela degli individui (si pensi alla domanda evocata da Susan M. Okin: «Is multiculturalism bad for women?»): la tutela degli individui richiede la difesa delle esperienze culturali in cui si formano (secondo alcuni, i diritti culturali collettivi), ma la difesa delle culture può risultare oppressiva per determinati individui (ad esempio le donne in esperienze culturali patriarcali, i GLBT, Gay Lesbiche Bisessuali Transgender, in culture che non ammettono la libertà negli orientamenti sessuali, i dissidenti nelle religioni intolleranti ecc.).

È stato poi messo in questione quello che può essere definito l'"universalismo dei titolari" (l'idea che i diritti fondamentali siano diritti di tutti): l'attribuzione dei diritti ad un soggetto universale può tradursi nell'imposizione di un modello di individuo e costringere i soggetti concreti a conformarsi a tale modello (anche in questo ambito grande rilievo hanno le critiche di studiose femministe, come Carol Gilligan e Catharine MacKinnon). Ancora più gravi sono i rischi connessi all'"universalismo dei fondamenti" (l'idea che i diritti costituiscano un codice etico o giuridico universalmente riconosciuto o comunque fondato in modo tale da assumere una validità universale), utilizzato per secoli per legittimare la schiavitù naturale, l'assolutismo (basti pensare alla teoria paradigmatica di Hobbes), lo spossessamento delle popolazioni native e oggi per legittimare le guerre preventive.

Di qui i differenti problemi dell'universalizzazione del contenuto dei diritti umani e dell'universalizzazione della forma "diritto soggettivo". In primo luogo, c'è la questione se il contenuto normativo espresso nei diritti soggettivi abbia validità universale, sia accettato e/o fondabile entro contesti culturali diversi da quelli in cui si è originato, e se sia riformulabile in differenti linguaggi normativi. In secondo luogo, c'è la questione dell'accettazione del linguaggio dei diritti e della forma deontica del diritto soggettivo – sviluppati attraverso un processo che risale almeno alle elaborazioni del diritto civile e del diritto canonico medievali, e poi proseguito con il contributo della teologia scolastica, della filosofia giusrazionalista, dell'illuminismo, della teoria giuridica e politica ottocentesca e così via – in contesti culturali diversi da quelli in cui si è elaborato quel linguaggio.

Sempre dal versante femminista proviene la tesi dei "diritti sbagliati": le critiche (Elizabeth Wolgast) sull'indebita estensione del linguaggio dei diritti alla cura, alle relazioni personali, ad ambiti dove non può darsi la rivendicazione e l'azione giuridica. Contro l'idea dei *trumps*, della prevalenza assoluta dei diritti sugli scopi sociali, Amartya Sen ha proposto una teoria mista che combina i diritti come forme di tutela degli individui e il riconoscimento di scopi sociali collettivi come il superamento dell'indigenza sviluppandola attraverso l'approccio delle *capabilities*. A ciò si ricollega il problema dell'eccessiva estensione del catalogo dei diritti e dell'attribuzione dei diritti a soggetti diversi dalla persona umana (non solo entità collettive ma posterì, embrioni, animali non umani, vegetali) e le strategie deflazioniste e minimaliste, volte all'esclusione dal novero dei diritti fondamentali/umani dei diritti che oltrepassano i tradizionali cataloghi liberali ottocenteschi, a cominciare dai diritti sociali.

Di particolare rilievo è infine l'uso "imperiale" dei diritti umani e l'ideologia della guerra per i diritti: nel di-

battito teorico degli ultimi decenni (per non dire nei documenti ufficiali della Casa Bianca) è emersa la tendenza a stabilire un cortocircuito fra l'affermazione dei diritti umani come valori assoluti e la legittimazione di interventi militari, al di là dei vincoli e delle procedure del diritto internazionale, a cominciare dalla Carta delle Nazioni Unite.³ Di fronte alla complessità e alla serietà di questi problemi non si può eludere una riconsiderazione teorica dei diritti. In questo senso è da prendere sul serio il titanico contributo di Luigi Ferrajoli, a cominciare dal tentativo di differenziare fra tipi di diritti (diritti fondamentali e diritti patrimoniali) in modo da fare un po' di ordine in un ambito ormai caotico. La definizione di Ferrajoli dei diritti come «qualsiasi aspettativa di prestazioni o di non lesioni»⁴ e dei diritti fondamentali come «i diritti di cui tutti sono titolari in quanto persone naturali, o in quanto cittadini, oppure, in quanto si tratti di diritti potestativi, in quanto capaci d'agire o in quanto cittadini capaci d'agire»⁵ richiede tuttavia qualche considerazione. Sulla base di questa definizione, ai diritti sono infatti correlati obblighi o divieti e dunque ai diritti fondamentali (compresi i diritti sociali) devono corrispondere garanzie poste dall'ordinamento. Ferrajoli dimostra una grande attenzione alla dinamica della lotta per i diritti, all'idea che lo sviluppo dei diritti fondamentali sia espressione di processi sociali di rivendicazione, e dunque alla dimensione emancipativa del linguaggio dei diritti. È ben lontano dal subordinare i diritti ai doveri, regredendo ad una visione dei fenomeni politici *ex parte principis*, secondo la nota tesi di Norberto Bobbio. Ma il tema della correlazione fra diritti e doveri è un tema delicato, che ha attraversato la teoria giuridica del Novecento, da Hans Kelsen alla *jurisprudence* di lingua inglese. Qui si può solo accennare al fatto che attraverso la tesi della correlazione si è sostenuta la completa traducibilità del linguaggio dei diritti nel linguaggio degli obblighi, e dunque l'irrelevanza, o la ri-

dondanza, del linguaggio dei diritti. Altri hanno contestato l'idea della (completa) correlatività diritti/doveri: è stato sostenuto che vi sia un'eccedenza semantica dei diritti sui doveri e gli obblighi, da ricondurre appunto all'attività di rivendicazione, di *claiming*, intrinseca ai diritti; una dimensione che rimanda al valore della dignità umana. Al di là delle differenti soluzioni teoriche, per una prospettiva democratica e riformatrice è comunque importante non smarrire questa dimensione. E su questa via sarebbe possibile tentare un inquadramento teorico dei diritti fondamentali che permetta di guadagnare una prospettiva per affrontare i problemi dell'inflazione/deflazione dei diritti, del confronto interculturale e della tendenziale universalizzazione, delle forme differenti di tutela dei diritti umani.

Come accennato, il problema dell'universalizzazione ha differenti dimensioni: c'è il problema, molto caro a Ferrajoli, dell'universalizzazione dei titolari dei diritti fondamentali, fino all'identificazione fra diritti umani e diritti della persona. C'è lo spinoso problema dell'universalizzazione dei fondamenti dei diritti e del confronto interculturale. C'è il problema dell'universalizzazione del contenuto dei diritti umani (eventualmente tradotto in altri codici deontici, espressione di tradizioni culturali altre rispetto al *mainstream* occidentale) e c'è la questione dell'accettazione del linguaggio dei diritti e della forma deontica del diritto soggettivo in contesti culturali diversi da quelli in cui si è elaborato quel linguaggio.

A questo proposito si ipotizza che la strategia minimalista, l'"accorciamento" del catalogo dei diritti umani/fondamentali espellendo i diritti economici, sociali e culturali non sia soltanto una perdita secca dal punto di vista del patrimonio dei valori democratici; non sia neppure la strategia più adeguata per favorirne l'accettazione universale: le carte dei diritti di organizzazioni sovranazionali non occidentali – ad esempio l'Organizzazione

per l'unità africana o la Conferenza islamica – non escludono i diritti sociali e determinati diritti collettivi, ma anzi sembrano porre un'enfasi particolare su di essi. Probabilmente il problema va affrontato meno in termini di individuazione di un minimo comune denominatore (che assomiglia sempre al più classico catalogo delle tradizionali libertà civili) e più in termini di apprendimento reciproco e di *cross-fertilization*. Come ha sostenuto Charles Taylor, il problema si pone sia a livello dell'accettazione del catalogo dei diritti e della sua forma giuridica, sia al livello delle soggiacenti giustificazioni filosofiche, etiche, religiose. Il confronto interculturale può portare alla giustificazione di un certo catalogo di diritti a partire da differenti visioni, ma può anche suggerire una integrazione di tale catalogo per tenere conto di determinati valori che restano sullo sfondo (ad esempio, la lealtà alla comunità politica, la fiducia, la nonviolenza); d'altra parte, il confronto può avviare un processo di reinterpretazione delle tradizioni culturali. Senza illudersi troppo che questo possa avvenire in modo indolore e lineare, senza conflitti e soprattutto in un empirico delle idee immune dalle dislocazioni di potere, forza, ricchezza.

Per favorire questo confronto, la via da percorrere non è detto tuttavia che passi attraverso lo smarrimento della specificità del linguaggio dei diritti. L'enfasi sul *claiming*, la retorica della dignità umana sembrano esprimere un atteggiamento tipico della modernità occidentale; le ricostruzioni di sistemi normativi non occidentali e/o tradizionali insistono sulla diffusa presenza di un approccio conciliativo, sulla ricerca di procedure che evitino contrapposizioni considerate patologiche. Tuttavia non è inverosimile che si produca una possibile "fusione di orizzonti" su questo piano, un processo di apprendimento reciproco. Forse ciò che vi è di attraente nei diritti umani è (anche) che essi siano codificati nel linguaggio dei diritti, attraverso una modalità deontica non riducibile al

linguaggio degli obblighi, che comunque permette di esprimere le rivendicazioni in modo tale da prefigurare la tutela giuridica. Si tratta senza dubbio di un'eredità della tradizione giuridica occidentale, che tuttavia è probabilmente attraente per i soggetti deboli, oppressi, esposti al dominio arbitrario e alla violenza nei diversi contesti culturali.

La cittadinanza come campo di tensioni

Dalla fine degli anni Ottanta il dibattito pubblico europeo e italiano (e non solo: basta pensare all'America Latina) ha riscoperto la nozione di cittadinanza nel senso ricostruito da Thomas Humphrey Marshall di «piena appartenenza ad una comunità» basata sull'effettiva titolarità di un insieme di diritti civili, politici e sociali. Nell'era del post comunismo la nozione di cittadinanza è stata ripresa in quanto «permette di guardare al sistema politico *ex parte populi*, poiché privilegia il duplice punto di vista della titolarità di diritti (*entitlement*) e del loro godimento effettivo (*endowment*)»; «associa in una prospettiva unitaria l'universalismo dei diritti soggettivi con il particolarismo delle ragioni dell'appartenenza ad un gruppo politico»; «consente di tematizzare le tensioni oggi esistenti fra (1) la tutela dei diritti soggettivi garantita dallo Stato nazionale ai propri cittadini, ad esclusione degli stranieri, (2) la protezione delle minoranze etnico-culturali interne agli Stati nazionali, (3) il carattere espansivo e inclusivo dei diritti soggettivi, (4) i processi di globalizzazione che fanno dipendere la fruizione effettiva di questi diritti dalla possibilità di una loro tutela internazionale». ⁶

Per contro, si è sviluppata una critica radicale che vede la cittadinanza come «l'ultimo privilegio di *status*, l'ultimo fattore di esclusione e di discriminazione, l'ultimo relitto premoderno delle disuguaglianze personali in

contrasto con la conclamata universalità e uguaglianza dei diritti fondamentali». ⁷ In questa critica – che attribuisce alla riscoperta della nozione di cittadinanza un diretto effetto ideologico esattamente coincidente con l’inizio dell’immigrazione extracomunitaria in Italia – c’è almeno un elemento da valorizzare: l’esigenza di mettere al sicuro l’universalità dei titolari di una serie di diritti – dalla libertà personale alla salute – garantita da carte internazionali, carte costituzionali, ordinamenti giuridici (anche se ciò non risolve il problema di chi li tutela e li rende effettivi). Nonostante i rischi segnalati da Ferrajoli, e in un certo senso proprio a partire da essi, il concetto di cittadinanza rappresenta però una buona matrice teorica per tematizzare problemi come:

a) il rapporto fra titolarità dei diritti ed effettività dei diritti;

b) la relazione fra le disuguaglianze indotte dall’economia capitalista e lo status connesso all’appartenenza a pieno titolo alla comunità politica;

c) i processi di inclusione sociale e di esclusione;

d) i temi del multiculturalismo, del transculturalismo, del pluralismo giuridico: la posizione dei soggetti (in particolare i più deboli) rispetto alla tutela delle identità culturali; i rapporti fra le esperienze culturali e l’appartenenza alla comunità politica, in un mondo in cui è sempre più inadeguata una visione delle culture come entità monolitiche e univocamente definibili;

e) le dimensioni della cittadinanza (subnazionale, nazionale, europea) e i loro criteri di definizione;

f) il ricorrente tema del rapporto fra uguaglianza e differenze.

Presupposto di tutto questo è la definizione di un rapporto diritti/appartenenza che faccia riferimento a visioni non esclusivistiche, non comunitaristiche (e ovviamente non biologistiche o etnicistiche) della cittadinan-

za: il tema della cittadinanza politica e sociale appare quanto mai caldo in tempi di stigmatizzazione sociale degli immigrati e di crisi del processo di unificazione giuridica dell'Europa. Altrettanto fondamentale è riconoscere il rilievo della dimensione economica dell'inclusione: ritornare in qualche modo al vecchio tema dell'eguaglianza e ad alcuni dei problemi da cui era partito lo stesso Marshall.

Il termine cittadinanza assume, e non può che assumere, anche sfumature normative. Tuttavia la cittadinanza va riconosciuta come un'entità magmatica, un campo di forze in cui si scontrano interessi e confliggono valori cui appartengono i cittadini come titolari di diritti. Una cultura democratica e riformatrice dovrebbe preferire una nozione politica di cittadinanza. Politica in un duplice senso: in quanto si contrappone alle concezioni organicistiche ed etnicistiche, e in quanto riconosce la preminenza ai diritti politici – non limitati all'elettorato – come precondizioni dell'attività per ottenere, ed espandere gli altri diritti. In questa prospettiva la cittadinanza politica rinvia alla tradizione storica della comunità in cui si realizzano e valorizzano gli eventi e le narrazioni che la qualificano come democratica. Ma questo riferimento non allude in alcun modo ad un destino collettivo: l'appartenenza è oggetto di una continua riaffermazione.

Il riferimento alla tradizione storica significa anche una sobria affermazione del senso di identità nazionale, accompagnata dalla consapevolezza del carattere costruttivo e politico di tale identità. In questo senso la cittadinanza non esclude affatto la valorizzazione delle identità locali e delle culture minoritarie. Ma implica comunque l'estensione a tutti i cittadini dei diritti di cittadinanza. La protezione dell'identità comunitaria non può in alcun modo significare la negazione dei diritti fondamentali degli individui.

Da questo punto di vista ci si può riferire ad una visione dei diritti come quella cui si è sopra accennato. Non

si può pretendere che i diritti di cittadinanza, compresi i diritti fondamentali della tradizione liberale, siano diritti naturali, di valenza universale e neutrali rispetto alle culture. In un qualche senso i diritti rimangono appunto diritti di cittadinanza, è una determinata *civitas* che garantisce l'effettività del «diritto di avere diritti», secondo l'espressione di Hannah Arendt. Ma sarebbe irrealistico non riconoscere che i diritti fondamentali hanno una forza espansiva, tendono ad affermarsi al di là delle comunità politiche e delle parrocchie culturali entro cui sono nati. E la validità dei diritti politici della cittadinanza democratica tende a trascendere gli ambiti etnici e culturali. Essi sembrano costituire una conquista evolutiva con possibilità di sviluppo in differenti contesti storici e sociali. O, almeno, appaiono come un obiettivo degno per cui battersi, come un parametro per valutare la sostenibilità delle rivendicazioni etniche, culturali e tribali.

Tutto questo naturalmente significa che l'appartenenza alla cittadinanza si misura su parametri giuridici e non su identità etniche. Si apre la via per una disgiunzione fra la nazionalità e la cittadinanza (e per un legame fra cittadinanza e residenza) e per il riconoscimento di appartenenze plurime, comprese le doppie o multiple appartenenze nazionali. Tutto questo senza proporre irrealistiche riduzioni di complessità rispetto alla realtà multiforme della società contemporanea e mantenendo presente l'irriducibile dimensione conflittuale che la caratterizza.

Alla ricerca di partner teorici

Fin qui si è provato a delineare un piccolo catalogo di alcuni dei problemi connessi alla discussione sulle teorie normative della giustizia e dei diritti. Per provare a intravedere qualche linea per affrontarli, si pone in primo luogo l'esigenza di individuare nel dibattito teorico suggestioni, ipotesi alternative, prospettive di interpretazio-

ne. Si potrebbe anche qui partire da un'ipotesi: tutto è nuovo sotto il sole, ma forse i generalissimi principi di riferimento per una prospettiva democratica e riformatrice non sono cambiati, e l'annoso dibattito su cosa definisce la sinistra, e/o sull'opportunità di usare ancora i termini destra e sinistra, non merita il tempo e le energie che gli sono stati dedicati.

Bobbio, in un fortunatissimo libretto di qualche anno fa, riconduceva la ragione sociale della sinistra alla valorizzazione di ciò che vi è di eguale negli individui rispetto a ciò che li differenzia. Forse era una definizione riduttiva, come se lo spettro politico si collocasse tutto su una singola linea. Tuttavia sarebbe difficile negare che uno dei principi fondamentali della sinistra sia l'eguaglianza. Intesa come processo e come programma: gli uomini nascono diseguali ed è compito della società, delle istituzioni politiche, degli ordinamenti giuridici superare questa diseguaglianza, compensare le differenze nei punti di partenza, offrire a tutti le stesse opportunità, recuperare chi rimane indietro. L'eguaglianza è l'opposizione alla disuguaglianza. Ma il valore dell'eguaglianza sarebbe appunto unilaterale se non lo si collegasse con il principio dell'emancipazione: *ex-mancipium*, liberarsi dalla dipendenza e dall'assoggettamento, dare in questo modo senso al termine "democrazia" con la carica eversiva che a ben vedere incorpora.

In questa ottica, accanto alle prospettive raccolte in altre parti del Rapporto – dall'indagine, fondamentale, sulla dimensione biopolitica, alla rivisitazione del tema della sovranità e del sostrato conflittuale e materiale della politica – e ad altre che si dovrebbero sviluppare (si pensi al deficit nella ricerca della scienza economica degli ultimi decenni, con l'enormità delle risorse intellettuali assorbite dall'ortodossia liberista-monetarista, ormai evidente a fronte della crisi globale dell'economia finanziarizzata), si possono qui citare due ambiti di ricerca.

La storiografia ha portato alla luce, fin dagli anni Settanta, il linguaggio politico del repubblicanesimo civico che nella prima modernità ha rappresentato a lungo un'alternativa al giusnaturalismo contrattualistico. Una serie di teorici politici ha provato ad utilizzare questo repertorio di idee per elaborare proposte nel dibattito contemporaneo. In particolare, la "Teoria repubblicana della libertà e del governo" di Philipp Pettit offre spunti interessanti soprattutto nelle idee della *liberty as non domination* e della democrazia come contestabilità. Al di là della tradizionale contrapposizione fra libertà positiva degli antichi e libertà negativa dei moderni, la libertà può essere vista come l'assenza di dipendenza e dominio, che esclude non ogni forma di interferenza (vi possono essere delle forme di interferenza che non danno luogo a dominio) ma quelle forme arbitrarie di interferenza che si traducono nella soggezione alla "padronanza" altrui (può darsi dominio senza che vi sia attualmente interferenza). La democrazia non va vista tanto come fondata sul consenso (un consenso esplicito dei cittadini è irraggiungibile, se si assume l'esistenza di un consenso implicito l'assenza di arbitrio diviene un ideale vuoto) ma su una visione agonistica, conflittuale e contestataria: sulla possibilità di contestare efficacemente le decisioni dei poteri pubblici.

L'espressione "Habermas senza Kant" è ovviamente un nonsenso filosofico. Tuttavia potrebbe alludere ad una rivitalizzazione della teoria critica attraverso l'utilizzazione di alcuni aspetti della recente produzione habermasiana, in qualche modo affrancata dalla pesante ipotesi sistematica della teoria del discorso (e dalle aporie che condivide con le teorie normative della giustizia e dei diritti); si può pensare ad esempio ad alcune riflessioni sulla proceduralizzazione della nozione di sovranità popolare, sull'appartenenza alla comunità, sulla democrazia come assedio delle istituzioni politiche da parte dei proces-

si comunicativi della società. E anche ad alcuni spunti in tema di universalismo e contestualismo. Habermas scrive ne "L'Occidente diviso": «I 'valori' – anche quelli che possono contare sul riconoscimento universale – non sono sospesi nel vuoto, bensì acquistano carattere vincolante solo nelle pratiche e negli ordinamenti normativi di determinate forme culturali di vita». E aggiunge che una politica che «sostituisce le proprie motivazioni normative alle prescritte procedure giuridiche» incontra «insuperabili difficoltà cognitive». Un governo egemone «non potrà mai essere sicuro di distinguere i propri interessi nazionali da quegli interessi generalizzabili che potrebbero essere condivisi anche da altre nazioni. Questa impossibilità è una questione di logica dei discorsi pratici, non di buona volontà». Si apre uno spazio di indagine sul diritto come possibile campo di incontro fra visioni e interpretazioni differenti, alternativo all'approccio rawlsiano dell'*overlapping consensus* come consenso morale.

Un'ultima considerazione. Alla ricerca di partner teorici vale forse anche la pena di ritornare a scavare nel vasto patrimonio del pensiero politico della prima modernità, al di là delle grandi semplificazioni storiografiche (il liberalismo fondato sul giusnaturalismo contrattualistico *versus* la tesi dell'individualismo possessivo, per non dire la democrazia liberale *versus* la democrazia totalitaria ecc.) e nella consapevolezza dell'interesse dei suoi sentieri interrotti; da questo punto di vista va appunto riconosciuta l'utilità della storiografia sul repubblicanesimo nel riportare alla luce linguaggi e concetti e nel porre in prospettiva diversa fondamentali correnti teoriche e autori capitali (compresi classici come John Locke e Adam Smith). Alcune teorie, linguaggi, concetti poi sconfitti o superati dal *mainstream* teorico e ideologico ritrovano una paradossale attualità nella tarda modernità. In questa ottica anche la migliore tradizione del pensiero politico italiano, e in particolare il suo massimo esponente, possono ave-

re qualcosa da offrire. Machiavelli ha qualcosa da dire al postmoderno principe? Negli ultimi anni si è ritornati sul suo pensiero per elaborare la teoria politica della moltitudine o viceversa per riproporre l'utopia politica del buon-governo e del bene comune. Ma forse c'è qualcosa in Machiavelli che sfugge anche alle interpretazioni, pur importanti, di Maurizio Viroli e di Antonio Negri. Si allude a Machiavelli che riconosce la relativa autonomia di etica e politica, fonda teoricamente il realismo politico e tuttavia è ben lontano sia da un approccio avalutativo sia da una torsione conservatrice. Il realismo repubblicano di Machiavelli è segnato da una scelta di campo popolare e attribuisce al popolo il potere costituente: ma si tratta del popolo incatenato dalle leggi e costitutivamente interessato al governo della legge. Machiavelli riconosce la tendenziale autonomizzazione dei valori politici, tematizza la virtù intesa come "astuzia situazionale" e capacità di cogliere la "qualità dei tempi" ma insieme esprime contenuti emancipativi e in questo senso valorizza il ruolo del conflitto sociale e indaga sui processi di formazione degli attori sociali.

In un certo senso l'affermazione delle teorie normative della giustizia e dei diritti è stata presentata, in Italia, come un congedo da Machiavelli. Molte delle ragioni che sono alla radice di tale affermazione – a cominciare dall'irreperibilità di un soggetto unitario della trasformazione, portatore della "ragione esistente" – sono ovviamente ancora attuali. Forse nella lettura di Machiavelli si possono trovare elementi per affrontare alcune delle aporie che le filosofie normative ci riconsegnano.

Note

¹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 9.

² Antonio Cassese, nel 1988, parlava della "Dichiarazione universale" come di un «decalogo per cinque miliardi di persone».

³ Si vedano ad esempio le tesi di due teorici progressisti come Michael Ignatieff e Michael Walzer.

⁴ L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2008, I, p. 641.

⁵ *Ivi*, p. 727.

⁶ D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, in Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁷ Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in Zolo, *op. cit.*

L'Europa e la metamorfosi della sovranità

di Alfredo D'Attorre

I volti della statualità nel mondo globale

Nell'ultimo ventennio la tesi di un declino irreversibile della sovranità statale è diventata di gran lunga prevalente nella ricerca filosofico-politica e giuridico-costituzionale in Europa. Una delle ipotesi che si vuole qui avanzare è che questa diagnosi teorica sia contrassegnata anzitutto da una visione fortemente eurocentrica. Il paradigma di un radicale indebolimento dell'autorità statale in termini politici, militari e strategici e di una progressiva irrilevanza della sua incidenza nel governo dei processi economici può forse descrivere (peraltro in certa misura, variabile a seconda dei casi) la vicenda degli Stati nazionali nell'ambito dell'Unione europea, ma è difficilmente applicabile ai principali protagonisti della scena mondiale contemporanea. L'evoluzione contemporanea di realtà geopolitiche come gli Stati Uniti, la Russia, la Cina, l'India, il Brasile, pur nella profonda diversità delle loro condizioni politiche ed economiche, pare difficilmente interpretabile in termini di radicale perdita di peso e di tendenziale dissoluzione della sovranità.

Il tema da mettere a fuoco è allora piuttosto quello di una peculiare crisi della sovranità statale in Europa. Tema che si rende ancora più evidente in presenza di fenomeni che inducono, persino in aree culturali di orientamento neoliberale o conservatore, a ripensare la visione di un'avanzata lineare e incontrastata della cosiddetta globalizzazione. Per una riflessione filosofica e giuridica forse troppo propensa alla ricerca e all'enfatizzazione di "soglie epocali" oggi si profila già il compito di iniziare a

interrogarsi su un nuovo prematuro tramonto, quello di una presunta nuova epoca felicemente post statuale, che sembrava ormai costituire l'orizzonte inaggrabile per qualsiasi definizione dello statuto contemporaneo della politica e del diritto.

Di fronte a questo nuovo scenario, piuttosto diverso dalla temperie culturale che aveva segnato il post 1989, il pensiero neoconservatore tenta di elaborare una risposta a una risorgente richiesta di politica e di decisione, che la crisi della statualità europea e la persistente indeterminatezza giuridico-istituzionale dell'Unione europea rendono sempre più visibile. In Italia, ad esempio, questo tentativo, da un lato assume la forma di una tendenza alla rinazionalizzazione di alcune politiche finora delegate al livello europeo, dall'altro, in reazione all'inefficienza e alla lentezza dello Stato centrale, si traduce nell'ideologia di un federalismo pensato non come ricomposizione del pluralismo sociale e territoriale in una cornice unitaria, ma come ulteriore impulso alla disarticolazione e frammentazione localistica.

Un ulteriore esercizio di perplessità rispetto all'accettazione acritica del paradigma globalista post sovrano (che negli ultimi due decenni ha segnato una parte significativa del campo progressista) è fondato sul fatto che, sia in epoca moderna che contemporanea, si presentano senz'altro sovranità politiche senza democrazia (come è evidente anche tra le realtà geopolitiche contemporanee citate precedentemente), ma che non si vedono ancora distintamente all'orizzonte democrazie politiche senza sovranità. Occorre certo determinare storicamente e teoricamente i concetti di sovranità statale e di democrazia e la modalità della loro relazione. La sovranità statale viene qui intesa in senso meno ristretto rispetto alle ricostruzioni storico-dottrinarie che la circoscrivono a una certa fase della vicenda politica europea, escludendo così sia l'esperienza americana, sia la fase di sviluppo del *welfare*

State nella stessa Europa. La categoria di sovranità può invece essere applicata nell'analisi di questi come di altri fenomeni storico-politici se la si identifica con lo strumento concettuale, adoperato a partire dall'età moderna, per fondare l'indipendenza del potere politico e per giustificare il monopolio della decisione politica ultima e della violenza legittima entro un determinato territorio. Intesa in questo senso, la sovranità non implica necessariamente l'idea hobbesiana dell'assolutezza del potere politico (per la quale una sovranità limitata o condivisa è una contraddizione in termini), quanto quella della sua indipendenza e della sua preminenza rispetto agli altri poteri. Questo dispositivo concettuale ha conosciuto innumerevoli variazioni, sia sul piano della definizione teorica che su quello della realizzazione storica, ma costituisce l'orizzonte generale entro il quale si è sviluppata l'esperienza della democrazia in epoca moderna e contemporanea, che non a caso è stata ed è tuttora concepita anzitutto ed essenzialmente come sovranità popolare. Solo il fatto che entro un determinato territorio una sovranità ci sia consente al popolo di esercitarla e, quindi, alla democrazia di esistere. Dentro questo schema assolutamente generale si annidano certo tutte le complessità e i problemi delle istituzioni della democrazia rappresentativa, ma rimane che il fatto che la sovranità popolare, nella sua genesi e nel suo sviluppo, sia legata a filo doppio alla struttura concettuale dello Stato moderno.

La sfida delle dottrine neoconservatrici non può pertanto essere affrontata rimuovendo le istanze politiche¹ di ordine e rassicurazione da cui ha tratto origine la vicenda della sovranità statale moderna. La declinazione di queste istanze da parte della destra è, sia sul piano della riflessione teorica che su quello della prassi politica, orientata alla nostalgia di un mondo chiuso, segmentato in comunità impermeabili. La crisi dell'artificialismo della statualità moderna viene affrontata con il richiamo ai valo-

ri, alle radici, a una compattezza etico-naturale delle piccole patrie, nazionali o addirittura subnazionali, in cui la decisione politica potrebbe tornare a esercitarsi, assicurando nuovamente i beni primari della politica moderna, sicurezza e protezione, messe a rischio dalla competizione economica e dai flussi migratori del mondo globale.

Se si vuole indicare una via di uscita non regressiva alla paura e alla sfiducia che questi fenomeni producono nelle società europee, non si può allora lasciare il tema di un ripensamento e di una rilegittimazione della sovranità democratica alle dottrine neoconservatrici. Per fare questo, occorre lasciarsi alle spalle ogni subalternità culturale a quello che nell'ultimo quindicennio è diventato un vero e proprio apparato ideologico, costruito su più piani disciplinari interconnessi, dalle apologie neoliberali della globalizzazione e del glocalismo. Un apparato ideologico sotto il quale la sinistra, dopo la crisi teorica e il crollo storico del socialismo marxista, ha cercato riparo, ma che oggi viene abbandonato anche dai neoconservatori più avvertiti, per la sua ormai evidente incapacità di descrivere i reali processi economici e politici del nuovo millennio e di dare riposta a quel bisogno di decisione politica che le opinioni pubbliche occidentali avvertono in maniera ancora più forte dopo la cesura dell'11 settembre 2001.

Sarebbe peraltro interessante approfondire il modo in cui il paradigma interpretativo postmoderno del tramonto irreversibile della sovranità politica e i molteplici filoni di ricerca che esso ha generato (*governance*, diritto post sovrano, *lex mercatoria*, post democrazia) siano stati funzionali al lungo ciclo egemonico di un'ideologia neoliberista, in grado di imporre la propria supremazia incontrastata anche grazie alla capacità di negare il proprio carattere ideologico e di affermare nel dibattito pubblico la tesi del definitivo superamento di tutte le ideologie. Emergerebbero probabilmente insospettabili

«affinità elettive» e una sorta di sotterranea solidarietà teorica fra le concezioni neoliberiste e le teorie della post sovranità con cui, anche dal versante democratico e progressista, si è cercato di descrivere le trasformazioni del mondo globale.

Lo spazio pubblico europeo può invece essere pensato come la dimensione di crisi attuale e di riconfigurazione possibile del nesso sovranità-democrazia-cittadinanza: crisi attuale dei tradizionali Stati nazionali rispetto alle dinamiche del mondo globale e alla forza e dimensione dei suoi protagonisti politico-economici, riconfigurazione possibile di una sovranità democratica oltre la forma storicamente determinata dello Stato-nazione. Una sovranità democratica che non può essere l'esito di un processo di giuridificazione astratta, elusivo dei nodi e delle implicazioni politiche più rilevanti. La sconfitta politica del progetto di Costituzione europea può essere interpretata anche in quest'ottica. Una Costituzione (anzitutto per ciò che questo concetto rappresenta nella tradizione politico-giuridica europea) non può darsi senza una decisione attraverso la quale i cittadini europei scelgano di costituirsi in una comunità politica, comunità che deve necessariamente fondarsi sulla consapevolezza, oltre che degli interessi comuni, anche delle proprie responsabilità e del proprio ruolo rispetto alle altre realtà geopolitiche. Compito di un pensiero politico democratico sarebbe quello di elaborare le ragioni perché ciò possa avvenire non in virtù di un richiamo regressivo all'origine e all'appartenenza del passato, e perciò in termini inevitabilmente escludenti, ma di un vincolo comunitario che sia determinato dalla condivisione di un progetto politico e di un modello di convivenza rivolti al futuro.

In questa prospettiva, va forse anche riesaminata criticamente la tesi comune a larga parte della teoria contemporanea, per la quale l'Europa politica è pensabile solo come esperimento del tutto inedito, come *novum radi-*

cale, che segni la definitiva liquidazione del lessico e della concettualità politica della modernità. Lo scacco del progetto di Costituzione europea e il successivo ritorno alla formula più convenzionale del trattato intergovernativo indicano piuttosto la debolezza politica e teorica della retorica argomentativa della "Costituzione senza Stato" e dell'Europa come paradigma di un nuovo diritto integralmente post sovrano. Questo tipo di discorso filosofico-politico, assolutamente egemone nei decenni scorsi (pur nell'estrema varietà delle sue manifestazioni), cela un rimosso, l'insuperabile nodo potere-diritto, che tende a riemergere prepotentemente nella congiuntura storica attuale.

Se l'11 settembre 2001 ha segnato la fine dell'illusione post politica di un mondo unificato e pacificato senza resistenze dall'egemonia occidentale, l'attuale crisi economico-finanziaria rappresenta probabilmente la fine dell'illusione post sovrana di un mondo ridisegnato in modo armonico dalla potenza del nuovo capitalismo globale, nella forma che esso ha assunto a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Oggi di questa potenza, che avrebbe dovuto cancellare i conflitti della politica e fondare un ordine globale basato sul benessere e i diritti umani, si manifesta soltanto la fragilità e la pericolosità. Di fronte a questo, la riflessione teorica sembra arrancare, prigioniera di categorie interpretative che avrebbero dovuto rappresentare la chiave per cogliere gli elementi di irriducibile novità del mondo contemporaneo rispetto alla modernità politica e che invece sembrano essere diventate un ostacolo alla comprensione del presente. Raramente è accaduto in passato (anche se si guarda alle fasi di più acuta trasformazione di un secolo come quello trascorso, segnato da conflitti mondiali e sconvolgimenti) che una quantità enorme di letteratura filosofica, sociologica ed economica sia apparsa così invecchiata e obsoleta nell'arco non di decenni, ma di pochi mesi. Il ripensamento del nesso sovranità-democrazia-cittadinanza nello spazio pub-

blico europeo richiede allora ancora un confronto serrato con la potenza costruttiva della concettualità politica moderna. Ciò non implica un'attitudine restaurativa o nostalgica, che sottovaluti la portata delle trasformazioni prodottesi e la necessità di un ripensamento teorico e categoriale, ma induce alla cautela rispetto a congedi definitivi e troppo frettolosi dalla principale invenzione della modernità politica, la sovranità statale, di cui, invece, è necessario indagare le forme di persistenza e trasfigurazione nella realtà del mondo contemporaneo, globale anzitutto perché segnato da una pluralità inedita di potenze politico-economiche.

La cittadinanza e la crisi della logica giuridica

Affinché la sottolineatura del persistente ruolo della statualità non si traduca in un atteggiamento di pura resistenza conservativa di fronte alle dinamiche globali della contemporaneità, occorre perciò riconoscere le profonde trasformazioni prodottesi nella struttura sociale e politica delle società occidentali a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso. Queste trasformazioni sono, peraltro, all'origine sia del lungo ciclo egemonico dell'ideologia neoliberista sia della larga diffusione delle teorie politiche della post sovranità.

Rispetto al modello di società industriale del secondo dopoguerra, i piani di costituzione dell'identità individuale e sociale si frammentano e moltiplicano, producendo la crisi dei meccanismi di identificazione e di costruzione dei soggetti storici collettivi: non solo partiti e sindacati, ma anche classi sociali e nazioni riescono di meno a plasmare il profilo identitario e l'orizzonte di aspettative degli individui. Questa "singolarizzazione" dei percorsi di vita e delle aspirazioni contribuisce a innescare, nel pieno di quella che dovrebbe essere l'«età dei diritti», una crisi della logica giuridica, fondata su norme astratte

e uniformanti.² Esplode la rivendicazione di diritti e di istanze giuridiche, proprio mentre, per effetto dell'indebolimento dei soggetti politici tradizionali, il diritto vede affievolirsi la sua funzione integrativa in ambito sociale. Il senso di appartenenza alla comunità rischia di restringersi così solo al livello territoriale più prossimo, in assenza di una politica democratica che ricostruisca incessantemente il sentimento di un destino comune in relazione a opportunità di vita e a garanzie concrete.

La sociologia contemporanea ha analizzato il significato e le implicazioni dello spostamento di asse, nel processo economico delle società occidentali, dalla produzione al consumo. Il lavoro produttivo nelle società industriali del secondo dopoguerra era ancora uno dei vettori fondamentali nel processo di formazione dell'individuo come soggetto sociale e nella costruzione di identità politiche collettive. Le trasformazioni economiche e sociali degli ultimi decenni indeboliscono la figura del cittadino-lavoratore, che dovrebbe essere sostituita da quella del cittadino-consumatore. Ma è evidente la difficoltà di ancorare una nuova idea di cittadinanza al solo ruolo di consumatore nell'ambito del mercato. Una delle mosse necessarie per un ripensamento della cittadinanza democratica consiste nel rimettere a tema la questione, a lungo rimossa, dei presupposti politici e istituzionali del mercato. Il mercato è destinato a rimanere, anche dopo la crisi finanziaria globale, il presupposto di funzionamento di tutte le economie più avanzate del pianeta. L'elemento di novità rispetto al lungo ciclo neoliberista è che oggi riemerge l'elemento di "costruzione politica" sotteso al mercato. Oggi anche gli economisti di indirizzo liberista sono costretti a riconoscere la funzione di quelle che, nel loro linguaggio, vengono chiamate le infrastrutture istituzionali del mercato.

Il mercato diventa perciò una dimensione compatibile con la ridefinizione di una cittadinanza democratica-

ca soltanto se soggetto a una dinamica e incessante azione politica di regolazione e riequilibrio. Nelle società liberali occidentali l'efficacia di quest'azione è legata a una rilegittimazione delle istituzioni democratiche, non all'applicazione della presunta normatività spontanea del diritto globale fondato sulla cosiddetta *lex mercatoria*. La flessibilità e la negoziabilità degli strumenti regolativi richiesti dalle trasformazioni economiche e sociali non vengono assicurati dall'assunzione acritica di moduli giuridici forgiati dai grandi studi legali anglosassoni, ma solo da una riscoperta della politicità intrinseca di ogni regolazione giuridica che voglia essere progetto di indirizzo e trasformazione della società.

In uno scenario in cui l'elemento economico ha soppiantato la centralità del giuridico quale codice fondamentale di funzionamento e di legittimazione della sovranità politica, la ridefinizione della cittadinanza democratica si trova ad affrontare anche l'indebolimento della distinzione tra pubblico e privato, che ha costituito uno dei pilastri della tradizione giuridica dell'Occidente moderno. Si tratta di un processo che conosce due direttrici: il lato pubblico-statuale perde ogni fondamento di giustificazione indipendente dalla sfera dei bisogni e delle aspirazioni private degli individui, il lato privato-personale diventa l'oggetto di politiche pubbliche e di conflitto politico. Questa dinamica spiega il nesso apparentemente paradossale tra lo sviluppo di processi di autonomizzazione individuale e l'intensificarsi della dipendenza dall'intervento di istanze pubbliche.³

Il ripensamento della cittadinanza dentro questo orizzonte di problemi induce a interrogarsi sulla divaricazione che tutto ciò ha prodotto nel discorso pubblico tra il piano simbolico-ideologico e quello economico-materiale. L'oscillazione della sinistra post marxista tra retorica dei valori e riformismo tecnocratico trae origine proprio dalla difficoltà di ripensare la cittadinanza democra-

tica in questo scenario, in cui, come si è visto, si manifesta la crisi sia dei soggetti politici tradizionali che del modello di *welfare* progettato nel secondo dopoguerra. Riconoscimento dell'autonomia individuale e valorizzazione sociale dell'individuo sono i due poli del campo di tensione in cui la cittadinanza democratica si trova inserita, in presenza di un pluralismo sociale, culturale e religioso enormemente accresciuto nelle società occidentali degli ultimi decenni.

Questi cambiamenti contribuiscono a spiegare anche le crescenti difficoltà delle teorie normative della giustizia e dei diritti.⁴ La loro *impasse* teorica induce a ricollocare il tema dei diritti entro quello dell'ordine politico e della cittadinanza, con un gesto teorico che provi a recuperare l'originaria valenza politicizzante ed emancipativa del contrattualismo moderno. Gesto teorico certo molto più ricco di difficoltà e implicazioni nel mondo globale contemporaneo, rispetto all'Europa post westfaliana del *cuius regio eius religio*. La neutralizzazione giuridica moderna ha garantito lo spessore politico della cittadinanza delimitando il campo del pluralismo nei confini della comunità nazionale e ancorando all'appartenenza ad essa la garanzia dei diritti civili, politici e, infine, sociali. Oggi entrambe queste mosse non sono riproponibili. La cittadinanza è chiamata perciò a misurarsi con istanze di riconoscimento più radicali e meno neutralizzabili, a cui può rispondere solo con un rafforzamento delle risorse integrative e compensative dei processi democratico-partecipativi. In questo contesto, si comprende come il rapporto tra cittadinanza e democrazia diventi costitutivo.

D'altronde, un ripensamento non liquidatorio della categoria della cittadinanza può servire a fronteggiare un'altra crisi teorica, sempre più evidente e densa di implicazioni politiche, quella del multiculturalismo. Essa si manifesta in un duplice deficit, di integrazione culturale e di inclusione economico-sociale. La cronaca europea de-

gli ultimi anni (dalle *banlieues* parigine, ai *kamikaze* musulmani con cittadinanza inglese a Londra, ai campi rom italiani) suggerisce quanto sia necessaria la congiunzione dell'elemento dell'integrazione culturale con quello dell'inclusione economica per ridare concretezza storica alla categoria della cittadinanza. Per l'Europa il presupposto è la costruzione di uno spazio pubblico in cui l'integrazione identitaria sia pensabile nei termini di un processo politico costitutivamente aperto a esiti diversi. Solo in questo senso l'integrazione identitaria della cittadinanza europea può configurarsi non come deposito o estenuazione delle culture nazionali e delle loro tradizioni etico-religiose, ma come progetto di società e di convivenza intrinsecamente dinamico e inclusivo.

L'economia e la sovranità post hobbesiana

Il terreno cruciale per cogliere le metamorfosi della sovranità in epoca contemporanea è quello del superamento della distinzione classica fra politico ed economico. Da un certo punto di vista, questa distinzione potrebbe essere considerata pre marxiana e perfino pre hegeliana. Ma l'influenza dell'articolazione tradizionale di questa dicotomia concettuale rimane persistente, al punto che, ancora in pieno Novecento, Hannah Arendt definisce il concetto di economia politica un «ossimoro», richiamandosi alla radice privatistica dell'economia antica come *oikos*. Questa riproposizione arendtiana, concettualmente limpida, del modello classico del politico può essere considerata come paradigmatica della differenza della politica democratica contemporanea rispetto sia a quella antica che a quella della prima modernità, per effetto della progressiva politicizzazione della vita economica, sia pubblica che privata.

La crisi del marxismo, che si manifesta sul terreno della teoria dello Stato e del diritto ancor prima che su

quello economico, ha spinto settori significativi della cultura politica della sinistra, già a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, a ricercare arditi itinerari e genealogie intellettuali per teorizzare l'autonomia del politico. Questi tentativi rischiano di perdere di vista il punto cruciale che, invece, inizia a essere messo in luce, negli stessi anni, dalle ricerche foucaultiane sulla biopolitica: a partire dal XIX secolo, e in maniera molto più accentuata nel secondo dopoguerra, l'economia diventa politica, ossia si configura sempre di più come la posta politica decisiva. Il *welfare State* è uno degli aspetti di questo processo, ma non l'unico. Anche nei paesi, come gli Stati Uniti, in cui il *welfare* non assume mai l'importanza e lo sviluppo che raggiunge in molte parti d'Europa, la sovranità si esercita sempre di più attraverso decisioni che riguardano direttamente la sfera economica. Ciò vale anche nel caso di indirizzi politico-economici fortemente liberisti, che richiedono non meno di quelli dirigisti una serie di decisioni e condizioni che il potere politico è chiamato a garantire, dalla materia monetaria a quella della tutela della concorrenza e dei diritti dei consumatori.

In questo quadro, le formule "colonizzazione della politica da parte dell'economia" o, all'inverso, "invasione dell'economia da parte della politica" appaiono sempre più prive di senso. In uno scenario storico in cui è venuta meno ogni alternativa al mercato come dimensione costitutiva dell'agire economico, il liberalismo è diventato il codice ideologico generale – e in quanto tale sufficientemente indeterminato – entro il quale va ricercato il punto di equilibrio sempre mutevole fra mercato e regolazione. Il liberalismo può allora davvero essere inteso (come già Foucault suggeriva, pur senza sviluppare compiutamente le implicazioni di questa intuizione) come il campo di battaglia in cui si misurano le diverse visioni della società, in un orizzonte di progressiva indistinzione tra paradigma politico e paradigma economico.

In questo quadro, l'economia appare sempre di più come il piano di costituzione di nuovi spazi e soggettività politiche. Si possono fare esempi che colgono fenomeni storici diversi, ma nei quali è possibile rinvenire un filo comune: è difficile oggi tracciare una linea di confine chiara tra il rafforzamento della sovranità statale della Russia di Vladimir Putin e l'enorme crescita di potere e influenza sul mercato mondiale da parte di Gazprom, tra l'ascesa di Cina, India e Brasile a potenze politiche globali e l'impetuosa crescita delle loro economie, tra ciò che davvero si percepisce nel mondo dell'Unione europea e la moneta unica.

Negli anni scorsi, mentre in dottrina si discuteva dei pregi e della peculiarità del nuovo modello costituzionale europeo, che avrebbe dovuto mandare in soffitta Thomas Hobbes e riscoprire Johannes Althusius, gli analisti politici ed economici più attenti iniziavano a concentrare l'attenzione sull'importanza assolutamente imprevedibile assunta nelle dinamiche del mercato globale dai cosiddetti fondi sovrani, enormi potenzialità di investimento e di penetrazione economica gestite direttamente dai governi di Stati, soprattutto asiatici, in forte crescita economica. Questi fondi sovrani esemplificano forse meglio di ogni altro fenomeno contemporaneo il destino di una sovranità statale che, in crisi nel suo luogo storico d'origine, l'Europa, riemerge in altre parti del mondo in nuove forme: una sovranità post giuridica, potremmo definirla, che costituisce il beffardo rovesciamento empirico di quel diritto post sovrano che taluni immaginavano l'Europa potesse indicare come nuovo paradigma al mondo globale con il suo progetto di "Costituzione senza Stato".

Il fallimento del progetto di Costituzione europea può essere interpretato, sul piano teorico, anche come uno dei sintomi della crisi del diritto a fungere da nucleo di legittimazione della sovranità politica nel mondo contemporaneo. Si è detto di come, nei decenni scorsi, diver-

se direttrici di ricerca (*governance, lex mercatoria*, post democrazia) abbiano cercato di descrivere (anche se rimane sempre il dubbio di quanto queste fenomenologie della globalizzazione siano davvero immuni da una normatività non dichiarata) la presunta realtà di un mondo post sovrano progressivamente unificato da un *medium* giuridico sovranazionale. In molte di queste interpretazioni era contenuta l'idea che la diffusione globale del diritto commerciale occidentale fosse destinata a portare con sé anche l'esportazione delle istituzioni liberaldemocratiche e l'affermazione dei diritti umani.

Oggi inizia a emergere più chiaramente, di fronte alle evidenze storico-empiriche, il carattere più o meno consapevolmente ideologico di queste visioni. Sulla scena mondiale non si registra tanto l'affermazione dell'equazione "fine della sovranità-libero commercio-diritto sovranazionale-rispetto dei diritti umani", quanto quella di forme inedite di capitalismo di Stato, talora di impronta autoritaria, che mettono in discussione proprio l'assioma neoliberalista della necessaria tendenziale coincidenza tra mercato, democrazia e diritti umani.

Già prima dell'esplosione della crisi economico-finanziaria, l'importanza assunta da nuove gigantesche questioni (come il riscaldamento globale o il rischio di una crisi alimentare mondiale) segnalava la fine dell'illusione di un'autoregolazione dei meccanismi di mercato su scala planetaria, autoregolazione alla quale il nuovo diritto sovranazionale sarebbe stato in grado di adattarsi molto meglio delle sovranità statuali. Queste questioni si collocano proprio in quella zona di indistinzione tra processi economici e decisione politica, di fronte alla quale si manifesta sia l'impotenza delle piccole sovranità nazionali della tradizione europea (quelle a proposito delle quali si è ripetuto tante volte negli ultimi anni, come se fosse non un'affermazione storicamente contingente ma una verità di ragione, che lo «Stato è ormai troppo piccolo per

le cose grandi e troppo grande per le cose piccole»), sia l'*impasse* delle organizzazioni internazionali, denunciato dal pensiero neoconservatore americano e declinato nella forma di un rifiuto del multilateralismo.

Un'alternativa strutturale all'unilateralismo neoconservatore, che oggi tende ad assumere la versione più *soft* della lega delle democrazie, può essere individuato in un modello di cooperazione, non necessariamente privo di elementi di competizione e di conflitto politico-ideologico, fra ordinamenti sovrani sotto il profilo politico-economico e capaci di dispiegarsi su grandi spazi continentali o subcontinentali. Per l'Europa uno sviluppo di questo tipo è legato alla possibilità che la realtà della moneta unica si configuri non più solo come una scelta economico-finanziaria, ma, in virtù dei suoi concreti effetti sulla vita dei cittadini europei, come il primo nucleo di una decisione politica di lungo periodo, progressivamente costitutiva di una nuova sovranità. In questo caso, la genesi della sovranità europea sarebbe interpretabile anch'essa in termini post giuridici: non la costruzione artificiale di una "Costituzione senza Stato e senza politica", ma un processo originato da un'istanza originariamente economica, in cui si manifesta tuttavia una insospettata potenzialità politica. La moneta unica è potenzialmente anche legame sociale, vincolo comunitario, fattore di identificazione, è cioè produttiva di effetti politici in grado di travalicare le intenzioni e le cautele tecnocratiche con cui l'unificazione monetaria è stata inizialmente progettata.

Si situa qui il nesso tra metamorfosi della sovranità in senso economico e superamento della forma tradizionale dello Stato-nazione. Nel 2007 Giovanni Arrighi ha dato alle stampe un libro di straordinario interesse, forse uno dei pochi testi di analisi politica ed economica pubblicati nel passato recente che, riletti dopo la crisi finanziaria, appaiano ancora più preziosi e che anzi dimostrino come esistevano gli strumenti analitici per

capire quello che sarebbe successo. In questo libro la correlazione fra fasi dello sviluppo economico-finanziario e configurazione degli ordinamenti politici viene illustrata riformulando la nozione di "contenitori di potenza", introdotta da Anthony Giddens per descrivere il ruolo degli Stati nazionali nell'evoluzione del capitalismo moderno: «Se consideriamo i "contenitori di potenza" che, nei cicli successivi dell'accumulazione, hanno ospitato il quartier generale dell'organizzazione capitalistica egemone, possiamo cogliere immediatamente una progressione da una città-Stato con la sua rete commerciale cosmopolita (Genova), a uno Stato protonazionale con le sue compagnie per azioni (l'Olanda), a uno Stato multinazionale col suo impero tributario che tocca tutti i continenti (il Regno Unito), fino a uno Stato-nazione di dimensioni continentali col suo sistema globale di società multinazionali, basi militari e istituzioni per il governo del pianeta (gli Stati Uniti). Come si vede da questa stessa progressione, nessuno dei soggetti politici che hanno di volta in volta guidato la formazione e l'espansione del capitalismo mondiale corrisponde al modello astratto di Stato-nazione così come ce lo presentano la teoria politica e la teoria delle istituzioni sociali: Genova e l'Olanda erano qualcosa di meno, il Regno Unito e gli Stati Uniti qualcosa di più di uno Stato nazionale». ⁵ L'analisi di Arrighi conferma come la trasformazione della sovranità politica a partire dal suo originario tronco giuridico sia un processo di lungo periodo, segnato dall'intreccio sempre più stretto con l'elemento economico. In questo processo, la statualità moderna, ossia la concreta forma di organizzazione della sovranità politico-economica, rivela una notevole duttilità e una pluralità di configurazioni, non riducibili alla sola esperienza dello Stato-nazione. Nel mondo contemporaneo, in cui le grandi potenze politico-economiche sono sempre meno riconducibili al modello dello Stato-na-

zione, la sovranità è sempre più post hobbesiana: non più primariamente potere di coercizione fondato su un patto giuridico stretto all'interno di una comunità culturalmente omogenea o disponibile a essere resa tale, ma una soggettività politica nella quale i processi economici giocano un ruolo assolutamente cruciale quale matrice generativa. Per dirla con una fulminante formulazione di Foucault riferita alla Germania del secondo dopoguerra, «l'economia, lo sviluppo, la crescita economica producono sovranità politica attraverso l'istituzione e il gioco istituzionale che fanno funzionare questa economia», ovvero «l'economia produce legittimità per lo Stato, che ne è il garante». ⁶

La sovranità contemporanea ridefinisce il suo profilo in un orizzonte in cui il politico e l'economico si compenetrano fin quasi a rendersi indistinguibili e in cui la forma dello Stato nazionale appare sempre meno adeguata come dimensione dei soggetti politico-economici egemoni. La crisi economico-finanziaria, con l'intervento diretto degli Stati nel capitale di banche e imprese e con il proliferare di una legislazione di emergenza in campo economico, accentua queste tendenze. Le misure di emergenza ricorrono a provvedimenti *ad hoc*, spesso negoziati direttamente con i soggetti imprenditoriali, mettendo ulteriormente in crisi i principi giuridici di certezza, generalità e astrattezza della legge e rendendo ancora più stretto l'intreccio tra poteri pubblici e privati. ⁷ Parallelamente si accentua l'asimmetria tra le diverse sovranità: l'autonomia decisionale di Stati anche prosperi, ma di dimensioni limitate, diventa ancora più formale rispetto agli indirizzi tracciati dalle grandi potenze politico-economiche. Di per sé, tutto ciò non sembra destinato a rafforzare il prestigio delle istituzioni democratico-rappresentative in larghe aree del pianeta, e anzi in diversi casi rischia di aprire il campo al ripiegamento verso soluzioni autoritarie.

Se si vuole tentare di riattivare la democrazia come potere costituente nello spazio pubblico europeo, bisogna farlo entro le coordinate di questo complesso scenario, ricongiungendo ciò che nel vero agire politico non è mai disgiunto, realismo e spirito d'immaginazione.

Note

¹ Forse sarebbe più opportuno dire politico-antropologiche, come suggerisce il contributo di Maria Laura Lanzillo e Geminello Preterossi.

² Quest'aspetto è richiamato, sotto un altro profilo, nel contributo di Laura Bazzicalupo e Francesco Piro.

³ Su ciò, si vedano i paradossi dello Stato paternalista analizzati nel contributo di Simona Forti e Davide Tarizzo.

⁴ Su tali difficoltà si veda Luca Baccelli, anche in relazione al problema della cittadinanza.

⁵ G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 265.

⁶ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 81.

⁷ Da una diversa prospettiva, Massimo De Carolis sottolinea a questo riguardo il rischio che il moltiplicarsi dei conflitti di interesse riduca gli strumenti tradizionali della decisione politica a un mero "crisma procedurale".

**INTORNO ALLA VITA
E AL BIOPOTERE**

La naturale artificiosità dell'animale umano

di Felice Cimatti

La nozione di “natura umana”

Esiste qualcosa come una “natura umana”? Cioè un insieme di caratteristiche anatomiche e cognitive che definiscano e delimitino una volta per tutte ciò che un essere umano è, può fare e pensare? A questa domanda si può rispondere in modo affermativo secondo due prospettive che solo apparentemente sono alternative. Per la prima, quella di alcuni settori delle scienze cognitive,¹ la natura umana è l'insieme di caratteristiche (che in questo approccio vengono definiti “moduli” istintivi), fissato nel genoma di *Homo sapiens*, che vincola le potenzialità biologiche e cognitive della nostra specie. Queste caratteristiche si sarebbero formate nel Pleistocene come adattamenti all'ambiente naturale dei nostri antenati ominidi. Secondo questa prospettiva, pertanto, la natura umana effettivamente esiste, è un insieme di caratteristiche fissato dalla selezione naturale. Tuttavia si può condividere questa risposta anche senza giustificarla con considerazioni di tipo scientifico (o presunte tali). Molte religioni sostengono infatti l'esistenza reale della natura umana, con la sola differenza che non sarebbe stato il processo impersonale e inintenzionale della selezione naturale a fissarla, bensì la volontà divina. Ora, nonostante le differenze che a prima vista separano queste due risposte, in realtà esse sono metodologicamente molto simili (e talvolta quasi identiche quando si arriva alle risposte specifiche: la concezione della donna nella psicologia evoluzionistica, ad esempio, è sostanzialmente la stessa della Chiesa cattolica). Il punto che accomuna queste due prospettive

è l'identificazione di un insieme di caratteristiche umane, rispetto alle tante altre caratteristiche umanamente e storicamente attestate e possibili, come quelle naturali. C'è qui subito, evidentemente, un problema, che analizzeremo però più avanti: che ne è delle altre? Una vita umana che si allontani da quella che il papa, o lo psicologo evolutivista, considera naturale, è allora "artificiale"? Ma che cosa può voler dire, concretamente, che una vita umana è artificiale? In realtà se davvero una natura umana esiste, come può essere possibile vivere una vita non naturale, una vita artificiale?

Alla domanda iniziale si può anche rispondere, però, in modo negativo: non esiste nulla di naturale nella nostra specie, ogni forma attestata di vita umana è comunque una vita possibile, e come tale in qualche modo biologicamente praticabile. L'animale umano non ha "natura"; al contrario, è un animale completamente artificiale e culturale. È una soluzione che, se per un verso sembra più realistica (esistono davvero tanti modi diversi di essere umani, sia nello spazio che nel tempo, e pare affatto arbitrario scegliere una di queste possibilità come l'unica paradigmatica), per un altro sembra implicare una forma di relativismo che, almeno in certi casi, può avere conseguenze etico-politiche molto sgradevoli. Si pensi al caso esemplare delle condizioni di vita dei lavoratori in tanti paesi del mondo. Che un bambino di cinque anni sia costretto a lavorare come uno schiavo per garantire al produttore di giocattoli il massimo del profitto con il minimo dei costi, a molti (anche se purtroppo non a tutti) appare come un comportamento non solo ignobile ma anche letteralmente inumano. Ora, però, l'idea che non esista nulla che si possa definire come natura umana non ci permette di usare questo argomento. L'imprenditore (la forma politicamente corretta per indicare quello che una volta si chiamava, in forma forse più sbrigativa ma – almeno per il caso in esame – molto più

efficace, il padrone) dirà che le leggi del mercato sono quello che sono, e che se vuole mantenere competitiva la sua azienda nel mercato globale deve minimizzare i costi e massimizzare i profitti; peraltro negherà risolutamente di essere uno schiavista, perché i bambini sono “liberi” di rifiutare le condizioni di lavoro della sua fabbrica. Il punto è che a molti questa risposta, anche se formalmente corretta, sembra appunto non solo ipocrita (che possibilità di scelta hanno realmente, qui, i bambini, quali alternative hanno? E che scelta è quella fra la schiavitù e la fame?) ma appunto letteralmente inumana. Nel seguito di questo intervento verrà proposto un argomento a sostegno di questa tesi, un argomento che quindi rimette in campo la nozione di natura umana, evitando però di trasformare – almeno è questa l'intenzione – una qualche caratteristica umana o un mero insieme di queste nell'unica dotazione naturale.

L'esperienza del possibile

Secondo il linguista, filosofo e attivista politico Noam Chomsky al cuore della natura umana c'è una proprietà fondamentale del nostro linguaggio, presente solo nella specie *Homo sapiens*: la capacità della cosiddetta «infinità discreta», in base alla quale da «un insieme finito di elementi» si può generare «una matrice potenzialmente infinita di espressioni discrete». È questa capacità che distingue in modo radicale le lingue umane da qualsiasi altro sistema di comunicazione animale. Nel sistema di comunicazione delle api, ad esempio, si stabilisce un'associazione fra un segnale (una particolare danza che assume la forma del numero 8) e ogni possibile posizione dello spazio circostante l'alveare (fino a distanze superiori ad una decina di km): così, all'interno di questo cerchio, ad ogni posizione dei fiori corrisponde un particolare segnale. Questo sistema non consente di ge-

nerare segnali che non abbiano un corrispettivo reale (un referente) nello spazio fisico che circonda l'alveare. Le api possono usare segnali soltanto se questi si agganciano ad un oggetto, in particolare ad un fiore. La proprietà dell'infinità discreta, al contrario, permette di assemblare i segni linguistici per formare combinazioni a cui non corrisponde nulla di effettivamente esistente. Mentre un'ape, mediante la sua danza comunicativa, può riferirsi soltanto ai fiori materialmente presenti nei prati che circondano l'alveare, gli esseri umani possono parlare di e pensare a tutto ciò che le risorse combinatorie delle loro lingue permettono loro di formulare. In questo modo diventano accessibili al pensiero cosciente ed esplicito anche entità che non esistono realmente, semplicemente perché possiamo individuarle come un "nuovo oggetto" dicibile/pensabile. La differenza con il caso delle api è radicale. Mediante l'infinità discreta ogni elemento linguistico già composto può a sua volta entrare in ulteriori e più estese combinazioni. Mentre le api devono prima incontrare un fiore, per poterlo eventualmente associare ad un segnale, per gli animali umani è praticabile anche e soprattutto il movimento contrario: prima articolare internamente un nuovo oggetto linguistico/cognitivo, senza abbandonare il campo della lingua, poi eventualmente cercarlo nel mondo e, se ancora non c'è, è sempre possibile provare a costruirlo. In questo senso il pensiero ipotetico presuppone la facoltà biologica dell'infinità discreta. È quindi attraverso questa capacità specificamente umana che nel mondo umano entra il possibile: se le api, e con loro gli altri animali non umani, percepiscono e pensano soltanto ciò che è effettivamente presente nel loro ambiente, gli esseri umani possono pensare, percepire e immaginare anche ciò che non è presente, che non è reale, e che forse mai lo sarà.

Esistono naturalmente molte altre caratteristiche biologiche specificamente umane: il punto non è in di-

scussione. Quello che ci interessa, però, è come l'entrata del possibile nella nostra esistenza ristrutturò l'intero campo dell'esperienza umana. Cosa significa, infatti, che è quella del possibile l'esperienza umana fondamentale? Torniamo al caso dell'ape. Il corpo dell'ape è un dato naturale, che ogni ape non deve imparare ad usare, dal momento che sa già, in modo innato, come usarlo e in quali situazioni. Nel nostro caso, invece, lo stesso corpo naturale umano diventa un oggetto "tecnologico". Non si tratta infatti di un corpo che naturalmente sia già munito di tutte le risorse per affrontare l'esistenza; fin dall'inizio quel corpo, per vivere nel mondo e con gli altri, deve essere modificato: ad esempio, deve imparare a camminare, deve apprendere una lingua determinata, ma anche come vestirsi, come comportarsi, in cosa credere e perché, e così via. Insistiamo su questo punto: parlare una lingua significa stabilire determinate connessioni sinaptiche, cioè letteralmente modificare la struttura interna del cervello. Questo non significa che quel cervello possa assumere qualunque forma (è proprio il relativismo banale che vogliamo contestare; non dimentichiamo l'esempio del piccolo schiavo che cuce palloni per la multinazionale di articoli sportivi), ma che il corpo umano non nasce già formato e completo, al contrario viene formato socialmente. Il corpo umano è naturalmente predisposto ad essere modificato dall'esterno, ad essere "artificialmente" costruito e ricostruito. Il caso delle lingue non è certo straordinario. Un piccolo umano deve, ad esempio, imparare a camminare, deve cioè modificare il suo corpo in modo che una certa postura diventi per lui la postura (artificialmente) "naturale".²

La natura umana "fuori" dell'uomo

La caratteristica distintiva della natura umana, allora, è quella di poter immaginare, grazie all'infinità di

screta, un possibile diverso rispetto al reale effettivamente esistente. È una capacità biologica, che unisce tutti gli animali della specie *Homo sapiens*. Abbiamo detto che questa non è, evidentemente, l'unica caratteristica biologica della nostra specie, ma è senza dubbio la più importante. Ogni altra caratteristica umana, infatti, rientra o può rientrare nell'ambito d'azione del possibile. Nasciamo con un certo corpo, ma quel corpo non rappresenta un dato da accettare in modo incondizionato; al contrario, fin dall'inizio del suo sviluppo quel corpo si attende di essere ibridato con protesi e abilità esterne. Secondo lo psicologo sovietico Lev Semënovič Vygotskij, «tutte le funzioni superiori non si sono venute costituendo nell'ambito della biologia, e neppure nell'ambito della sola filogenesi» perché «il meccanismo che sta a loro fondamento è (...) sociale. Tutte le funzioni psichiche superiori rappresentano delle relazioni sociali interiorizzate, il fondamento della struttura sociale della persona». In questa doppia genesi, nello stesso corpo del bambino avviene naturalmente «un processo di trapianto» dell'ambiente socio-linguistico, cioè appunto del mondo artificiale: «Ogni funzione nel corso dello sviluppo culturale del bambino fa la sua apparizione due volte, su due piani diversi, prima su quello sociale, poi su quello psicologico, dapprima fra le persone, come categoria interspichica, poi all'interno del bambino, come categoria intrapsichica». In questo senso il corpo umano, il corpo del possibile, è biologicamente progettato per essere integrato, completato e migliorato da innesti esterni. Il primo e più importante di questi innesti è la lingua che impara nella sua comunità, attraverso la quale si realizza l'infinità discreta. Quella potenzialità, infatti, può prendere corpo soltanto mediante una lingua storicamente determinata. Ogni esemplare della specie *Homo sapiens*, allora, realizza pienamente le sue potenzialità, diventa cioè il vivente che può immaginare e sperimentare il possibile, soltanto attraverso una rela-

zione sociale esterna a lui, appunto la lingua della sua comunità. Si tratta di un punto essenziale, che spesso viene trascurato dai sostenitori della natura umana, sia quelli della variante scientifica che di quella religiosa: la natura umana non è qualcosa che si trovi dentro l'animale umano, non è una sorta di essenza; al contrario, è al suo esterno, è fuori di lui: è soltanto nella relazione sociale che gli animali della specie *Homo sapiens* diventano umani. Privati di questa relazione né la loro mente né il loro comportamento sono molto diversi da quelli di una scimmia primitiva.³

Se insistiamo nel voler identificare le caratteristiche interne dell'umano con quelle naturali, allora l'animale biologicamente umano non è naturale, perché non diventa umano se non avviene un "trapianto" di strumenti e capacità esterne nella sua mente e nel suo corpo. Ma questo significa, evidentemente, che è scorretto continuare a pensare la natura umana come qualcosa di esclusivamente interno e innato. Il corpo e la mente dell'uomo, proprio per realizzare l'"umanità" di quel corpo, hanno naturalmente bisogno di ciò che è esterno, sociale, appreso. Allo stesso tempo questa peculiarità dell'animale umano discende da una caratteristica, questa sì tutta interna e innata: la caratteristica dell'infinità discreta che contraddistingue il suo linguaggio.

La storia è il cuore dell'umano

La caratteristica specie-specifica dell'animale umano, in definitiva – come osserva Karl Marx in un libro che sembra scomparso dalla discussione pubblica e accademica, "Il Capitale" –, coincide di fatto con il «dispendio di cervello, muscoli, nervi, mani ecc. *umani*»: questa è la natura umana. È inscritta nella biologia dell'*Homo sapiens* la "necessità" di modificare l'ambiente per adattarlo alle proprie esigenze, e quindi è una "necessità" biologica il

processo coevolutivo attraverso il quale le comunità di corpi/cervelli umani si sono progressivamente adattate ai prodotti storici dello stesso lavoro umano.

Innanzitutto il lavoro è un processo che avviene tra l'uomo e la natura, in cui l'uomo media, regola e controlla con la sua azione il ricambio organico tra sé e la natura stessa. Contrappone se stesso, in quanto è una delle potenze della natura, alla materialità di quest'ultima. Egli pone in movimento le forze naturali che appartengono al suo corpo, braccia e gambe e mani e testa, per far suoi i materiali della natura dando loro una forma utile alla sua vita. Agendo tramite questo movimento sulla natura esterna e trasformandola, egli trasforma allo stesso tempo la sua propria natura. Sviluppa facoltà che si sono addormentate, e sottomette al suo potere il giogo delle loro forze.

Su questa base non ha alcun senso, evidentemente, identificare una qualunque fra le tante realizzazioni storiche della nostra specie come l'unica effettivamente naturale. La natura umana non è né quella che si è formata nel Pleistocene (come vuole la psicologia evoluzionistica), né quella della famiglia patriarcale che tanto piace all'attuale papa: in entrambi i casi si tratta di forme "storiche", che hanno avuto una giustificazione al tempo della loro comparsa, ma come tutte le forme storiche l'animale del possibile non può che "naturalmente" rimetterle in discussione. In effetti, è proprio questo l'effetto biologico principale della natura umana: per l'uomo, ogni dato storico è contingente, ogni reale è soltanto una potenzialità realizzata, che di per sé allude e annuncia altre potenzialità e altre realtà. L'infinità discreta è un acido che corrode ogni forma ossificata e imbalsamata, che non può che sorridere ad ogni frettoloso proclama di "fine della storia", perché sostenere che la natura umana è il possibile vuol dire che è la storia il cuore dell'umano.

Il corpo, la cosa, l'artificio

Proviamo a tirare qualche conclusione rapida e non troppo avventurosa da queste premesse. Cominciamo dal caso dell'atleta sudafricano Oscar Pistorius, privo di gambe per una malformazione congenita, che tuttavia corre e gareggia nelle competizioni atletiche grazie a due protesi che applica ai moncherini. Impedirgli di partecipare alle gare a cui prendono parte gli atleti "normali", sostenendo che le sue protesi sono artificiali, non ha alcun senso da un punto di vista biologico: non esiste un essere umano che non sia più o meno estesamente ibridato con protesi di qualche tipo, a partire dalla prima di tutte, ossia la sua lingua d'origine. Da questo punto di vista non c'è davvero nessuna differenza fra potenziare i muscoli mediante allenamenti e macchine da palestra rispetto a, come è il caso di Pistorius, trapiantare direttamente protesi sul suo corpo. L'artificio è nella nostra natura, e non si capisce perché gli occhiali siano ammessi mentre le gambe artificiali no. Allo stesso tempo cade, o diventa fortemente problematica, la distinzione scivolosa fra cura e potenziamento/miglioramento. Sarebbe una distinzione semplice se esistesse qualcosa come una natura umana interna; ma se la nostra natura prevede l'innesco dell'artificioso, come distinguere questi due casi?

Allo stesso tempo l'artificio di cui stiamo parlando è sempre un artificio sociale, come è sociale la lingua che parliamo: in questo senso il mio corpo è anche sempre un paradossale "corpo sociale", appunto perché diventa umano soltanto nella relazione sociale, ossia l'umanizzazione consiste nell'incorporazione degli strumenti sociali esterni. Il che non significa che qualcun altro può controllare il mio corpo, ma che il punto di vista dell'altro deve comunque contare e valere anche quando è in questione una scelta che apparentemente riguarda solo il mio corpo. Cosa questo assunto comporti esplicitamen-

te – riportiamo solo due esempi straordinariamente controversi, l'aborto e la questione dell'eutanasia – non è certo semplice né diretto: eppure ci pare che continuare ad affrontare questi problemi soltanto dal punto di vista dell'esclusivo diritto individuale non risponda alla loro intrinseca problematicità e complessità, perché la nostra vita è da sempre in relazione con la vita degli altri. Qui si apre un campo di inesauribile e intrinsecamente conflittuale negoziazione fra interno ed esterno, fra naturale e artificiale, fra individuale e collettivo che non può essere sciolto né appellandosi alla inviolabilità dell'individuo né, peraltro, ad una qualche arbitraria "sacralità" della natura umana che sarebbe stata fissata da qualche scienziato o da un prete.

Ma la questione che più ci sta a cuore, quella che più di ogni altra esemplifica lo scandalo del nostro tempo, è quella del bambino ridotto a schiavo per permettere al padrone di vendere la sua merce al prezzo più basso possibile. Intanto anche qui, evidentemente, è in ballo il tema dei limiti dell'individualismo (è curioso, al riguardo, domandarsi perché i critici dell'individualismo pro aborto non parlino mai di questo evidente limite, come se valesse più uno zigote, la cellula uovo fecondata, che un essere umano in carne, ossa e sentimenti). Ma la questione ci sembra assai più ampia. Quel bambino, in realtà, vede schiacciata la sua stessa natura, perché gli viene impedito di realizzare e vivere l'esperienza tipicamente umana del possibile. Lavorare, qui, significa (anche se oggi sembra sconveniente dirlo chiaramente) vendere letteralmente il proprio corpo e le proprie abilità umane ad una potenza estranea. Il punto è che il caso del piccolo schiavo non è straordinario: è forse tempo di ripensare un modello economico e sociale completamente ed esclusivamente basato sulla produzione e il consumo di "cose", con l'effetto paradossale di ridurre la nostra stessa natura ad una "cosa". E la cosa, qualunque cosa, è soltanto "que-

sta cosa”, cioè proprio l'opposto del possibile che biologicamente siamo. Ancora una volta, al di là della loro letterale radicalità, tornano con tutta la loro potenza le parole di Marx nei “Manoscritti economico-filosofici”: «La proprietà privata ci ha resi così ottusi e unilaterali che un oggetto è considerato nostro soltanto quando lo abbiamo, e quindi quando esso esiste per noi come capitale o è da noi immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato ecc. in breve, quando viene da noi usato; sebbene la proprietà privata concepisca a sua volta tutte queste realizzazioni immediate del possesso soltanto come mezzi di vita, e la vita, a cui servono come mezzi, sia la vita della proprietà privata, del lavoro e della capitalizzazione. Al posto di tutti i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di tutti questi sensi, il senso dell'avere. L'essere umano doveva essere ridotto a questa assoluta povertà, affinché potesse estrarre da sé la sua ricchezza interiore».

La posta in gioco del nostro tempo, allora, è rimettere in discussione, proprio a partire da considerazioni biologiche sulla natura umana, il rapporto fra corpo umano e artificio. Se infatti è vero che il corpo umano è naturalmente artificioso, è anche vero che il modo di vivere contemporaneo, basato esclusivamente sulle merci, ha rovesciato questo rapporto: perché ora lo stesso corpo umano è trattato alla stregua di una cosa, che intrattiene rapporti soltanto con altre cose. E qui svanisce del tutto il tratto del possibile: in una vita tutta incentrata sulle cose, la vita stessa diventa una cosa. Come ricordava Günther Anders, una cosa non ha sogni o speranze, proprio perché è una cosa. Qui non c'è più la relazione tutta umana fra naturale e artificiale, qui c'è solo una artificiosa artificialità. È tempo che l'umano riprenda il suo posto e il suo compito. Nonostante la miseria della politica dei nostri giorni, forse mai come in questo periodo essa è così necessaria.

Note

¹ In particolare, qui si prende in considerazione quella della psicologia evoluzionistica; si veda ad esempio S. Pinker, *Tabula rasa*, Mondadori, Milano 2005.

² A questo proposito si vedano le "tecniche del corpo" di cui parla Marcel Mauss.

³ In realtà il comportamento dei "ragazzi selvaggi", cioè di quegli animali umani non cresciuti in una comunità umana, è gravemente disturbato, oltre al fatto che questi ragazzi non parlano né sono capaci di muoversi appoggiandosi soltanto sulle gambe.

Il fantasma della vita

di Federico Leoni e Rocco Ronchi

Lo stile di questa indagine: che cosa significa pensare “genealogicamente”?

Genealogia è una parola entrata nel lessico intellettuale contemporaneo attraverso l'opera di Michel Foucault, che la usava insieme a un altro termine, archeologia, per caratterizzare lo stile e il significato complessivo della sua ricerca. Egli si richiamava, così, per un verso alla genealogia nel senso di Friedrich Nietzsche (si pensi alla “Genealogia della morale”), per altro verso all'archeologia nel senso di Immanuel Kant (si pensi a “I progressi della metafisica”).

Dotiamoci di una definizione minimale di questo stile di indagine intellettuale, al quale anche le pagine che seguono intendono ispirarsi. Fare l'archeologia, la genealogia, di un certo problema significa non tanto dare risposta a quel problema, quanto chiedere conto e rendere conto delle condizioni che hanno dato luogo a quel problema. Fare, ad esempio, la genealogia di un certo problema bioetico o della bioetica stessa come disciplina significa non tanto sforzarsi di dare una risposta alle domande della bioetica, quanto interrogarsi criticamente sulle condizioni che hanno fatto sì che quelle domande e quel campo problematico complessivo sorgessero e si costituissero come lo sfondo ovvio del discorso pubblico in materia di vita e di manipolazione della vita. È, dunque, la presunta ovvietà e innocenza della domanda ad essere messa tra parentesi e indagata.

Kant rivendicava, nel testo citato, che fare un'archeologia della filosofia è essenzialmente diverso dal fare una storia della filosofia. La storia della filosofia avrà infat-

ti la forma privilegiata della giustapposizione di una serie di risposte a una domanda che si dà per acquisita una volta per tutte. La correttezza della domanda è fuori discussione, ed è assunta come il filo rosso dell'intera ricostruzione storica, mentre le varie filosofie diventano risposte, sempre approssimative, alla domanda supposta eterna del pensiero. Per Talete l'origine di tutte le cose era l'acqua, per un altro il fuoco, per un altro ancora gli atomi, e così via in un'altalena infinita di opinioni. Una storia della filosofia procederà, così, in forma di rassegna empirica.

Fare una genealogia o un'archeologia della filosofia significa invece interrogarsi su come sia nata la domanda che chiede conto dell'origine, a prescindere dalla risposta che le si darà privilegiando l'acqua o il fuoco o gli atomi. Significa chiedersi che cosa abbia reso necessario pensare in un certo modo, ponendo proprio quella certa domanda, e in questo senso prefissando una serie finita e definita, per quanto ampia e duttile, di risposte possibili, ad esclusione di una serie infinita o almeno indefinita di risposte che diventeranno impossibili e insensate entro quel quadro problematico (non ogni epoca può pensare ogni pensiero, il che non è peraltro un difetto dell'epoca rispetto alla supposta totalità dei pensieri possibili, per il semplice fatto che tale totalità dei pensieri possibili non è a sua volta che un pensiero particolare, una particolare superstizione di quella che si è soliti definire in generale come metafisica). Facendo una genealogia della filosofia anziché una storia della filosofia, non si tratterà più di chiedersi se abbia ragione Talete o Eraclito, se l'origine sia davvero il fuoco o non sia invece l'acqua. La posta in gioco della genealogia si pone su tutt'altro livello. La genealogia guarda a quelle risposte non come a soluzioni ma come a sintomi del problema. Problema che esse, allo stesso tempo, rivelano e nascondono come tale (e che la genealogia medesima assume come il proprio ambito e oggetto, in forza della sua peculiare

azione e, se si vuole, della sua caratteristica superstiziosa, posto che una superstizione saputa come tale sia ancora una superstizione).

In queste pagine, parlando di bioetica, proveremo a fare la stessa cosa. Non si tratterà, in altri termini, di prendere posizione per l'una o l'altra tra le molte risposte che si affollano sul mercato delle opinioni proposte dai bioeticisti. Si tratterà di guardare alla bioetica come al sintomo di un problema che essa non sa risolvere di fatto, ma che più profondamente essa non può risolvere di diritto. Si tratterà cioè di mostrare in che modo la bioetica si è trovata a porre certi problemi, a dover pensare partendo da certi presupposti, a dotarsi di determinati elementi osservabili, a dover rimbalzare eternamente tra poche risposte alternative: Dio o il DNA, la vita come bene sacro o la vita come bene privato, la vita come processo naturale o la vita come artefatto integralmente culturale, e così di seguito. Rimbalzo eterno, perché avviene tra alternative che solo in apparenza sono tali. Esse sono, se si guarda sotto la superficie, figure perfettamente complementari, che nella loro vistosa differenza si spartiscono gli scampoli di un medesimo ambito problematico, il quale le ha costituite come la convessità e la cavità di una stessa brocca. Lontane come il giorno e la notte, eppure identiche l'una all'altra.

Il paradosso bioetico: il materialismo sfrenato dei cattolici

Partiamo, per fare questo, dalla condizione assolutamente paradossale entro cui versa il dibattito contemporaneo, italiano e non solo italiano, in materia di bioetica. Da un lato la bioetica cattolica promuove una strenua difesa della vita, anche quando questa è ridotta ad essere una mera funzione sospesa all'efficienza di macchine, perduta in un'abissale distanza dalle vite degli al-

tri e dal mondo della vita. Ciò che questa posizione difende è, in effetti, nient'altro che una delle funzioni della vita: una delle funzioni proposte dalla tripartizione tradizionale – ad esempio platonica – dell'anima, e dunque della facoltà del vivere, in razionale, sensibile e vegetativa. Questa sola ultima funzione resta a qualificare il vivente, o meglio a qualificare quel vivente umano che la tradizione, da cui provengono lo stesso tomismo e neotomismo, riteneva caratterizzato dall'intreccio dei tre livelli. A breve, dovremo tornare a interrogarci, in chiave appunto genealogica, su questa che per ora è una semplice notazione descrittiva. Dovremo cioè chiederci: che cosa ha portato a questo impoverimento della psicologia metafisica, peraltro già incamminata per parte sua in direzione di una drastica riduzione o razionalizzazione del fenomeno del vivente e della vita umana stessa? Che cosa ha fatto sì che non si potesse più pensare l'umano altrimenti che nei termini di questo drastico schiacciamento dei tre livelli sul livello inferiore, oltretutto dall'interno della tradizione che aveva l'interesse strategico più forte a conservare la tripartizione, nonché il suo preciso significato antropologicamente e politicamente gerarchizzante?

Torniamo al punto. Il valore della vita viene così a coincidere, all'interno di questa visione delle cose, con la pura funzione biochimica di un organismo, a volte di un semplice sottoinsieme di apparati di quell'organismo. Curioso, insomma, che il valore della vita abbia finito per assumere i connotati di questo materialismo estremo, e si sia risolto in questa cupa e abbagliante venerazione del corpo biologico (il vegetativo), proprio per mano di chi suppone di ereditare e testimoniare una secolare tradizione spiritualista, per la quale vivere significa vivere nello spirito, nascere significa nascere allo spirito. Si noti, ad esempio, che nella tradizione aristotelica lo spirito è il pensiero di Dio che pensa in ogni anima umana, non quello dell'anima umana in sé considerata, ancora troppo lega-

ta al sensibile per avere un significato e un valore autonomo; così come nella tradizione paolina lo spirito non è l'anima, la quale, in quanto forma egologica, appartiene ancora alla dimensione del corpo, vale a dire di ciò che non ha valore in sé.

Non sono dunque più la nascita e la morte biologiche a definire l'uomo nella sua essenza, all'interno di tale tradizione. E tuttavia, ancora una volta, ci si dovrà chiedere quale sia la genealogia di questo enigmatico slittamento, quali nuove possibilità d'intervento tecnico abbia aperto tale inedito paesaggio metafisico e antropologico, per cui lo spirito si è da ultimo rintanato nel nascondiglio che sembrerebbe essergli più estraneo, e la vita umana in quanto vita spirituale è stata fatta coincidere sempre più strettamente con una vita soltanto animale (anima sensitiva) o addirittura vegetale (anima vegetativa, stato vegetativo in cui si conservano, talvolta indefinitamente, le funzioni vitali di taluni pazienti colpiti da morte cerebrale ecc.).

Il paradosso bioetico: lo spiritualismo sfrenato dei laici

Sull'altro versante si è prodotto un rovesciamento di segno uguale e contrario. Se lo spiritualismo cristiano si è tradotto in un curioso materialismo di ritorno, il laicismo di tradizione illuministica si è a sua volta capovolto in una sorta di sfrenato spiritualismo, dimenticando interamente la propria provenienza materialista (Julien La Mettrie, Pierre-Jean-George Cabanis ecc.).

Questo capovolgimento ha avuto, ipotizziamo, la seguente genesi. Per il pensiero moderno (genericamente detto cartesiano) corpo è sinonimo di macchina, ovvero di insieme di parti materiali articolate dall'uomo in vista di uno scopo che esse raggiungono in forza della loro semplice disposizione, e dell'impulso iniziale che l'uomo

dà loro. La caratteristica della macchina è il suo essere uno strumento a disposizione di qualcuno che se ne serve, e che macchina non è. Così noi ci serviamo dell'orologio, dell'automobile, della centrale nucleare. Nessuna di queste cose si servirebbe di se stessa né di nient'altro. Ognuna di queste cose non vale se non in funzione di qualcosa d'altro. La caratteristica ulteriore della macchina è quindi di rinviare a un'anima inestesa e indivisibile, insomma a un individuo che non è macchina ma che decide dell'uso della macchina e che spiega con la propria esistenza "singolare" l'esistenza e il valore della macchina, della sua meccanica "divisibile", insomma della sua materialità inanimata e fungibile (è, peraltro, la costruzione tecnica di questo piano di materialità infinitamente fungibile a proiettare fuori di sé l'illusione di un'unità indivisibile e irripetibile, che teologicamente assumerà i connotati dell'anima, e politicamente il valore dell'individuo).

Ne consegue che là dove la macchina non funziona, oppure non funziona più completamente o autonomamente, è del tutto legittimo che l'individuo ne disponga come meglio crede, in base ai propri valori o alla propria idea di qualità di vita, versione aggiornata del vecchio concetto di dignità dell'uomo. L'individuo è in altri termini tutt'altro dalla macchina corporea, è il fantasma che la abita e che la può lasciare in ogni momento, come il marinaio abbandona la nave quando questa affonda. L'individuo, protagonista esclusivo del discorso liberaldemocratico, ha ereditato con ciò i tratti di quello che la controparte storica aveva da sempre e una volta per tutte definito come spirito.

La Vita e il vivente. Il fondamento comune a spiritualismo laico e materialismo cattolico

Al materialismo sfrenato della Chiesa risponde dunque lo spiritualismo inconsapevole quanto estremista del

partito laico. Non è, in questa sede, questione di giudicare, di parteggiare, di preferire (ciascuno avrà le sue preferenze, ovvero le sue implicite ideologie). Si tratta piuttosto di notare i movimenti di fondo di questo gioco delle parti, e di interrogarne la necessità genealogica. Non è un caso che gli uni tengano il discorso che dovrebbe essere degli altri e che, in questa drastica contrapposizione, gli uni producano non soltanto l'*impasse* degli altri, ma la propria stessa paralisi. Il concavo e il convesso della brocca si rivelano per quel che sono: false alternative, risposte diverse ma interamente giocate sul fatto di discendere da una stessa domanda, soluzioni apparentemente antagoniste ma sotteraneamente solidali. L'una come l'altra rispondono all'unisono a una domanda di cui hanno dimenticato il senso.

Henri Bergson ha osservato una volta che le affinità e i dissensi si distribuiscono, tra i contendenti di un dibattito teorico e tra i filoni storici a cui essi fanno capo, in modo tutt'altro che prevedibile. È possibile, notava Bergson, che materialisti e spiritualisti di una stessa epoca siano più simili tra loro di quanto siano affini i materialisti di due epoche diverse o gli spiritualisti di due epoche diverse. Ciò spiega, potremmo aggiungere, il fatto altrimenti enigmatico che il dibattito tra quei due contendenti risulti infine, sul piano sincronico, tanto deludente, e che ogni nuova mossa prometta già la contro-mossa dell'avversario, ogni attacco disegni automaticamente le condizioni che ne determineranno il fallimento. Il fatto è, suggerisce Bergson, che nonostante le apparenze le due tesi condividono molto più di quanto siano consapevoli di condividere, o disponibili a riconoscere di condividere. Il loro disaccordo è un semplice effetto di superficie. Le due strategie, se si guarda in profondità, sono del tutto solidali.

Che cosa condividono le due posizioni poco fa descritte, quella del paradossale materialismo cristiano e

quella del paradossale spiritualismo dei laici? Osserviamole nel momento in cui si dichiarano, si attaccano a vicenda, trovano compromessi fra loro. La risposta emerge da sé, ed è in fondo banale. Esse condividono, se non altro, il termine chiave dell'intera disputa: "vita". Lo condividono per due motivi di fondo, diversi eppure, di nuovo, solidali: perché per entrambe le posizioni la parola o l'oggetto vita, nella sua sfuggente plasticità, indica tuttavia qualcosa di molto preciso. Qualcosa che entrambe devono presupporre per poter dire e promuovere ciò che dicono e promuovono. Qualcosa che pur non coincidendo con nessuno dei significanti di cui si nutre il loro discorso (che proprio per questo resta sfuggente e proteiforme) costituisce il punto zero di ciascuno dei significanti che circolano nel loro discorso, sorta di matrice segreta e di origine a cui sarà necessario risalire, appunto, genealogicamente.

Esse condividono, se si guarda più da vicino, l'idea che sussista qualcosa come una "vita in sé", intesa come funzione anonima, oggettiva e impersonale, di cui il vivente, per vivere, deve partecipare ("la Vita"). Condividono questo platonismo di fondo, intendendo con l'espressione platonismo la fissazione di un significato oggettivo (di una idea) che funziona come "uno dei molti" nel duplice senso della essenza, a cui i molti assomigliano, restando tuttavia difettosi nel loro essere, e nel senso della causa, che fa sì che i molti siano fatti così come sono, a somiglianza appunto dell'uno. Tale Vita è situata su un piano trascendente la vita effettiva dei molti, i quali, in questa prospettiva, non sono vita ma hanno vita, sono cioè animati dal di fuori da un principio vitale del quale si può soltanto predicare propriamente la vita come attributo essenziale. Materialismo religioso e spiritualismo laico separano la Vita dal vivente, l'universale dal singolare, il fatto compiuto della vita in sé (della Vita, cioè, come sarebbe osservabile nella sua compiutezza da

un ipotetico spettatore panoramico) dall'atto concreto e individuale del vivere. Esse condividono altresì il presupposto che vi sia un sapere oggettivo della Vita in quanto tale e una classe di uomini esperti nei processi vitali oggettivi (teologi e/o scienziati).

Da tale condizione di alterità della vita (e dell'anima o dell'individuo rispetto alla vita) discendono simmetricamente due concezioni che, per quanto opposte, restano legate tra loro come gemelli siamesi. Per il cosiddetto laico, infatti, la Vita semplicemente vive, la vita è il processo astratto del vivere, e i viventi, vivendo, ne partecipano. Nella lingua giuridica ed economica a lui familiare, il laico potrebbe tradurre così la sua comprensione della Vita: della mia vita, io sono l'unico arbitro e l'unico padrone. La nozione di libertà alla quale egli fa qui riferimento rinvia direttamente all'abisso (nel senso dell'*Abgrund*) del fondamento della Vita in quanto tale: per il laico, il quale nel suo argomentare si riferisce al paradigma scientifico darwiniano, la Vita è intesa come un processo naturale estraneo ad ogni finalità, processo spiegabile esclusivamente come incontro di caso e necessità (mutazione casuale e selezione dei caratteri più adeguati all'ambiente). La vita vive, insomma, senza Ragione (*Grund*), proprio come la rosa di cui parlava il mistico tedesco Angelus Silesius, la quale fiorisce perché (*weil*) fiorisce, senza che sia possibile indicare un ulteriore *Grund* (*warum*) che ne renda ragione. Quella particolare vita che io sono (con le sue ragioni, con i suoi scopi ecc.) è interamente rimessa alla responsabilità di quel fantasma che è l'individuo. Ogni interferenza rispetto alla decisione individuale rappresenta una violazione o una violenza ingiustificata e ingiustificabile.

Guardiamo ora la cosa dal versante opposto. Il cosiddetto cristiano ritiene a sua volta che la Vita sia indisponibile a ogni appropriazione. Nessuna presunzione da parte dell'individuo, del soggetto di diritto, del singolo

portatore di illusorie libertà. Della mia vita – della vita che sto attualmente vivendo – si può dire solo questo, che non è mia, non lo è almeno nel suo principio e nella sua fine, e che quindi Dio ne è l'unico arbitro, l'unico padrone. La parola "dio" significa, in questo contesto, Vita in sé («io sono la vita»), Vita infinita che si comunica illimitatamente per un atto di bontà all'illimitata schiera delle creature, Vita che vive e che è bene che viva sempre e comunque, senza perché e dunque anche "senza se e senza ma" (con il che siamo di nuovo a Silesius, ma Silesius è ora letto a rovescio). Nell'uno come nell'altro caso, la Vita viene supposta come non ulteriormente fondabile in sé, come bene relativamente al quale ogni decisione è illecita (salvo quella di Dio, nel caso del cristiano; salvo la decisione di quel "fantasma di Dio" che è l'individuo, nel caso del laico). Nell'uno come nell'altro caso, il vivente vive perché partecipa di questo bene inappropriabile (inappropriabile per chiunque, indisponibile alla decisione e alla discussione di chiunque, salvo che del suo metafisico signore, Dio o l'io). L'atto singolare del vivere è interamente risolto nella fattualità trascendente e separata della Vita, astrazione identica anche se intesa ora teologicamente ora scientificamente.

La Vita e il vivente: il comune rimosso del materialismo cattolico e dello spiritualismo laico

Così come vi è tra materialismo religioso e spiritualismo laico un fondamento comune, vi è anche un comune rimosso che è compito del pensiero genealogico far emergere. Che la vita sia interamente appropriata e appropriabile al vivente singolare che la sta vivendo in atto, e che lo sia senza residui di sorta; che vivere per il vivente non sia "partecipare" di una Vita trascendente e oggettiva che lo superi da ogni parte (e che ne costituisca il

Valore e il Modello al quale il vivente possa essere eventualmente sacrificato); che l'universale non se ne stia separato dal singolare ma che in esso si attualizzi prendendo una figura determinata e dotata di valore assoluto "qui e ora": questo è quanto resta al di fuori delle considerazioni apparentemente opposte di cattolici (materialisti) e di laici (spiritualisti); questo che resta è, cioè, la relazione non riflessiva, l'evento non posizionale, non oggettivo, il divenire non mediato da un sapere, che lega il vivente alla vita; non dunque l'immediato della vita in sé, ma il mediato della vita che si sente vivere, vale a dire l'autoaffezione del vivente in atto. Pensare il vivente come atto del vivere, pensarlo come atto primo e, quindi, come atto non circoscrivibile da uno sguardo panoramico di sorvolo (teologico o scientifico), significa sottrarre il vivente in atto dal novero delle cose in merito alle quali si è chiamati a giudicare (domandarsi che cosa sia Vita in sé, quale che sia la risposta, significa infatti domandarsi cosa possa e cosa non possa aspirare legittimamente al titolo di vivente). O meglio, come vedremo, significa sottrarre il vivente all'illusione mortifera di un giudizio di sorvolo, di un giudizio che suppone di guardare la vita da fuori, dimenticando pericolosamente che ogni giudizio della vita (genitivo oggettivo) è anche un giudizio della vita (genitivo soggettivo). Ovvero che ogni giudicare è esso stesso un organo e un prolungamento del vivente.

Giudicare, in una parola, significa produrre congetture, produrre ipotesi e non principi, concetti "tagliati su misura" come gli abiti, diceva Bergson, sul profilo di chi li dovrà indossare. Sulla vita, in quanto atto del vivente non decidibile da un *a priori*, in quanto processo di carattere ininterrottamente congetturale, si può e si deve creare legge, dal momento che la legge e l'universale del concetto non sono altro che vita e processo essi stessi. Ma tale legge può e deve essere ogni volta una cornice e non più di una cornice, un quadro mobile il più possibile vici-

no ai luoghi e alle occasioni molteplici in cui i viventi condividono politicamente il loro singolarizzarsi di viventi.¹

Una soluzione illusoria: risacralizzare la vita

Facciamo un passo in più, e chiudiamo il cerchio. Abbiamo visto che i due contendenti condividono l'essenziale: l'ipostatizzazione della Vita come fatto in sé di cui il vivente parteciperebbe, la produzione della vita in sé come vita inappropriabile perché coincidente con Dio, o perché coincidente con la proprietà privata di un individuo che eredita senza saperlo le caratteristiche del dio della teologia. Resta da spiegare il curioso gioco delle parti, per cui ciascuno degli avversari si trova a giocare la propria partita utilizzando le armi dell'altro. La Chiesa gioca in nome di un'equazione che definisce la Vita come spirito, ma deve finire per difendere la vita appiattendola sulla corporeità più massiccia, opaca, muta (sulla funzione vegetativa). Lo spazio pubblico, liberale, democratico, per parte sua, vuol prendere le distanze dall'equazione vita-spirito, ma non può che servirsi, in questa sua battaglia, della nozione più caratteristica tra quante segnano di fatto la storia del suo avversario, ovvero la nozione profondamente spiritualistica di una soggettività che dispone del proprio corpo da fuori, da lontano, in tutta libertà, come dall'alto dei cieli.

Perché per difendere la sacralità della vita l'etica cattolica ha cercato riparo tra quelli che Platone chiamava "i figli della terra" (i materialisti radicali)? Perché per garantire l'inappropriabilità della vita, dono di Dio e sommo bene, è stata necessaria una opzione materialistica? Come accade questa curiosa giravolta? Essa ha luogo perché Spirito non dice altro che distanza dal corpo e, più in generale, dalle condizioni materiali di esistenza (dal dato). Per lo spirito il corpo è l'in-sé che deve diventare per-sé, il dato che deve essere oltrepas-

sato, la materia che già si incammina e si cancella in direzione della forma. A definire il significato e la movenza più propria dello spirito è la libertà del movimento dell'*Aufhebung* (della negazione determinata) rispetto alle condizioni in cui essa si trova a operare, rispetto alla materia delle circostanze in cui essa si dispiega. Se la libertà è il senso della nozione di spirito, e se essa trova nella nozione moderna (laica e illuminista) di soggettività il proprio compimento essenziale, allora il rifiuto di questa soggettività pericolosamente superba ha il senso di una valorizzazione della più massiccia e impenetrabile oggettività. La Vita, per essere sacra, cioè inappropriabile, dovrà essere anzitutto e in ultima analisi vita non-soggettiva, bene non-soggettivo, vita totalmente despiritualizzata (una Vita ben rappresentata da una vita che vegeta senza coscienza).

Come dire infatti questa non-soggettività dall'interno di quella modernità che ha colonizzato anche i suoi avversari più radicali? Come dirla se si dispone solo di una lingua che è in fondo quella della modernità che si vorrebbe combattere? La via è in qualche modo segnata. Bisognerà risolvere la Vita nell'oggettività (scientifica) della funzione vitale. L'oggettività intangibile della vita andrà cercata, insomma, là dove la cercano e la trovano le scienze della vita (la vita come funzione, come processo astratto del vivere). Ed ecco che la cieca, insondabile profondità delle funzioni corporali diventa il ricettacolo paradossale di chi vuole difendere la vita come valore supremo: è ciò che la rende indisponibile, ciò che consente di pensarla come inappropriabile. La vita è sacra anche quando, o soprattutto là dove, del soggetto non ne è più nulla. La vita è sacra quando è muta, sorda, vegetale, pre umana. Mordendosi la lingua, il preteso spiritualista dovrà concludere che il Bene coincide con la chimica di un qualsiasi insieme di cellule e fascio di funzioni organiche certificate, non si sa perché, come umane.

Il posto di Dio e il posto del Soggetto

Questo curioso ibrido spiritualista-materialista promosso dal neotomismo, nonostante l'origine medievale e la provenienza greca, è un prodotto eminentemente moderno. Non lo si può leggere che come una reazione, una corsa ai ripari le cui mosse dipendono integralmente dalla posizione che vorrebbero rovesciare. Esso va a occupare uno spazio semplicemente residuale, e si lascia dettare dalla propria controparte la lingua stessa in cui dovrà enunciare il proprio dissenso. La sua ragione segreta è costituita dal soggettivismo moderno.

Ma a sua volta il soggettivismo moderno non è che una traduzione in lingua moderna di ciò che l'antichità ha pensato come spirito. Come nasce dallo spirito lo spirito soggettivo? Esso nasce dalla giurisprudenza che trova in questo concetto il proprio baricentro, giurisprudenza che si incentra sull'idea di una spiritualità soggettiva, ovvero di una individualità proprietaria di beni – tra i quali ricade il suo corpo, o tra i quali inizia ad esserci qualcosa come il suo corpo in quanto la soggettività se ne allontana andando ad occupare la distanza del diritto e della logica della proprietà privata.

Potremmo, di nuovo, illustrare questa traduzione dello spirito in spirito soggettivo schematizzando un percorso di straordinaria complessità. Il gesto della filosofia è infatti consistito in una richiesta di fondazione che ha attraversato i secoli: il movimento, per non essere lasciato alla sua intima contraddittorietà, doveva avere una causa, la fisica doveva iscriversi nella metafisica. Tale fondazione in Aristotele prendeva il nome di "primo motore immobile", come causa immobile, eternamente in atto del movimento fisico. Nei moderni (Kant) il fondamento è divenuto il soggetto, in quanto legislatore *a priori* secondo concetti dell'intelletto (ad esempio il concetto di causa) della natura. Aristotele chiama questo luogo di tutti i luo-

ghi Dio. Kant lo chiama, modernamente, soggetto. La evidente laicizzazione del dispositivo speculativo degli antichi, operata dai moderni, tradisce tuttavia una vistosa e sintomatica coincidenza tra la posta in gioco del soggettivismo moderno e quella dell'antica metafisica teologizzante: l'autoaffezione trascendentale del soggetto (ovvero del "pensiero di pensiero" in cui ciascuna coscienza, secondo Kant, si risolverebbe in quanto autocoscienza) viene infatti ad occupare la stessa casella chiave che nel sistema aristotelico era occupata dal Dio-motore immobile, e ciò al fine di soddisfare la stessa esigenza di fondazione della fisica. A produrre questo slittamento "da Dio all'uomo", dallo spirito assoluto allo spirito soggettivo (dietro al quale non è difficile riconoscere il volto del cittadino creato dalla Rivoluzione francese) è stato indubbiamente l'interesse scientifico della fisica moderno-galileiana, la quale è un sapere di relazioni e non di cose, di leggi e non di idee, di cause efficienti e non di cause finali, come uno specifico percorso genealogico potrebbe mostrare in maniera ben più esaustiva del cenno cui qui dobbiamo limitarci.

Osserviamo conclusivamente che, giunti a questa trascrizione della metafisica soggiacente alle scienze dal dispositivo teologico al dispositivo soggettivistico, un'unica via d'uscita sembra essere ancora praticabile, per chi voglia contestare questa visione essenzialmente soggettivistica del procedere tecnologico-scientifico. Via che consiste nel semplice (e perciò efficace, sul piano retorico, e assolutamente problematico, sul piano teorico come sul piano politico) rovesciamento della posizione avversa. A dettare legge non sarà più la soggettività, ma l'oggetto; non sarà l'individuo (che decide della propria vita nichilisticamente), ma la vita stessa (che finirà così per decidere dell'individuo, in maniera che si inizia a sospettare come altrettanto nichilistica). L'oggetto a cui sembrerà inevitabile rivolgersi è qui l'oggettività del processo vivente,

la vita avulsa da qualsiasi ulteriore specificazione, l'umano ridotto alla mera dimensione del vegetativo. Quale altro fondamento invocare, nel momento in cui la via del soggetto rivela il suo significato nichilistico?

Ma dire oggetto significa, semplicemente, dire soggetto senza saperlo. Significa consegnarsi mani e piedi a quella comprensione oggettivistica della vita, alla quale si voleva imporre la guida di una morale superiore. Significa consegnarsi a quell'oggettività della vita che solo il soggettivismo moderno aveva reso possibile, per poi cancellarsi in questo suo risultato tanto evidente e abbagliante. Invocare l'oggetto significa, in altri termini, invocare per interposta persona quel soggetto che si voleva cacciare dalla scena, evocare il fantasma di quella distanza che si voleva esorcizzare. La pretesa della bioetica cattolica (come di quella laica, in quanto anche quella laica è, lo si è detto, una bioetica spiritualista) è quindi in se stessa contraddittoria. Lo ha ben visto, tra gli altri, Ivan Illich, il quale, in occasione di un convegno religioso sulla bioetica, nel 1987, rivolgendosi ai propri colleghi e compagni di fede (Illich era prete cattolico), li invitava a dismettere il peggiore tra gli idoli che il moderno paganesimo aveva generato, vale a dire il concetto di vita in sé e di sacralità di questa funzione partorita dallo sguardo analitico della scienza.

Biologia molecolare e volontà di potenza

Il cammino delle scienze biologiche è, dunque, tutt'altro che innocente. Esso pretende di essere una approssimazione al fenomeno Vita di cui vorrebbe disvelare i costituenti elementari (i "mattoni" con cui è fatto ogni vivente). Esso realizza in realtà un inconsapevole scambio dell'astratto con il concreto, o, come sarebbe meglio dire, dei prodotti dell'analisi con le parti costitutive del fenomeno. Il vivente è ridotto, o meglio prodotto come gio-

co combinatorio di molecole sul modello della riduzione della comunicazione a codificazione, una riduzione che è stata resa possibile dalla scrittura alfabetica. L'alfabeto funziona infatti come un algoritmo in grado di trasformare, in poche semplici mosse, la comunicazione vivente nella trasmissione di messaggi che da una fonte raggiungono un ricevente senza perdita di informazione. Non diversamente la biologia molecolare è il programma epistemologico della riscrittura della vita in termini di *behavioral computer* basato su quattro nucleotidi di base. Così come l'alfabetizzazione della comunicazione ha liberato il fantasma di un significato che sussisterebbe sempre identico a se stesso, indipendentemente dai contesti comunicativi (è quanto la metafisica battezzerebbe come idea, essenza, uno dei molti), allo stesso modo l'analisi molecolare del vivente ha promosso l'idea di una Vita in sé (il DNA) che si parteciperebbe ad ogni vivente facendo di esso, appunto, un vivente.

Tale parteciparsi della Vita in sé al vivente prende il nome di programma, e la distinzione genotipo/fenotipo che ne discende ricalca esattamente lo schema platonico idea/cosa e quello scolastico essenza/esistenza. Il vivente in atto, nella sua singolarità o piuttosto nella sua incessante singolarizzazione (singolarità nomina infatti un evento, mai una "cosa" singolare), è infatti una realizzazione parziale, dovuta all'influenza delle circostanze, del genoma. La vita in sé (DNA) è così la causa (essenza) delle vite particolari che hanno vita in quanto partecipano del genotipo e che da esso ricevono, sul fondamento di una causalità unidirezionale (un gene/una proteina), le loro specifiche caratteristiche esistenziali (è il cosiddetto dogma centrale della biologia molecolare, che non viene in sostanza contraddetto dai recenti tentativi di chi vorrebbe correggere i difetti della causalità unilineare – un gene/una proteina – semplicemente aggiungendo linearità a linearità, e sostituendo al vecchio paradigma dell'unili-

nearità una plurilinearità che nell'essenziale resta debitrice del vecchio modello).

Questa riduzione del vivente a combinatoria di elementi semplici costituisce l'operazione preliminare ad una integrale politicizzazione della vita. Nell'orizzonte di questa preliminare comprensione "molecolare" la Vita diventa infatti gestibile da una volontà di potenza tecnica, la quale è evidentemente l'ultima metamorfosi di quello Spirito che si definisce proprio per la sua distanza dalla materia e per la conseguente capacità di padroneggiarla come un docile strumento. Dire "vita oggettiva", nominare l'oggetto "Vita" significa nominare, in ultima analisi, questo soggetto o questa soggettività soggiacente, verso la quale tanto il teologo quanto lo scienziato sono indebitati senza saperlo e senza volerlo, essendone senza saperlo e senza volerlo interamente giocati alle spalle. Fondamento comune e comune rimosso, come si era annunciato a suo tempo, ora compiutamente illustrato nella sua archeologia.

Verso un'etica del vivente

Sotto il nome di biopolitica non si comprende qui l'assoggettamento della vita a dispositivi di sapere e potere, di amministrazione e tecnicizzazione che la investirebbero e la travestirebbero da fuori (così spesso in Foucault e nella scia di Foucault).² Nella trama teorica sin qui svolta, biopolitica non può non designare, più fondamentalmente, l'idea generale secondo cui ci sarebbe qualcosa come una vita in sé che fungerebbe da supporto, da luogo d'iscrizione di quei dispositivi. È la produzione dell'oggetto Vita in quanto oggetto inappropriabile a costituire l'operazione biopolitica fondamentale, la premessa di cui ogni altra biopoliticizzazione della vita non è che una chiosa marginale. Per questo, d'altra parte, ogni ipotesi di liberazione dalla biopolitica è de-

stinato all'*impasse*, e ogni comprensione della genealogia come cammino che abbia di mira la *restitutio ad integrum* della vita finisce per non cogliere nel segno, perdendosi in un sogno contraddittorio.

La genealogia stessa mostra difatti che non c'è alcuna "Vita integra" cui tornare (non c'è alcuna Natura): e ciò per il semplice fatto che l'integrità della vita non era mai stata abbandonata, ovvero perché l'integrità della vita è, come tale, una favola, una delle tante favole della vita stessa. La tecnica, nella sua generalissima accezione, non è l'altro dalla vita, ma l'atto stesso del vivente, il quale, vivendo, problematizza le condizioni della sua stessa vita, estendendosi in strumenti, apparati, dispositivi, ideologie, sistemi speculativi ecc., al fine di intensificare il suo semplice e intrascendibile atto di vivere. Un fine che non è raggiungimento di un obiettivo a lui esterno, che non è, per parlare il linguaggio della filosofia, produzione di qualcosa fuori di lui (*poiesis*), che non ha il senso della alienazione, del passaggio e dello scadimento nell'improprio (tale è, ad esempio, la considerazione classica della tecnica che verrebbe a inquinare la natura); ma che è *praxis*, che è l'esercizio stesso del vivere, a qualsiasi livello si voglia considerare il vivente.

Se, secondo la celebre sentenza aristotelica, il *bios* è *praxis* e non *poiesis*, questo significa appunto che la tecnica è natura e che c'è continuità essenziale tra la dimensione dell'organo cosiddetto naturale e quella dello strumento cosiddetto "artificiale", che c'è continuità assoluta tra la differenziazione cellulare e la invenzione dei più raffinati strumenti tecnologici; o, come ha scritto un notevole filosofo della biologia, Raymond Ruyer, che pentole e padelle, cucina e gastronomia, sono soltanto un sistema digestivo in circuito esterno così come la digestione è una cucina in circuito interno.

La bioetica suppone di poter guardare da fuori quell'oggetto che sarebbe la Vita, e si domanda quali usi far-

ne e quali decisioni prendere in vista del suo bene. Essa assume che la Vita sia un processo in sé di cui si tratta semplicemente di fare buon uso (in senso laico o cattolico, individualista o confessionale ecc.); e ritiene che le tecnoscienze, che quella Vita inappropriabile rendono gestibile, siano a loro volta uno strumento, un viatico neutro alla conoscenza e all'intervento che si tratterebbe solo di bene orientare (ovvero di orientare a un bene che risulta, perciò stesso, esterno tanto alla vita quanto alla scienza della vita). La bioetica finisce così per essere, non un antidoto alla biopolitica, ma un'espressione, forse la più raffinata, della biopolitica stessa.

Ad uno sguardo genealogico questo stesso atteggiamento appare invece una avventura "della vita" o, come meglio sarebbe dire, un'avventura "nella vita". Il vivente – almeno un vivente particolare – per intensificare il suo atto di vivere ha prodotto questo sguardo teorico e oggettivo su di sé che, a mo' di specchio, gli ha riflesso l'immagine di una Vita in sé di cui parteciperebbe più o meno adeguatamente. Scienza è, forse, uno dei nomi che ha preso questo esperimento; essa è cioè il nome di un organo particolare della specie umana, di una sua "protesi" naturale, di un suo naturale cammino di artificializzazione. I cosiddetti problemi insolubili della bioetica contemporanea, che si riflettono nello spaesamento reale e profondo di chi si trova a dovere decidere in buona coscienza cosa fare della vita in ben note situazioni-limite (staccare o non staccare la spina?), sono allora l'espressione dell'*impasse* in cui questo esperimento è andato a trovarsi.

Con ciò, esce di scena il fantasma della vita inappropriabile, e con lui esce di scena il fantasma del soggetto (o del Soggetto) che supponeva di potersi e doversi appropriare dalla propria posizione di sorvolo di quella vita che esso non era. Portato a termine il lavoro della genealogia, svolta la necessaria decostruzione dei modelli bioe-

tici e biopolitici, congedato lo spirito, lo sguardo di sorvolo, i fantasmi dell'oggettività scientifica, gli assoluti della fede, ci troviamo di fronte alla domanda di fronte alla quale questo intero percorso ci convoca. Come pensare la vita "da dentro" il vivente? Come elaborare, sulle ceneri del pensiero della vita in sé, un'etica del vivente in atto e un criterio relativo a quel vivente, una legge capace di accompagnare la vita finché appunto è vita, ovvero congettura, incessante problematizzazione, singolarizzazione in corso d'opera?

Note

¹ Su questo punto, si veda il contributo di Laura Bazzicalupo e Francesco Piro.

² Su questa scia, si vedano i contributi di Massimo De Carolis, Laura Bazzicalupo e Francesco Piro, Simona Forti e Davide Tarizzo.

Osservazioni sulla biopolitica

di Massimo De Carolis

Tre ipotesi

Il tema della biopolitica, introdotto da Michel Foucault negli anni Settanta, è forse la proposta teorica che ha ottenuto la maggiore risonanza nella filosofia politica di questi ultimi decenni. Ne è stata elaborata, in questo scorcio d'epoca, una quantità di letture e di sviluppi originali che da tempo hanno travalicato i confini europei, assumendo valenze e contorni specifici tanto negli Stati Uniti quanto in contesti emergenti come l'America Latina o il subcontinente indiano. Data la complessità di questo scenario, se vogliamo avvicinarci al tema con il proposito di metterne in risalto l'eventuale rilevanza non per una teoria generale, ma per un ripensamento della pratica politica in una realtà specifica come quella italiana, occorrerà rassegnarsi a una semplificazione drastica e, per certi aspetti, arbitraria. Per questa ragione, l'intera problematica verrà condensata in tre ipotesi precise e circoscritte, enunciate per il momento in maniera sintetica, con l'intenzione di svilupparne poi, in modo un po' più esteso, i risvolti e i dettagli, cercando di farne emergere così con maggiore chiarezza anche le implicazioni significative per la realtà politica presente.

La prima ipotesi, a suo tempo espressamente formulata da Foucault, è che la nascita dello Stato moderno e dei nuovi istituti giuridici e politici della sovranità statale sia stata accompagnata, e in parte preceduta, dallo sviluppo di reti, apparati o complessi istituzionali che veicolano un tipo di "potere" eterogeneo rispetto al potere sovrano e ad esso irriducibile, che può essere indicato appunto come "biopotere". L'eterogeneità è dovuta essenzialmente al fatto che, in questi apparati complessi, prende corpo un in-

sieme di tecniche finalizzate al “governo delle vite” e dunque, logicamente, al governo degli uomini; degli uomini considerati però non come soggetti di diritto, ma come semplici viventi, presi di mira nell’esercizio delle loro funzioni biologiche: la salute, il nutrimento, la riproduzione. In altri termini, bersaglio di questi apparati non sono i popoli come entità politiche ma le popolazioni, analizzate, misurate e governate in base a un calcolo di costi e benefici i cui parametri ideali – la sicurezza, la prosperità, il benessere – pretendono una sostanziale neutralità politica.

L’ipotesi ulteriore è che nella seconda metà del Novecento, sotto la spinta decisiva dell’innovazione tecnologica, il peso della dimensione biopolitica si sia enormemente accentuato, esasperando di conseguenza la tensione con l’ambito politico tradizionale e con gli istituti legittimi della sovranità popolare. In concreto, ha preso forma la minaccia che il biopotere possa tendenzialmente assorbire i soggetti, le forme e i principi della politica tradizionale, al punto da ridurli a una facciata superficiale, manovrata dalle reti di governo della vita e ad esse fondamentalmente subalterna.

Ed è qui che si inserisce anche la terza ipotesi, forse la più azzardata, ma anche la più direttamente collegata alla prassi politica concreta. L’ipotesi è che a questa minaccia sia possibile rispondere salvaguardando i principi del pluralismo democratico e sfuggendo a ogni tentazione di rafforzare la sovranità in senso antidemocratico.¹ Un risultato che è possibile raggiungere però solo imparando a muoversi tra il piano politico e quello biopolitico con la piena consapevolezza del nuovo scenario e del modo in cui sono mutate le esigenze che i cittadini rivolgono alla politica.

Operazioni sulla popolazione

Cerchiamo ora di esporre in modo più esteso il contenuto delle ipotesi appena formulate, cominciando a

chiarire che termini come eterogeneità o tensione non indicano necessariamente un'alternativa o un conflitto. Sarebbe insomma un errore ritenere che potere sovrano e biopotere siano insediati in ambiti nettamente distinti e si oppongano frontalmente l'uno all'altro. Nella storia della modernità europea la norma ha previsto, al contrario, che i due dispositivi fossero intrecciati, confusi e reciprocamente solidali: basti pensare che i due presupposti basilari del diritto pubblico europeo – vale a dire l'equilibrio tra le diverse nazioni indipendenti e la possibilità di definirne i confini in base a un'identità nazionale omogenea – sono essi stessi il frutto di operazioni sistematiche sulla popolazione, condotte da istituti biopolitici, di norma sostenuti dallo Stato (come scuole, ospedali, caserme), volti appunto a produrre, almeno in certa misura, tale omogeneità. Per quanto profonda abbia però potuto essere la connessione tra i due dispositivi, per quanto intimo il loro intreccio, a scandire questo legame in ogni fase storica è stata comunque l'eterogeneità delle pratiche, dei concetti e dei principi, che ha reso il biopotere inaccessibile alle categorie con cui lo Stato moderno descrive se stesso, stendendo così sul loro intreccio un velo di opacità che è tuttora difficile rimuovere.

Il primo aspetto di questa eterogeneità è che, nella vita della popolazione (più esattamente, nella popolazione concepita come "vita", ovvero come processo molecolare e complesso di riproduzione biologica e sociale), entrano in campo forze la cui natura costituisce un limite reale al potere sovrano. Fin dal Settecento, le nascenti scienze del governo hanno insistito sul fatto che la salvaguardia e l'ottimizzazione di queste forze non possono essere ottenute per decreto, e che dunque un intervento dello Stato che si ostini a violarne l'equilibrio naturale otterrà un risultato opposto alle intenzioni: l'impoverimento anziché la ricchezza, la ribellione anziché la concordia. Perché dunque il potere sovrano possa agire, occorrerà

che queste forze siano conosciute, che siano poste in condizione di esprimersi liberamente, così che l'eventuale intervento abbia luogo non per contraddirne la natura ma per assecondarla, aiutandola a separare al proprio interno i fattori produttivi da quelli degenerativi.

Con la nascita del liberismo, il mercato è divenuto a tutti gli effetti il paradigma di questo accordo tra potere sovrano e biopotere. Nel mercato, le forze economiche e sociali si esprimono, si confrontano e si equilibrano naturalmente, generando da se stesse un assetto "vero" – di cui il prezzo "giusto" di ciascuna merce è il prototipo – che nessun intervento sovrano può alterare se non a prezzo di gravi scompensi e di ripercussioni negative sull'intero sistema. Il che non esclude affatto la partecipazione dello Stato: al contrario esige un intervento continuo e sistematico, che ha per l'appunto la funzione di mantenere riconoscibile e pura la dinamica del libero mercato, di difenderla da eventuali fattori degenerativi, di porre un argine a interessi estranei alla realtà economica, e così via. Stabilità politica e governo delle vite vengono a fondersi in tal modo nell'economia politica, un concetto che, come ha osservato Hannah Arendt, contraddice fin nella dicitura esteriore il modello antico – nel quale il termine economia indicava per definizione lo spazio domestico, separato e distinto da quello politico – e presuppone il progressivo estendersi di un ambito sociale di riproduzione della vita, in cui privato e pubblico tendono a divenire indistinguibili. Quanto più il lavoro, nella sua forma astratta, viene riconosciuto a un tempo come condizione della riproduzione biologica e come base della ricchezza, tanto più le tecniche biopolitiche di disciplinamento dei corpi, di controllo dell'igiene pubblica e di organizzazione della vita collettiva entrano a definire gli obiettivi politici primari e i criteri di legittimazione del governo. L'evoluzione logica di questo scenario moderno è il programma neoli-

berale, che comincia ad affacciarsi tra le due guerre mondiali e che intende fondare la legittimità del potere politico proprio sull'efficacia dell'azione di governo, capovolgendo così il rapporto tra politica ed economia da cui si era partiti. Dal secondo dopoguerra in poi, lo sviluppo delle armi atomiche accentuerà questa linea evolutiva. Non essendo più ragionevole un conflitto politico espresso nella forma tradizionale della guerra aperta, la competizione tra le due superpotenze si concentra ora sulla capacità di mobilitare e piegare a proprio vantaggio le forze produttive inerenti alle popolazioni. L'implosione dell'Unione Sovietica sarà letta perciò come incapacità di liberare queste forze, proprio a causa dei vincoli imposti da un apparato sovrano verticistico e interamente dipendente dal monopolio statale della decisione. In altri termini, nel paradigma neoliberista è la sovranità dello Stato che, almeno nella sua forma classica, è vista ormai come ostacolo a uno sviluppo delle forze produttive sempre più demandato a reti indipendenti di intervento biopolitico.

Le reti e lo Stato

L'intervento biopolitico su un insieme indistinto, eterogeneo e vasto come la popolazione esige in primo luogo il suo monitoraggio statistico, quindi la sua suddivisione in una pluralità di sottogruppi distinti, su cui si possa operare in maniera specifica. Storicamente questa pratica di suddivisione ebbe inizio con i grandi censimenti promossi da tutti i governi occidentali fin dalla metà dell'Ottocento, dai quali discendono in linea diretta i sondaggi e le diverse tecniche di rilevazione statistica dei nostri giorni. Fin da principio, i parametri biologici e quelli sociali furono messi in campo fianco a fianco: sesso, età, censo, professione, etnia, religione, grado di scolarità, e così via. L'essenziale era ottenere un ca-

sellario dai contorni netti, da sovrapporre a una realtà oscillante, confusa e promiscua per definizione. Non è un caso, probabilmente, che lo strumento statistico si sia diffuso presto nelle aree coloniali, in cui l'esigenza di controllo delle popolazioni era preponderante e svincolata dal principio dell'uguale dignità di tutti i cittadini. In ogni modo, il governo delle vite esibisce la chiara tendenza a rivolgersi a raggruppamenti chiusi, a identità esclusive e numerabili, in totale contrasto con quei «plurali aperti al mondo» di cui parlava Benedict Anderson su cui intendeva basarsi la politica moderna. Ovunque prenda corpo, un apparato biopolitico tende così a tracciare una soglia di esclusione, un discrimine tra la vita da tutelare e ciò che, pur essendo a sua volta innegabilmente vita, è rubricato però come fattore patogeno da espellere e, ove occorra, da annientare.

Su questo minaccioso binomio di difesa ed esclusione tende, volta per volta, a definirsi un legame di appartenenza che è tanto più solido quanto più è discriminante, quanto più dunque tocca i singoli non come astratti soggetti di diritto ma come persone, concretamente definite dai loro attributi individuali e dalle loro pratiche di vita. A guardarlo più da vicino, anche il legame che unisce i singoli alle reti di potere biopolitico si rivela così strutturalmente eterogeneo rispetto a quello che vincola i cittadini allo Stato (il che non toglie che lo Stato stesso ne sia investito e muti storicamente in ragione di ciò). Lo Stato si esprime infatti per lo più attraverso norme e leggi universali che fissano dei limiti alle possibilità d'azione ma che, all'interno di questi limiti, tendono a non influenzare le scelte individuali. Le reti biopolitiche, al contrario, mirano a penetrare nella vita dei singoli, a modificarne gusti, preferenze e forme di espressione, ad agire attivamente sulla costruzione dell'identità usando alternativamente il binomio inclusione/esclusione sia come attrattiva sia come spauracchio. Più che al potere sovrano, queste di-

namiche si riallacciano alle forme premoderne del “potere pastorale”, che si arrogava il compito di allevare, custodire e indirizzare il “gregge” umano verso la finalità riservatagli dall’ordine naturale o divino. Questi modelli tradizionali, che la modernizzazione aveva indebolito, ritrovano così una sorprendente attualità: un aspetto che è particolarmente significativo in una realtà come quella italiana, profondamente segnata dal ruolo della Chiesa cattolica. Per un verso, la Chiesa si vede ora minacciata sul suo stesso terreno dalle nuove tecnologie biopolitiche; per un altro, si scopre meglio attrezzata dello Stato a raccogliere e sfruttarne le potenzialità. Un’ambivalenza che l’ha portata finora a irrigidire il principio di sacralità della vita, lasciandosi al tempo stesso coinvolgere in modo sempre più capillare nei reticoli del biopotere, fino a pretendere un monopolio di principio in settori biopolitici decisivi come la sanità o la formazione.

Le tecnoscienze umane, tra paura e fascinazione

Il fattore trainante, nel nuovo assetto del biopotere, è stata la profonda mutazione che, a partire dagli anni Cinquanta, ha rivoluzionato l’edificio del sapere occidentale, rendendo sempre più sbiadite le tradizionali distinzioni tra scienza e tecnica, scienze della natura e scienze umane. Il frutto più maturo di questa mutazione è un insieme di programmi di ricerca e di nuove discipline che potremmo etichettare come tecnoscienze umane, perché il loro oggetto è costituito dalle facoltà specie-specifiche che definiscono l’umanità dell’uomo, mentre il metodo adottato associa ai criteri di esattezza e sperimentabilità tipico delle scienze naturali il principio ingegneristico secondo il quale conoscere qualcosa vuol dire essere in grado di manipolarla e riprodurla in forma artificiale. Partendo dalla definizione tradizionale dell’uomo come animale razionale, possiamo di-

stinguere in linea di principio un'ingegneria cognitiva (che include l'informatica, l'intelligenza artificiale, la psicologia e le scienze cognitive in senso lato) e un'ingegneria biologica (genomica, neurobiologia ecc.). Che si tratti però di una distinzione puramente nominale lo attesta in primo luogo il fatto che il vero cuore della ricerca si situa, logicamente, nel punto in cui i due poli si congiungono: ad esempio nelle neuroscienze o nelle dirette applicazioni dell'intelligenza artificiale al campo medico.²

Occorrerebbe molto spazio per ricostruire il modo in cui questa rivoluzione cognitiva ha trasformato le forme di vita concrete del presente: dall'enorme dilatazione delle possibilità d'intervento medico sugli organismi umani alla crescente informatizzazione dei processi produttivi. L'essenziale è che intorno alle nuove tecnologie non cessino di connettersi, in forme sempre più articolate, la ricchezza economica, il potere politico, il controllo delle conoscenze e il governo delle vite: un intrico che, di fatto, neutralizza la separazione tra settori e codici sociali, che fino a meno di un decennio fa era invece considerata un corollario imprescindibile della modernizzazione. Il proliferare dei conflitti d'interesse è solo il sintomo più evidente di questa nuova organizzazione reticolare del potere, in cui il monopolio statale della decisione politica rischia di ridursi a un crisma procedurale, incapace di far fronte ad aggregazioni d'interessi particolari troppo forti, ramificati e tecnicamente efficienti per essere arginati con gli strumenti tradizionali. A questi grandi reticoli sociali le nuove tecnologie offrono il miraggio di poter trasformare l'intera gamma delle facoltà umane – nel loro intreccio di capacità biologiche, cognitive e comunicative – in risorse potenziali, valorizzabili in modo flessibile ad ogni nuova contingenza del mercato. L'eco sinistra dell'espressione "risorse umane" rischia così di estendersi all'intera esistenza e di assorbirne ogni capa-

cià espressiva. Sarebbe però un'ingenuità unilaterale fermarsi a questi aspetti disumanizzanti della tecnica senza rilevarne anche il potere di fascinazione, legato al fatto che ai singoli viene ora aperta la prospettiva di poter intervenire in modo incondizionato su se stessi, per costruire e modificare in modo del tutto libero la propria identità. Il tema della transessualità offre forse l'esempio più eclatante di questa sorprendente convergenza fra l'apparato tecnico e il desiderio di libertà individuale, ma lo scenario postmoderno abbonda di varianti, più capillari e meno trasgressive, di questa inedita alleanza biopolitica. Si pensi solo all'ambito sportivo, in cui il desiderio del singolo atleta di migliorare le proprie prestazioni lo trasforma nel laboratorio vivente su cui agisce, di regola, un'intera *équipe* di tecnologie sperimentali. Il caso recente di Oscar Pistorius, il velocista disabile che corre con due protesi al titanio, illustra alla perfezione lo stato delle cose.³ È un punto su cui è bene insistere, perché l'imprevista congruenza fra gli interessi delle grandi reti biopolitiche e le passioni più intime dei singoli ha colto di sorpresa il pensiero critico, che aveva sempre insistito invece sul conflitto tra questi due poli. Il declino dei movimenti di contestazione, a partire dagli anni Ottanta, potrebbe essere dipeso non da ultimo dall'incapacità di dare il giusto valore a quest'intreccio tra i reticoli sociali, lo sviluppo tecnoscientifico e le illusioni o i sogni di milioni di persone, desiderose di reinventare la propria identità individuale. Venendo ancora una volta al caso italiano, è su questo sfondo biopolitico che il "berlusconismo" è riuscito finora a far coincidere gli interessi del tutto privati del leader con i sogni a occhi aperti dell'elettorato (o almeno di una sua parte). Che questa sintonia si regga chiaramente su una mistificazione non basterà, probabilmente, a decretarne il fallimento, finché l'opposizione democratica non avrà trovato un proprio modo di affrontare e sciogliere l'intreccio biopolitico.

Identità col trattino

Il problema strutturale più evidente delle reti biopolitiche è la loro tendenza a smontare ogni assetto gerarchico e centralizzato, a moltiplicare quindi la complessità, opponendo all'istanza sovrana la pluralità delle microdecisioni dislocate in ogni nodo della rete. Quanto maggiore è la complessità, tanto minore è però la capacità del sistema di modificare se stesso in maniera mirata, per far fronte a un'emergenza strutturale. Con un paradosso che è solo apparente, il sovrapporsi delle reti di governo della vita finisce così per rendere i processi di riproduzione sociale sempre meno governabili. L'attuale crisi economica illustra esattamente questo paradosso: annunciata e prevista da anni, è risultata di fatto inarrestabile proprio in virtù dell'alta riflessività dei mercati e della complessità raffinata degli strumenti finanziari che ne hanno imposto il ritmo. Non sorprende perciò che la crisi rilanci una domanda di sovranità statale, un bisogno di decisione politica sicuramente destinato a dilatarsi negli anni a venire e il cui epicentro, con ogni probabilità, sarà il rapporto tra il rilancio dell'economia globale e l'esigenza, sempre più drammatica, di salvaguardia dell'equilibrio ecologico a livello planetario.

Può essere utile a questo punto ricordare che un'insistenza analoga sulla necessità del comando sovrano e del suo monopolio della decisione si diffuse con successo in tutta l'Europa durante la crisi degli anni Venti, per partorire in successione i modelli politici totalitari, la catastrofe bellica e il declino politico del Vecchio Continente. Il problema è che invocare un supremo decisore resta una mossa dai risvolti inquietanti se il popolo, di cui si reclama la sovranità, finisce con l'essere modellato sui tratti che identificano la componente dominante della popolazione. La sua sovranità si risolverebbe nell'inasprimento di questo dominio e nell'irrigidimento proprio di quel-

le soglie di esclusione su cui le reti biopolitiche concentrano il loro potere. L'unica alternativa a questa evoluzione che diede buona prova di sé, negli anni in cui l'Europa precipitò nella catastrofe, è stato il modello di pluralismo politico che, soprattutto negli Stati Uniti, è maturato in chiara antitesi alla tradizione dello Stato nazionale. Il punto decisivo fu in quel caso la netta separazione tra l'identità politica e quella culturale, che secondo la ricostruzione di Michael Walzer è ben illustrata dai cosiddetti «americani col trattino»: italo-americani, ebrei-americani e così via. Le identità concrete, in questi casi, si riducono a sottoinsiemi a cui il singolo è libero di appartenere o meno, e l'istituzione politica si assume l'onere di garantire tanto l'indipendenza quanto la cooperazione di ciascun sottoinsieme con gli altri, proprio in virtù della sua posizione distinta e neutrale. La sua legittimità non poggia quindi sulla posizione dominante dell'una o dell'altra tradizione nazionale, religiosa o culturale, ma sulla contingenza che le accomuna tutte, e che è dunque il solo criterio universale su cui possa basarsi la cittadinanza. In questo modo, la politica si candida alla salvaguardia proprio di quelle istanze di autogoverno e di creatività individuale che, in altri contesti, spingono invece i singoli verso i reticoli del biopotere.

Si tratterà nei prossimi anni di vedere se l'intreccio biopolitico possa essere effettivamente canalizzato in una simile dialettica, se tale modello si adatti al caso europeo, se ad esempio in futuro si potrà davvero scrivere col trattino anche italiani-europei, e soprattutto quale genere di architettura istituzionale potrà favorire eventualmente l'estensione di questo modello a livello globale. Certo, la forte tradizione del potere pastorale e lo scarso pluralismo in molti settori cruciali della vita sociale rendono lo scenario italiano particolarmente resistente a questa linea evolutiva. Proprio questo, però, dovrebbe spingere verso un'azione politica tanto più coraggiosa e innovativa.

Note

¹ Si vedano su questo punto anche le riflessioni, mosse da altra prospettiva, nel saggio di Maria Laura Lanzillo e Geminello Preterossi.

² Su questo ampio spettro di questioni, si veda M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

³ Si veda al riguardo il contributo di Felice Cimatti.

Conflitti politici o guerre di religione a bassa intensità? Le polemiche sui diritti nell'età "bio"

di Laura Bazzicalupo e Francesco Piro

L'imprevista invadenza politica del "bio"

L'ultima parte del XX secolo è stata caratterizzata dall'interpenetrazione crescente tra dimensione "bio"-logica e "tecno"-logica. Si è parlato di «secolo biotech» secondo la definizione di Jeremy Rifkin o, ancor più suggestivamente, di una terza rivoluzione industriale in atto. Se la prima aveva meccanizzato la produzione di artefatti già inventati e la seconda aveva creato un ambiente di artefatti totalmente nuovi, la terza si fa carico di ricreare tecnologicamente o di ottimizzare, con il supporto della tecnologia, enti finora esclusivamente naturali, come piante, animali o organi. Che una così potente trasformazione delle relazioni tra l'uomo e l'ambiente e tra l'uomo e se stesso finisse con il chiamare in causa la politica e il diritto, richiedendo che essi modificassero i loro compiti rispetto alla nuova situazione, è un fatto che, retrospettivamente, può apparirci scontato. Ma in quale modo politica e diritto possano intervenire, con quali compiti e con quale apparato categoriale, resta a tutt'oggi largamente controverso.

Per un certo periodo, infatti, si è creduto che fosse sufficiente aggiungere alla tradizionale agenda dei temi politici e giuridici qualche nuova voce, piuttosto specialistica ed esoterica, da lasciare preferibilmente alla cura di pochi esperti. Nel caso delle ricadute della terza rivoluzione industriale sulle modalità più generali dell'esistenza umana individuale – la procreazione, le malattie, la morte – il sapere a cui si è delegato il compito di aiu-

tare la politica a prendere decisioni è stata la bioetica. Nato, a quanto pare, nel 1971, ad opera dell'oncologo americano Van Rensselaer Potter, il termine bioetica iniziò ben presto ad identificare una disciplina di matrice sicuramente filosofica – l'unica branca della filosofia applicata che abbia avuto un riconoscimento istituzionale internazionale – che avrebbe dovuto aiutare l'esercizio della razionalità e della scelta responsabile in settori nei quali non sussistevano ricette consolidate e tradizionali: i metodi per tutelare la salute e quelli per assistere la nascita, la determinazione di quando un corpo possa considerarsi morto, la liceità dell'eutanasia, la possibilità di uso sperimentale degli embrioni, in breve tutti i campi in cui i progressi della tecnologia biologica e medica generavano un'indecisione sui confini del fattibile.

A distanza di quasi quarant'anni dalla nascita di questa rigogliosa disciplina, sembrerebbe imporsi un breve bilancio: se non della sua configurazione teorica e metodologica, almeno della sua effettiva capacità di generare un "senso comune condiviso". Ora, su questo punto, non sembrano esserci segnali ottimistici. Non che il panorama teorico si riduca soltanto all'opposizione tra bioetiche fondate sul presupposto della sacralità della vita (o della indisponibilità della vita) e bioetiche tendenti a esaltare il miglioramento della qualità della vita, le prime coincidenti sostanzialmente con la posizione del mondo cattolico e di altre grandi religioni, le seconde corrispondenti essenzialmente all'orizzonte laico e alla tradizione illuministico-liberale. Vi è, oggi, una vasta gamma di posizioni variegata non riducibili a quest'opposizione frontale di stampo "principalistico". Vi sono bioetiche di stampo pluralistico che rifiutano l'appello a principi valoriali ultimi (come quella di Hugo Tristram Engelhardt) e ve ne sono altre che cercano nuovi paradigmi morali da cui partire per affrontare le questioni in campo (ad esempio quella di Massimo Reichlin). Enormemente complesso è

divenuto poi il dibattito interno alle varie aree culturali, politiche e religiose, tanto che il giornale "Il Foglio" ha potuto fare una sorta di classifica degli studiosi di area cattolica più "morbidi" su posizioni bioetiche (Vittorio Possenti, Vito Mancuso, Giovanni Reale ecc.).

Resta tuttavia il fatto che quanto arriva al grande pubblico è soprattutto la contrapposizione, nonché l'impressione, che il nocciolo della questione consista sempre nell'alternativa: si deve permettere o no? Su questa base, vengono poi a formarsi raggruppamenti ideologici che dalle questioni bioetiche traggono linfa per proclamare identità: chi non segue le norme che si caldeggiavano è destinato all'inferno della perdita dell'identità storico-culturale (cristiano-tradizionale o illuministico-progressista); la politica che agisce contro tali norme o non ne favorisce l'introduzione perde ogni legittimità e diviene tirannica o addirittura cripto-totalitaria. Tutto questo, ovviamente, secondo moduli diversi di lettura del fenomeno totalitario: per i laico-liberali esso è un uso del potere statale per conculcare i legittimi diritti dell'individualità, per i conservatori di orientamento religioso, invece il totalitarismo costituisce soprattutto una forma di "prometeismo" tecnicistico e di qui deriva il loro uso terroristico del prefisso "eu" – eugenetica, eutanasia – per assimilare le scelte che condannano alla politica eugenetista dei nazisti.

Per il momento, questo scenario ideologico da guerra di religione a bassa intensità non manifesta (ancora) enormi capacità di mobilitazione. È tuttavia evidente che le questioni in gioco non possano essere messe tra parentesi, come un capitolo di tematiche di seconda classe che con la "grande politica" non hanno molto a che fare. Se si vuole evitare che lo scenario della guerra di religione a bassa intensità divenga il nostro pane quotidiano, riesplorando ad ogni nuovo caso controverso di natura clinico-medica o tecnico-riproduttiva – generando faglie di spaccatura sempre più profonde all'interno di soggetti politi-

ci incapaci di fare i conti con la nuova situazione – bisogna prendere il toro per le corna. Vale a dire, occorre definire gli elementi di un possibile senso comune condiviso non più su un terreno di pure opzioni etiche fondamentali, ma su quello della domanda: può darsi una biopolitica coerente con la democrazia politica? E di che tipo?

Democrazia e poteri pastorali

Tra le varie forme in cui il prefisso “bio” è entrato nelle nostre vite vi è anche quella – minoritaria, quasi di nicchia, anche se con crescenti influenze – di biopolitica, conosciuta soprattutto attraverso l’elaborazione datane da Michel Foucault. Mancherà qui una descrizione dettagliata, dal momento che di tale nozione e del suo uso foucaultiano si discute anche in altre parti del Rapporto.¹ Basterà ricordare che, nella terminologia di Foucault, si definisce biopolitica la presa in carico dei momenti della vita individuale da parte di apparati governamentali che in larga misura trascendono il potere statale nella sua forma classica di potere sovrano. Per Foucault, questi apparati governamentali non hanno infatti il compito di inibire determinate azioni minacciando la morte, quanto piuttosto di orientare e alleviare le operazioni “vitali”, garantendo la protezione della vita nei confronti di ogni forma di patologia biosociale.

Le analisi di Foucault sulla nascita della biopolitica sono interessanti nel contesto di questa discussione perché sfidano il presupposto che la comparsa della dimensione “bio” nella sfera politica sia un fatto totalmente odierno. Questa comparsa va retrodatata almeno di due secoli ed è documentata dalla comparsa di ambigui saperi finalizzati a diagnosticare lo stato di salute delle popolazioni attraverso analisi demografiche, immunitarie, criminologiche e così via, e ad identificare nuove forme di intervento pubblico per ottimizzarlo. Ma, pur accettando

questo dato, perché mai una ricostruzione storica dei meccanismi di controllo sociale sorti all'interno della statualità europea dovrebbe darci una diagnosi illuminante per l'oggi? Questo è un punto sul quale i testi stessi legittimano una molteplicità di possibili declinazioni. Il fatto che questi testi siano nati da una ricerca genealogica sul razzismo farebbe pensare che essi abbiano come loro oggetto principale i fenomeni totalitari del Novecento. Ma non è così, perché Foucault evita di attribuire al nazismo un carattere paradigmatico. Egli insiste invece sulla discontinuità che la costituzione dei nuovi saperi-poteri finalizzati all'ottimizzazione della vita rappresenterebbe rispetto al modello classico dello Stato sovrano, così che non il nazismo ma piuttosto il neoliberalismo, inteso come teoria pan-economicistica della vita sociale,² costituirebbe l'esperimento più ambizioso di biopolitica.³

Le ambivalenze presenti all'interno delle analisi foucaultiane hanno aperto una molteplicità di prospettive di lettura del tema: alcune competitive nei confronti del modello foucaultiano e fortemente polarizzate sul fenomeno nazista⁴ e altre che invece ne accettano la sfida di interpretare la rivoluzione neoliberale alla luce della categoria di biopolitica.⁵ Senza entrare nel merito dei modi di impiego più efficaci di questa categoria, vale la pena notare che Foucault aveva compreso molto precocemente che le ricadute sociali della rivoluzione delle scienze biologiche, avvenuta con la scoperta del DNA, sarebbero state profondamente diverse da quelle ricostruibili a partire dalle vicende del biologismo e del darwinismo sociale ottocenteschi. «Dunque, il problema politico dell'utilizzazione della genetica si pone in termini di costituzione, di crescita, di accumulazione e di miglioramento del capitale umano. Gli effetti razzisti, diciamo, della genetica sono certamente da temere e non sono per nulla cancellati. Ma attualmente non mi sembra che sia questa la posta in gioco più importante».⁶ Ma qual

è allora la posta in gioco? E quale sarebbe l'eventuale alternativa?

Andando oltre i testi dello stesso Foucault, crediamo che un concetto utile ad attualizzare la prospettiva foucaultiana sia quello di "potere pastorale". Nella terminologia dello studioso francese, il potere pastorale è un potere che «pretende di guidare e dirigere gli uomini durante tutta la loro vita e in ogni circostanza vuole farsi carico dell'esistenza particolare degli uomini dalla nascita alla morte». ⁷ Si tratta di un tipo di potere che trascende i limiti di quello tipicamente politico, quale è rappresentato per esempio dalla *polis* greca o dallo Stato sovrano della prima modernità. È un potere che «ha un'origine religiosa». ⁸ Tuttavia, la storia della biopolitica, come Foucault la concepisce, è la storia della costituzione di nuove forme di potere pastorale all'interno dell'intelaiatura dello Stato laico moderno: «In Europa, durante i secoli XVIII e XIX, si è assistito a una riconversione, a un trapianto degli obiettivi tradizionali del potere pastorale (...). Tutte le grandi macchine disciplinari – le caserme, le scuole, le officine, le prigioni – permettono di cingere l'individuo, di sapere quel che è, quel che fa, quel che si può fare di lui, dove lo si deve sistemare e come lo si deve sistemare in mezzo agli altri». ⁹ Il potere pastorale che, nella sua forma direttamente religiosa, ha perduto l'essenza del suo potere, ha però trovato nello Stato un nuovo sostegno e un principio di trasformazione. In breve, il potere pastorale non costituisce semplicemente un potere prepolitico o extrapolitico (di tipo religioso, culturale e così via) ma piuttosto un tipo di potere che acquisisce, anche senza un'esplicita istituzionalizzazione, una natura politica nella misura in cui esso sollecita esigenze di governo – e di governo proprio degli aspetti anche più soggettivi dell'esperienza umana – portandole così lontano da fare venire meno una differenza costitutiva della concezione occidentale della politica, vale a dire quella che sussistereb-

be tra l'“allevamento degli animali” e il “governo degli uomini” (che è alla base della separazione tra privato e pubblico della teoria politica liberale). Non a caso, Foucault tende ad escludere che l'idea del “pastorato” sia già presente nel pensiero politico greco – che su questa differenza si fonda –, nonostante l'apparente contro-esempio costituito dal “Politico” di Platone.

Si può allora suggerire che le forme di regolazione dei processi sociali assumano una valenza biopolitica, cioè da “allevamento” di una popolazione di esseri umani, quanto più esse riescono efficacemente a condurre gli uomini a vedere le loro condizioni materiali di sussistenza e di individuazione – innanzitutto il corpo di cui dispongono – come predeterminate per una funzione data, per un solo scopo possibile, che si tratterebbe semplicemente di apprendere a svolgere. Si comprende allora perché Foucault ipotizzi che, dopo la crisi del potere pastorale di tipo religioso-ecclesiale e la formazione dello Stato moderno, i dispositivi di governo del sociale generatisi in seno a quest'ultimo abbiano progressivamente creato una biopolitica. Ma qual è l'alternativa a questa deriva biopolitica? Evidentemente non lo è il fare appello a un uso migliore e più “naturale” del corpo o a un sapere che lo svelerebbe. Sarebbe semplicemente la contrapposizione di un modello pastorale ad un altro. Si tratterà allora di restare fedeli a quella molteplicità costitutiva di possibili relazioni con il proprio corpo e con se stesso che l'uomo deriva dalla sua intrinseca complessità di ente al tempo stesso biologico e socio-culturale.¹⁰ La democrazia politica, nella misura in cui non viene intesa in termini puramente procedurali, andrà dunque pensata come tentativo di dare forma a questa medesima compresenza di possibilità, espressa non soltanto attraverso il riconoscimento del pluralismo delle opinioni e degli stili di vita, ma anche dalla legittimazione del mutamento sociale e del conflitto – portando con ciò al mas-

simo grado la tensione tra governo degli uomini e allevamento di un gregge o di una popolazione.

La complessità bio-sociale del corpo: nascita, assistenza e morte

Torniamo a guardare, da questa prospettiva, ai fenomeni dell'epoca biotech. L'immediato passato politico delle società occidentali in cui viviamo non sono certamente lo Stato sovrano dell'Europa moderna, né gli esperimenti totalitari del primo XX secolo. È piuttosto lo Stato sociale del dopoguerra. Indicheremo in questo modo infatti quel complesso insieme di mutamenti socio-istituzionali sviluppatosi nella seconda metà del XX secolo che presentava due aspetti di particolare rilievo. Il primo risiedeva nel fatto che esso riusciva a metabolizzare alcuni importanti processi di individualizzazione della vita sociale – crisi della famiglia patriarcale, rivoluzione sessuale, movimenti neofemministi – non soltanto rinunciando alle politiche demografiche tradizionali (ormai screditate dalla retorica nazifascista) ma, anzi, registrando l'evoluzione del costume in conquiste legislative ancor oggi ritenute irrinunciabili (divorzio, liceità dell'aborto, legittimazione delle coppie non sposate, tolleranza per l'omosessualità ecc.). In secondo luogo, esso dava vita a una politica dei diritti estesa, che compensava i processi di individualizzazione per mezzo del riconoscimento di natura universalistica di alcune pretese di cura da parte degli individui deboli: assistenza medica, sostegno ai soggetti diversamente abili, cura per gli anziani. L'estensione di tali diritti veniva generalmente considerato come un fattore importante di integrazione sociale.

La terza rivoluzione industriale biotecnologica esplose in questo scenario, rispetto al quale essa si presenta innanzitutto come un immenso innalzamento del "potenziale di possibilità": si può combattere la sterilità (in

larga parte dovuta al ritardo biologico nella decisione di avere figli), si possono dare figli a coppie sterili o a donne sole o a coppie omosessuali; si può estendere la frontiera delle cure mediche fino alle terapie geniche, alla sostituzione dei trapianti con la riproduzione in vitro di organi, e così via. Ma questo innalzamento delle possibilità rompe anche il delicato equilibrio che lo Stato sociale del dopoguerra aveva costruito separando un corpo desiderante privato (quello della sessualità ed eventualmente della decisione procreativa) e un corpo assistito oggetto di scelte pubbliche. La possibilità di scelta su tempi e modi della procreazione e – ormai – anche sulle caratteristiche fisiche del nascituro carica di responsabilità sociali inedite la scelta personalissima di essere madre o padre. D'altro lato, la moltiplicazione delle possibilità di cura e assistenza rende necessarie scelte e opzioni individuali anche sul terreno della cura, perfino nel caso altrettanto delicato di quando “staccare la spina”, richiedendo che il singolo se ne faccia carico. E ciò senza menzionare l'altro delicato problema dei corpi che la tecnologia stessa crea o a cui permette di dare una vita separata: embrioni, materiale genetico, organi.

È su questo terreno che intervengono le ideologie ispirate alla bioetica, che cercano di fornirci un codice chiaro e semplice per parlare del corpo e della sua gestione all'interno della crisi politica generata dal proliferare delle possibilità tecniche. Ma si tratta di codici che sono semplici solo perché fortemente riduttivi.

Nascita e famiglia Del corpo infatti le ideologie ispirate alla bioetica ci danno soltanto due possibili letture. Una prima afferma che esso è un dono che il soggetto riceve e ai cui tempi e alle cui esigenze naturali il soggetto deve rispondere. In breve, il dono del corpo dà luogo a un destino che il soggetto del corpo deve riconoscere, senza venir meno agli obblighi che il dono stesso gli demanda.

La seconda di queste due logiche sostiene, all'inverso, che il soggetto è libero in quanto è proprietario del suo corpo. Quest'ultimo è uno strumento, non ha in sé nulla di sacro ed è pienamente disponibile per l'uso, può essere modificato con protesi, può essere abbandonato quando non è più utile.

Non ci vuole molto per vedere in queste due logiche molto lineari una sorta di conflitto tra due poteri pastorali competitivi tra loro – uno tradizionale, tipicamente religioso, e uno nascente, di tipo tecnico-economico – le cui concezioni del corpo rispondono a più generali linee di governo della dimensione sociale.

Nel primo caso, il rifiuto della sostituzione della natura con la tecnica appare particolarmente intenso quando si tratta della nascita, perché è molto forte la preoccupazione che l'intervento tecnico possa sancire definitivamente la crisi dell'istituzione familiare tradizionale, dando la possibilità di avere figli anche se si è primipare attempate (come sono in genere le donne che non vogliono restare agli ultimi posti della carriera), se si è donne sole, coppie omosessuali e così via. Lo sbarramento rispetto a queste possibilità viene dato sia attraverso la limitazione dell'uso degli embrioni – che colpisce in particolare le possibilità riproduttive delle primipare attempate –, sia attraverso lo spettro della possibile infelicità dei nati in condizioni parentali considerate abnormi. Ora, la ragione per cui le risposte proibizionistiche sono erranee può essere facilmente chiarita attraverso il confronto con un celebre romanzo spesso citato in queste discussioni sul destino della famiglia, cioè "Brave New World" di Aldous Huxley, pubblicato nel 1932. In Huxley, la possibilità di produzione industriale degli esseri umani comportava una trasformazione della società umana in una società sostanzialmente analoga a quelle degli insetti: i nuovi membri della collettività venivano prodotti industrialmente, in serie, mentre la popolazione viveva la sessualità esclusivamen-

te come una forma di gioco di società. La situazione attuale è non solo dissimile ma addirittura contraria a quella prevista da Huxley perché l'uso delle tecnologie della procreazione non è finalizzato a eliminare l'esperienza della genitorialità distribuita, ma piuttosto a dare la possibilità di vivere l'esperienza genitoriale a chi – per motivi sociali molto diversi tra loro – non potrebbe avere figli, pur desiderandoli. Una maggiore approssimazione a quella produzione “serializzata” della vita umana che era presente nel romanzo di Huxley si verificherebbe invece proprio se le politiche conservatrici prevalessero, dal momento che l'esperienza della genitorialità verrebbe inibita a un numero ampio (e presumibilmente sempre più esteso) di individui, mentre per contro si finirebbe per retribuire, in un modo o in un altro, le coppie che scegliessero di avere figli in modi “naturali”. Per evitare la riproduzione (tecnicamente) assistita, si trasformerebbe la famiglia in un'azienda (economicamente) assistita. Attualmente, non vi è modo di mantenere una distribuzione ampia dell'esperienza genitoriale nelle società avanzate senza fare largo uso delle tecniche di procreazione assistita. I paesi che hanno avuto una certa crescita della natalità negli ultimi anni sono proprio quelli che sono stati più liberali in questo campo – e di questo si dovrebbe tener conto anche per rimettere mano all'infelice legge 40/04 italiana.

Se nell'ideologia conservatrice della nascita “naturale” predomina l'immagine della famiglia come modello naturalmente strutturato di società, il rischio che corre l'ideologia liberale è di accettare pacificamente una logica in cui sia legittimata la volontà del genitore di assicurarsi un figlio degno di investimento affettivo, autorizzando non soltanto interventi finalizzati a vincere la sterilità o procedure selettive che mirino a evitare la trasmissione di malattie, ma anche interventi o procedure selettive finalizzate a realizzare il futuro nato migliore dal punto di vista del genitore: il sesso desiderato dai genitori e così

via. Questa logica sembra comportare in modo abbastanza consequenziale uno scenario in cui il ricorso alle tecniche di procreazione assistita si trasforma, da strumento per superare specifiche difficoltà, nella via da seguire per procreare, avendo sicurezza del risultato finale – e dunque, virtualmente, nel modo in cui ordinariamente si riproduce la specie o almeno quei ceti che sono dotati delle possibilità economiche per farlo (con un'inedita distinzione semirazziale tra gli umani programmati e quelli nati per caso). Anche per questa via, si scivolerebbe in una logica di allevamento della specie ed è forse qui che occorre cercare il nucleo politicamente razionale delle recenti preoccupazioni di Jürgen Habermas, al di là dell'ostilità tipicamente romantica contro la manipolazione e la tecnica in quanto tali che le inficia.

Si può facilmente concludere che dietro queste due letture del corpo vi siano in realtà due scommesse di forte significato politico sul modo di ridare senso alla nozione di famiglia. I conservatori vedono tutto il processo di individualizzazione delle relazioni interpersonali avvenuto nel tardo XX secolo come un pericolo e cercano di risalire la china. La teoria della libertà procreativa rischia di interpretare le relazioni genitori-figli nate da quel processo di individualizzazione secondo uno schema tipicamente economico, che funzionalizza l'esperienza genitoriale alla soddisfazione del genitore stesso e alla garanzia della perpetuazione di un determinato capitale umano.

Rispetto a queste due possibili declinazioni pastorali del tema della nascita, occorrerebbe tener fermo quello che è stato l'elemento di maggiore vitalità presente nell'evoluzione della legislazione familiare della fine del XX secolo: vale a dire, rendere i diritti dei figli relativamente indipendenti dal tipo di famiglia in cui nascono, considerandoli cioè come diritti inerenti alle loro necessità generali come esseri umani e come membri di una società libera. Si noti che questa prospettiva implica che le relazio-

ni genitori-figli vengano considerate come una realtà non priva di aspetti conflittuali, non soltanto per le eventuali vessazioni a cui può essere sottoposto l'infante ma anche per il suo fondamentale diritto a non adeguarsi all'investimento parentale e a scegliere un tipo di vita diverso da quello che il genitore vorrebbe per lui. È probabile che questo tema dei diritti di chi viene al mondo – comunque venga al mondo – vada ulteriormente ripreso e rafforzato, magari aggiungendovi diritti di informazione sugli interventi effettuati sul proprio corpo e di risarcimento nei confronti di interventi che vengano sentiti come menomazioni. Ma è evidente anche che questo sviluppo del tema dei diritti di chi viene al mondo non deve essere guidato da premesse aprioristiche su quale forma di famiglia sia buona. Esso deve anzi essere suscettibile di implementazioni dovute all'esperienza e all'evoluzione della vita sociale. Altrimenti, ci troveremmo di fronte all'invenzione di pseudo diritti che formulano dei limiti aprioristici di natura semplicemente ideologica, come è evidentemente già avvenuto in alcuni casi (i diritti degli embrioni) e come potrebbe ancora avvenire.

Va infatti notato che l'attribuzione di diritti soggettivi è uno strumento limitato, che non risolve tutti i casi eticamente sensibili. Quali limiti possa e debba avere l'uso di "materiale vivente" di provenienza umana nella sperimentazione biotecnologica e medica è un tema importante e strettamente connesso all'idea di dignità dell'uomo, ma che probabilmente va lasciato alla discussione pubblica e alla formulazione di codici deontologici professionali, riducendo al minimo la legislazione direttamente inerente ad esso. Allo stesso modo, è indubbio che la possibilità tecnica di eliminare certe malattie ereditarie attraverso terapie geniche o semplicemente attraverso la selezione tra embrioni potrebbe generare un abbassamento della solidarietà nei confronti di chi quelle malattie le ha (o dei genitori che scelgano di non usare quelle

terapie). Ma evitare questo effetto è questione che riguarda appunto la solidarietà sociale; certamente, non implica l'affrontare una determinata malattia come se si trattasse di una minoranza etnica o linguistica da tutelare con mezzi legislativi, invocando lo spettro dell'eugenetica contro ogni tipo di intervento che diminuisca la probabilità che un futuro nato ne soffra. Qui, il prefisso "eu" viene usato a scopi meramente terroristici, dal momento che sarebbe proprio in assenza delle tecniche procreative che i soggetti portatori di malattie ereditarie, presumibilmente, eviterebbero di procreare, esattamente come volevano imporre loro i nazisti con la sterilizzazione forzata.

Cura e morte Come abbiamo notato, il tardo XX secolo ha costituito un'esperienza storicamente significativa di espansione dei diritti di assistenza che ha trasformato profondamente il senso stesso dell'assistenza al cittadino più debole: non semplicemente una sorta di assicurazione sociale, ma piuttosto una grande sperimentazione (con notevoli finanziamenti per interventi medici, ma anche architettonici, educativi e così via) di estensione delle capacità di integrazione sociale. Non la nietzschiana "distruzione del debole", ma proprio l'ingegno applicato a restituirgli capacità di agire, ha costituito uno dei presupposti del progresso sia civile che tecnologico. Proprio per questa espansione, ci troviamo però di fronte a due simultanei problemi: quello dei limiti di sostenibilità economica che questa politica può incontrare, dato l'incremento delle possibilità tecniche; quello della possibile autoreferenzialità di un'etica della cura pervasiva e tendente a investire settori sempre più ampi della vita individuale, magari anche quando l'individuo non voglia più essere curato.

Anche in questo caso le ideologie ispirate alla bioetica rispondono ai nuovi problemi seguendo una definizione essenzialistica e lineare del corpo e della sua gestione: corpo come dono obbligante e intangibile per le ideo-

logie ispirate alla sacralità della vita, corpo come strumento a disposizione della coscienza per i propri fini nelle ideologie ispirate alla qualità della vita. La differenza tra le due posizioni si manifesta soprattutto nella discussione su come affrontare i due casi (che spesso non vengono distinti tra loro) che battezeremo qui come le due "soglie cartesiane": quello di un corpo in condizioni di vita vegetativa e presumibilmente destinato a non riacquistare mai la coscienza (si pensi al caso Englaro) e quello di una coscienza vigile ma incapace di operare sul proprio corpo e che perciò chiede ad altri di collaborare per fare morire il corpo stesso (si pensi al caso Welby). Partendo dall'ideologia della sacralità della vita, la persistenza di una spontanea vitalità del corpo è già condizione sufficiente perché né il soggetto stesso né i suoi cari né ancora una volta il soggetto per via interposta possano intervenire. Partendo dall'ideologia della qualità della vita, sono lecite sia la sospensione delle cure sia il suicidio medicalmente assistito, data la natura strumentale che il corpo riveste rispetto alla coscienza e alla volontà.

Anche qui, per tentare di uscire dalla contraddizione, occorrerà innanzitutto ricordare che le due "soglie cartesiane" sono possibili soltanto sul terreno della clinica moderna, se non dell'ospedale, e, quantomeno, su quello della costante assistenza medica. Esse infatti non si verificano in natura, né in società prive di assistenza medica continuativa, né in società in cui la gestione della malattia è più "appartata" (meno esposta al controllo pubblico) e dunque le decisioni eventualmente prese non divengono di pubblico dominio. È evidente perciò che anche qui il problema di fondo non concerne soltanto i diritti delle persone, ma piuttosto quale tipo di istituzioni si vuole che siano quelle che assistono e curano, quale logica si vuole che esse seguano o non seguano. Se le due "soglie cartesiane" colpiscono tanto l'immaginazione dei contemporanei è proprio perché coinvolgono profondamente

questo aspetto e materializzano le ansie che ci turbano a proposito delle istituzioni che si prendono cura di noi. Siamo destinati a restare in balia di coloro che ci assistono e di una deontologia tanto rigida da escludere i desideri del paziente? Ma, per contro, come evitare che, in assenza di una deontologia rigida, prevalga il bisogno di economizzare, e che tutti i casi di assistenza prolungata inizino ad apparire come degli sprechi?

La risposta più corretta è dunque presumibilmente stabilire a che cosa si vuole che siano permeabili le istituzioni di assistenza e cura. Ai desideri (espressi direttamente o per via scritta) dei pazienti stessi? Rispondendo di no, i sostenitori della sacralità della vita finiscono per proporci un'istituzione clinica totalizzante e chiusa in se stessa, una sorta di luogo di prigionia (virtualmente eterna) per corpi in stato vegetativo o in agonia. Non a caso, proprio su questo tema, si sono verificate significative defezioni nel mondo cattolico rispetto alle posizioni prese dalle gerarchie. A pochi può piacere l'immagine delle istituzioni cliniche e del loro ruolo così come viene offerta dall'applicazione rigida del modello della sacralità della vita. Ma seguire la via della possibilità di una più ampia libertà di decisione comune del paziente e del medico implica una cornice di regole che rendano l'istituzione localmente impermeabile a quello a cui si vuole che sia impermeabile – come lo status sociale del paziente o il bisogno di liberare un letto – e garantiscano anche l'indipendenza delle scelte del paziente stesso da analoghe pressioni esterne. Solo se si tengono insieme questi elementi si può riuscire ad evitare una involuzione pastorale dell'etica della cura, senza però sacrificarne le conquiste più significative.

Conclusioni: politica e diritto

Nel corso di questa discussione è tornata più volte la questione di quali problemi siano trattabili nell'ambito

del codice dei diritti soggettivi e quali invece non possano esserlo. Si tratta, anche in questo caso, di un tema che è stato continuamente discusso nel corso di questi ultimi anni, dal momento in cui è apparso ovvio che, parallelamente alla bioetica, stesse nascendo anche un biodiritto. Tuttavia, nonostante gli innumerevoli libri scritti sul tema "bioetica e diritti", la situazione odierna sembra presentare notevoli difficoltà. Il tema della possibile inflazione dei diritti e del conflitto tra diritti è stato ulteriormente accentuato dalla creazione di problematici soggetti di diritto, come l'embrione o perfino il pre-embrione. La possibilità di una legislazione effettivamente condivisa è divenuta ancor più complessa.

È da chiedersi se la radice del problema non stia nel fatto che si continui ad attribuire al diritto innanzitutto la funzione di identificazione di un limite del fattibile e dell'operabile, quasi dando alla nozione di diritto (soggettivo) il compito di sancire la sacralizzazione di determinate pretese o addirittura di determinate realtà di fatto. Ora, questa concezione della funzione giuridica è radicata negli stretti rapporti che il concetto di diritto soggettivo (*jus*) detiene con quello di persona, di origine romana e poi anglosassone; com'è noto, già per questo motivo esso tende ad entrare in conflitto con l'impianto ordinamentale (statualistico) del diritto moderno, che mira alla coerenza e alla deducibilità dalla decisione sovrana unitaria. Ma lo scenario diviene ancor più intricato se questi concetti della tradizione giuridica sono applicati in contesti nei quali le decisioni vengono a dipendere in modo forte dalla contingenza delle situazioni, dalle informazioni al momento disponibili, dal livello della tecnologia.

Ma vi è di più. Non soltanto un approccio ancora-to all'idea dei diritti della persona rischia di essere troppo aprioristico. È anche possibile che esso si scontri contro limiti oggettivi dovuti proprio al fatto che l'applicazione delle biotecniche massimizza l'interpenetrazione tra di-

mensione individuale e sociale e genera corpi ai quali non è facile attribuire un naturale soggetto-detentore, responsabile di sé. Chi è il legittimo proprietario di un organo costruito con il mio materiale genetico, ma tenuto in deposito in attesa di essere usato come organo di ricambio? In caso di conflitto tra me e l'ente presso il quale è depositato, a chi spetta? La nuova tecnologia biomedica implica un'infinità di casi analoghi.

Se dunque si vuole evitare la logica della guerra di religione a bassa intensità – con legislazioni contrastanti che si susseguono in tempi rapidi a seconda del mutare dell'opinione pubblica – occorrerà trovare un equilibrio tra indicazioni normative generali e canali di aggiornamento e reinterpretazione delle indicazioni stesse. Da un lato, le indicazioni normative generali, che restano necessarie, andranno concepite a un livello più alto di astrazione e generalità di quanto non faccia spesso la normativa vigente (è proprio necessario quantificare per legge il numero degli embrioni utilizzabili?). D'altro lato sarà presumibilmente opportuno che la mediazione delle diverse istanze sia concepita sulla base del modello della *governance*, modello nel quale la deliberazione è per definizione adattata al caso specifico e può dare luogo a decisioni diverse in casi simili. Una tale suddivisione di compiti implica che le parti o istanze (il singolo, i genitori, la struttura di cura, le istituzioni pubbliche, le autorità religiose se implicate dai credenti, i rappresentanti della spesa, eventualmente gli esperti o i mezzi di comunicazione) rinuncino preliminarmente alla scelta di usare il diritto come luogo di riconoscimento di una posizione di istanza suprema, accettando l'istanza giuridica innanzitutto come luogo di discussione e di necessaria mediazione tra le parti. In un contesto di accentuato mutamento sociale, la reciproca implicazione di norma e casistica (sempre simile, sempre diversa, al mutare del contesto) dovrebbe essere considerata non un'eccezione, ma la natura costitutiva della norma stessa.¹¹ Si tratte-

rà infine di ammettere che determinati temi, seppur appartenenti all'ambito delle questioni di giustizia, non siano decidibili in termini di diritti astratti delle persone. Probabilmente, anzi, con il tempo, ci accosteremo che questioni oggi trattate in termini di rispetto di un limite naturale vadano invece ripensate proprio in termini di giustizia o, più esattamente, di invenzione di canoni di giustizia in contesti che sono appunto ancora in parte inesplorati.

Note

¹ Si vedano il contributo di Massimo De Carolis e quello di Simona Forti e Davide Tarizzo.

² Il riferimento è qui soprattutto alla teoria economica di Gary Becker.

³ Si veda M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corsi al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁴ Si pensi a quelle offerte da Giorgio Agamben e Roberto Esposito.

⁵ *Ivi*, p. 189.

⁶ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁷ Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 110.

⁸ Foucault, *Nascita della biopolitica* cit.

⁹ *Ivi*, p. 112.

¹⁰ Si veda su questo punto il contributo di Felice Cimatti.

¹¹ Su questo punto e sulla prospettiva di una logica di *weighting and balancing* dei principi in gioco, quando la decisione non è deducibile in modo sillogistico, ci si può rifare alle ormai classiche analisi proposte da Ronald Dworkin.

La vita autonoma all'epoca della Grande Salute

di Simona Forti e Davide Tarizzo

Un evidente paradosso abita le nostre democrazie rappresentative, che si richiamano ai principi liberali. È sotto gli occhi di tutti – già nella vita quotidiana – come i mille sistemi di controllo, le infinite intrusioni legali in ciò che una volta veniva considerato “l’ambito del privatissimo”, contraddicono, in ogni istante, l’inviolabilità dell’autonomia dell’individuo. Se da John Locke a Jürgen Habermas, passando per Alexis de Tocqueville, la cultura politica liberaldemocratica si è formata anche e soprattutto per opposizione alle tante forme, aggressive e miti, di paternalismo, entro quale cultura politica ci stiamo allora muovendo? Che ne è, nelle società occidentali del XXI secolo, della scelta autonoma e della libertà individuale, a fondamento delle quali stava la proprietà del proprio corpo? Che cosa pensare, insomma, di un potere statale che si trasforma sempre più in un governo sulle vite?

Questo è soltanto il paradosso formale che fa da cornice a molti altri e più specifici contenuti paradossali. Ed è questo stesso paradosso che ha spinto molti intellettuali, studiosi e studiose di oggi, a interrogare il lessico e i concetti di una tradizione diversa da quella liberale, perlopiù costruita su dualismi e contrapposizioni divenuti inseribili. La riflessione sulla biopolitica, per quanto incompiuta possa essere, ha oggi il merito di mettere in gioco concetti e nozioni più aderenti, rispetto a quelle liberali, alla costitutiva complessità della relazione tra politica e vita umana.

Origini della biopolitica

Per Michel Foucault, com'è noto, uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo è stato ciò che si potreb-

be chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di «statalizzazione del biologico». Se, secondo la dottrina giuridica classica, il sovrano aveva soprattutto il potere di mettere a morte o di esporre alla morte la vita dei sudditi; se aveva il diritto di prelevare le loro ricchezze e le loro proprietà, nel corso del XVIII e XIX secolo assistiamo, progressivamente, a uno spostamento delle azioni del potere dalla morte verso la vita. Si vedono, infatti, apparire tecniche di potere incentrate essenzialmente sul corpo dei sudditi, inizialmente soprattutto focalizzate sul corpo individuale. Si tratta della tecnologia disciplinare che crea corpi docili, malleabili, resi così più facilmente disponibili a precise funzioni e al lavoro. Nella seconda metà del XVIII secolo, accanto a questa, appare una tecnologia diversa. A differenza della disciplina che investe il corpo singolo, questa nuova tecnica di potere si applica alla vita degli uomini, o meglio investe non tanto l'uomo-corpo, quanto l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente: "l'uomo-specie". Essa si rivolge alla molteplicità degli esseri umani, come massa globale che viene investita da processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia ecc. I primi obiettivi del nuovo biopotere sono quelli di controllo sulle nascite, sui decessi, sulla riproduzione e sulla fecondità di una popolazione. Alla fine del XVIII secolo compaiono inoltre quelle malattie, dette endemie, che conducono all'instaurazione di una medicina sociale, nell'ambito della quale sorgono appendici istituzionali che coordinano le cure mediche, centralizzano l'informazione, normalizzano il sapere, fanno campagne per insegnare e diffondere l'igiene, e agiscono per la medicalizzazione della popolazione.

Nel XIX secolo il biopotere agisce ormai per mezzo di meccanismi globali, in modo da ottenere degli stati

complessivi di riequilibrio, di regolarità. Il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione. La vecchia potenza della morte in cui si concentrava la simbolizzazione del potere sovrano è ora sostituita dall'accuratezza dell'amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita. Per la prima volta, probabilmente, nella storia, la realtà biologica assurge a oggetto della realtà pubblico-politica; il semplice fatto di vivere non è più lo sfondo oscuro dal quale emergono l'inizio e la fine di una biografia; esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d'intervento del potere. Diventa così possibile definire la «soglia di modernità biologica» di una società a partire dal momento in cui la specie entra come posta in gioco nelle sue strategie politiche.

Secondo Foucault il biopotere è stato reso possibile dalla razionalità politica del liberalismo. All'imperativo di salvaguardare la meccanica degli interessi – in modo che questa non arrechi danno né all'interesse individuale né all'interesse collettivo – rispondono strategie di sicurezza che sono la condizione d'esistenza del liberalismo, ma anche, al tempo stesso, una sua contraddizione interna. Il gioco libertà-sicurezza è il vero motore interno del liberalismo. Per questo, dice Foucault, non esiste liberalismo senza cultura del pericolo, senza lo spettro della minaccia della degenerazione dell'individuo e della specie umana, la quale richiede una regolamentazione della vita. A metà del XIX secolo cominciano a prendere piede le campagne contro le malattie e a favore dell'igiene, e si assiste più in generale all'estensione delle procedure di controllo e di coercizione che sono il contrappeso e la contropartita della libertà liberale.

La crisi della liberaldemocrazia tra le due guerre segna il punto di rottura tra una prima fase classica del liberalismo e una seconda fase che pare invertire il segno libe-

rale delle origini (Giorgio Agamben, Roberto Esposito). Il problema che affatica Foucault, dalla fine degli anni Settanta, è quello di comprendere quali siano i grandi mutamenti strutturali in direzione della biopolitica e della società del controllo introdotti dall'arte di governare neoliberale.

L'ideologia della Grande Salute

Quella messa in luce da Michel Foucault è un'indicazione decisiva per comprendere la fisionomia del biopotere contemporaneo, in cui l'elemento economico gioca un ruolo fondamentale. In questa generale politica della vita, la medicina come sapere-potere che agisce al contempo sul corpo e sulla popolazione, sull'organismo e sui processi biologici, ha degli effetti dirimpenti nell'ambito dell'intera vita, non solo nei suoi momenti critici. Oltrepassando i moventi economici, incontrando le richieste, i bisogni e i desideri dei soggetti, la prospettiva della salute e della sua producibilità assurge progressivamente a ideologia "onnipervadente", per essere elevata addirittura a nuovo orizzonte generale di senso dell'esistenza. Come se la salute non fosse più solo il mezzo necessario per poter condurre una "buona vita", ma diventasse il fine stesso della vita, quel fine che ne dirige i mezzi e ne orienta le condotte.

Lungi dall'essere pensata come la capacità reattiva, unica e singolare, di un soggetto di fronte agli avvenimenti della sua particolare biografia, la salute viene ora pensata come norma, il cui unico parametro – vero fantasma della medicina – è l'assenza di ogni malattia. Allo stesso modo, la malattia viene "normata", invece di essere intesa, come suggeriva Georges Canguilhem, semplicemente come «uno squilibrio non padroneggiato» dal paziente. Quasi che, davvero, la differenza normativa tra ciò che è sano e ciò che è malato fosse in grado di configurare l'ideale di una vita. Problemi, questi, che il

biopotere in generale e le politiche sanitarie in particolare eludono, partendo da un oggetto inesistente – la salute della popolazione – e da un soggetto irrealistico – un individuo assolutamente autonomo, trasparente a se stesso, avverso al rischio, che persegue condotte razionali in vista della massimizzazione dell'utile del suo capitale-salute. Assumendo il corpo sociale come se avesse lo stesso statuto di realtà di un corpo individuale, e negando l'opacità strutturale del singolo, la politica si presenta così al servizio di un ideale, per il bene della popolazione. A questa presunta oblatività, ci si aspetta che il soggetto risponda favorevolmente, comportandosi secondo le regole stabilite e abbandonando le condotte patologiche. Il messaggio è quasi sempre netto: le "morti evitabili" possono essere controllate, cambiando i comportamenti individuali.

Passo dopo passo, statistica dopo statistica, si allestisce una conoscenza ordinata dei dati sul vivente, in vista della valutazione dei rischi che possono ostacolare l'obiettivo finale – come dichiara l'Organizzazione mondiale della sanità (OMS) – «di permettere alla popolazione di godere del suo diritto innato alla salute e alla longevità». La lotta per la riduzione dei rischi si avvale di categorie come quelle di morte prematura, anni potenziali di vita perduti, morte evitabile, senza minimamente interrogarsi sul significato che tali nozioni rivestono per il singolo. Inoltre, il desiderio degli individui di eliminare la malattia, rinforza la legittimità degli attori della sanità pubblica a intervenire sulla popolazione, a fissare il controllo delle attività umane a più livelli: dalle condotte sociali e collettive ai comportamenti più intimi. Tanto più che la medicina preventiva sta ormai cedendo il passo alla medicina predittiva, nella speranza che un'eugenetica democratica – e il suo uso umanista del genoma umano – possa diventare lo strumento infallibile per la produzione di una vita perfetta.

Un primo paradosso: pianificare l'autonomia

È nell'ambito dell'ideologia della Grande Salute che le idee portanti dell'orizzonte liberaldemocratico moderno assumono valenze inedite che in qualche modo ne complicano il significato corrente e diffuso. Così, per esempio, nel caso dell'idea di vita autonoma.

L'*impasse* sulle questioni relative alla vita e alla salute e l'aspro confronto tra laici e cattolici sono frutto, non solo, ma anche, di una latente opacità relativa al dogma moderno dell'autonomia degli individui, dogma giocato spesso contro le intrusioni paternalistiche e antiquate (non moderne) delle istituzioni ecclesiastiche. Tuttavia, il precetto moderno dell'autonomia proprio in un regime liberaldemocratico va incontro a deformazioni paradossali. Non c'è bisogno di essere credenti per constatare che esistono persone che non vogliono scegliere di testa propria, quando la posta in gioco è la vita umana. Non si possono costringere queste persone a essere autonome, poiché così si violerebbe il precetto stesso dell'autonomia. Ma nemmeno si può accettare che esse ledano l'autonomia di altri che invece ci tengono a decidere in prima persona. E nemmeno si può pensare di accantonare il problema, di lasciarlo fuori della politica, poiché – come si è visto – l'agire politico degli Stati moderni non può evitare di declinarsi anche come un governo delle vite, come gestione del loro benessere economico-materiale, di cui fa parte integrante il capitale "salute".

Non esistono formule magiche, cui nessuno abbia ancora pensato, per risolvere il problema. Esiste soltanto il problema. Forse, allora, il punto da cui ripartire oggi è prendere atto che la questione della vita autonoma si colloca in un contesto più ampio di problematicità della politica attuale e si articola in molti capitoli. L'ineliminabile elemento paternalistico delle istituzioni pubbliche moderne si rende visibile anche nel campo della medicina pre-

ventiva. Il divieto di fumo nei locali pubblici è qualcosa di cui perfino il fumatore, in fondo, può apprezzare in misura variabile l'utilità per la sua stessa salute, anche se a casa sua, dove potrà decidere autonomamente che fare, sceglierà di continuare a fumare – e anche in questo caso, oltretutto, si potrebbe ancora invocare il principio di non ledere la salute degli altri. Ma che dire allora delle terrorizzanti diciture sui pacchetti di sigarette, imposte per legge da un potere pubblico che, ogni giorno che passa, si prende più cura della nostra salute, cercando di orientare attivamente i nostri comportamenti privati? Insomma, non c'è limite, in questo orizzonte, all'intrusione dello Stato nelle scelte autonome delle persone. Non c'è limite in teoria e di riflesso non ci sarà limite in pratica, come testimoniano i nuovi provvedimenti adottati nello Stato della California, tesi a limitare drasticamente il consumo di cibi grassi, che guastano la salute di una popolazione già incline all'obesità.

Viene così alla luce quello che potremmo definire il doppio codice dell'odierna azione biopolitica, che prende a oggetto non più soltanto individui, persone, soggetti di diritti, ma qualcosa come le vite in sé. Da una parte, questa azione di governo tende a incrementare il più possibile l'autonomia del cittadino, dall'altra essa tende a proteggerne la vita in quanto tale, ingabbiandola in forme normative che ne limitano l'autonomia. Gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito; ne faremo qui soltanto due, che mettono in luce ulteriori sfaccettature del problema: le politiche dell'allattamento naturale al seno (*breast is best*), coordinate a livello internazionale dall'OMS e oggi appoggiate, per strani interessi incrociati, anche da una multinazionale come la Nestlé; le campagne di sensibilizzazione pubblica sulla depressione, prima in Gran Bretagna, poi in Francia, sostenute da enti statali e appoggiate con forza dall'industria farmaceutica. Questi esempi mettono in risalto due esiti estremi che problema-

tizzano altamente il significato odierno dell'autonomia individuale: da un lato, una capillare normativizzazione sulla vita stessa, prodotta dall'ascesa incontenibile della Grande Salute; dall'altro, il pericolo sempre incombente di un'intrusione di interessi privati (cioè industriali) nelle definizioni normative di salute che via via vengono proposte ai cittadini.¹

Che non si tratti di speculazioni astratte è dimostrato dalla piega che hanno preso in questi anni le ricerche svolte dalla London School of Economics and Political Science (LSE), istituzione da cui spesso i governi britannici traggono ispirazione per la messa a punto delle loro politiche economico-sociali. Ciò che personalità come Richard Layard o Julian Le Grand propugnano da tempo è un inasprimento del neopaternalismo di Stato. Le Grand, che ha coniato la bizzarra espressione di «paternalismo libertario», ha proposto ad esempio la creazione di una patente di fumo, da ottenere dietro modica spesa, senza la quale nessuno potrebbe più acquistare sigarette.² L'idea è che lo Stato non possa costringerci ad assumere certi comportamenti giudicati da tutti dannosi, ma possa almeno renderli meno accessibili. Farsi male diventerebbe così un lusso per pochi, o più facoltosi o più ostinati. Layard, autore di un celebre saggio sulla felicità, in cui intravede la nuova frontiera delle scienze economiche, si spinge più in là nella formulazione di un teorema assai simile: lo Stato sa che cosa sia meglio per i suoi cittadini, i quali invece talvolta se ne scordano. Di qui la necessità di una sorta di pianificazione della felicità (termine di cui è difficile per chiunque, Layard incluso, offrire una definizione davvero convincente) a livello statale. Com'è stato osservato, dietro l'angolo c'è il grande fratello di Orwell, uno Stato che torna a incarnare quel Dio mortale di una certa statolatria moderna.

Eppure sarebbe sbagliato credere che le proposte di quelli che sono stati due importanti consulenti di Tony Blair siano semplicemente aberranti e facilmente scarta-

bili. Così la pensa un altro esponente di peso della LSE, Willem Buiter, per il quale la soluzione di tutti i problemi sarebbe quella di tornare subito a un liberalismo vecchio stampo (alla Friedrich von Hayek, per intenderci) basato sulla massima tutela della libertà soggettiva e nemico di uno Stato invadente e tendenzialmente paternalista. Solo che una prospettiva del genere si risparmia la fatica di guardare in faccia la problematicità della politica attuale: lo Stato moderno è paternalista, come dicevamo prima, e non può impedirsi di esserlo. Non può impedirsi di pensare ad esempio che il trattamento (chirurgico, chemioterapico, analgesico) di un cancro ai polmoni causato da fumo sia molto caro per gli altri contribuenti e dunque vada evitato. Né può impedirsi di pensare che la libertà che è chiamato a tutelare non sia la libertà di uccidersi lentamente, frequentando ogni giorno un *fast food*, ma una libertà che coincide piuttosto con quella che, a livello costituzionale, in alcuni paesi viene chiamata la dignità della persona umana.

Tutti questi paradossi si addensano nel concetto di vita autonoma: lo Stato deve tutelare l'autonomia delle nostre vite, ma al contempo deve preservare la vita delle nostre autonomie, anche a costo di violarne a tratti il carattere autonomo. Di qui il *double bind*, il doppio vincolo, autocontraddittorio, in cui è intrappolata oggi l'azione biopolitica: da un lato si chiede allo Stato di comportarsi con noi come un padre ("tutela la mia vita"), dall'altro gli si chiede di smetterla una buona volta di voler fare il padre ("riconosci la mia autonomia").

Ma allora che significato viene ad assumere oggi la locuzione "vita autonoma"? È ancora pensabile nei termini dei classici del liberalismo come quello statuto della libertà soggettiva che, qualora protetta da un minimo grado di sicurezza, si erige a fondamento della libertà politica? Oppure emergono significati che ne dislocano e mutano la declinabilità etica e politica?

Un secondo paradosso: vite senza corpi

Uno dei modi contemporanei in cui si declina il significato di vita autonoma è, come afferma Barbara Duden, la «decorporeizzazione». Vale a dire il processo attraverso cui vita e corpo del vivente si dissociano fino a diventare termini antinomici.

Partiamo da un esempio bizzarro che tuttavia, pochi anni fa, ha scatenato un dibattito acceso nel Parlamento e nei media scozzesi. È un caso poco noto in Italia, ma che può illustrare assai bene la dimensione aporetica della politica nell'epoca della nuove vite autonome. È il caso dei soggetti definiti "transabili", che reclamano, e a volte ottengono, di menomare il proprio corpo, senza alcun motivo terapeutico che non sia il proprio ostinato desiderio di cambiare la configurazione somatica. Per esempio, come dimostra l'episodio scozzese, possono desiderare l'amputazione di una gamba e chiedere l'assistenza della struttura pubblica per realizzare questo strano sogno. Il dottor Robert Smith, alla guida di una *équipe* di psichiatri e chirurghi, dopo aver escluso una patologia mentale del richiedente, ha deciso infine di intervenire su uno di questi soggetti e di amputare. Da qui il grande scalpore e la conseguente lotta per le interpretazioni del caso.

Un episodio di cui in questa sede interessa solo mettere in luce due aspetti. Da una parte, la netta disgiunzione tra il corpo e la scelta autonoma di questi soggetti che si pronunciano per una parziale decorporeizzazione del proprio essere, in nome di un'ideale nuova vita autonoma. Dall'altra, l'imbarazzo dell'istituzione pubblica che, in mancanza di una patologia mentale riconoscibile, si trova in certi casi a dover quasi assecondare gli ideali macabri di vite che si pretendono talmente autonome da doversi e potersi disfare di un lembo del proprio corpo.

Al di là di questo caso estremo, tanto estremo da poter sembrare capzioso, ben più scottanti e coinvolgen-

ti sono i molteplici problemi che si pongono a partire da quei fenomeni che possiamo riferire alle conseguenze della cosiddetta morte cerebrale. È noto che la prima definizione di morte cerebrale è quella data del Comitato di Harvard nel 1968. A partire dagli anni Sessanta si inizia a riflettere sullo stato clinico dei pazienti in coma irreversibile per due motivi: in primo luogo, la comunità medica prende coscienza del fatto che le nuove terapie di rianimazione, pur riuscendo a salvare la vita a un numero sempre maggiore di persone che rischiano di morire per un arresto cardiocircolatorio, possono avere degli esiti impreveduti di posponimento della morte; in secondo luogo, i progressi tecnologici rendono possibile il trapianto di organi, per cui è indispensabile una definizione di morte che permetta l'espianto prima del loro deterioramento. La questione dell'individuazione dei criteri di morte cerebrale si è imposta così a tre livelli: etico, giuridico e medico. Il trapianto di cuore ha reso inevitabile un dibattito su tali criteri, poiché per esigenze tecniche il cuore deve essere espantato prima del suo arresto. Tutto ciò richiede una definizione di morte diversa da quella tradizionale basata sulla cessazione dell'attività cardiaca.

Il Comitato di Harvard verrà riunito espressamente per definire i nuovi principi definitori della morte cerebrale. Come sostiene Carlo Alberto Defanti, definendo il coma irreversibile come nuovo criterio di morte, gli autori compiono un'operazione di carattere prettamente filosofico. I criteri riceveranno poi varie ridefinizioni: negli Stati Uniti si riferiranno alla morte dell'intero encefalo; in Gran Bretagna alla morte del tronco encefalico; oggi, all'interno del dibattito sulla bioetica, di morte corticale (morte diagnosticata a partire dalla constatazione dell'assenza di attività a livello di corteccia cerebrale e quindi dalla constatazione della perdita totale e definitiva della capacità di coscienza e di interazione sociale). La proposta di identificare la morte cerebrale con la morte corti-

cale allargherebbe la diagnosi di morte anche a casi, come gli stati vegetativi permanenti, attualmente non compresi nella definizione di morte cerebrale. Dibattuta a livello etico, questa definizione di morte presenta tuttavia anche diversi limiti a livello di diagnosi poiché è necessario un lungo periodo di osservazione del paziente, prima di poterla pronunciare. Inoltre, visto che i danni alla corteccia cerebrale sono quasi sempre non totali, a parere di Defanti, essa non aiuterebbe a risolvere in modo univoco la maggior parte dei casi limite.

Senza entrare nel merito di queste definizioni e discussioni cliniche, si intende tuttavia ritornare ancora una volta sulla problematicità biopolitica che l'intero dibattito lascia emergere. Siamo qui di fronte all'altra faccia della decorporeizzazione, ci troviamo cioè al cospetto di un corpo che perde in parte la sua funzionalità (quella cerebrale) ma in cui continua a pulsare una vita che si definisce tale solo grazie all'indecidibilità e alla mobilità del suo confine con la morte. Una vita che sembra resistere e ostinarsi contro le pretese egemoniche di quella parte di corpo – il sistema nervoso centrale – che rende l'insieme di organi un corpo. Come orientarsi allora in questi casi davanti alla questione della vita autonoma?

Sicuramente nell'assillo odierno sulla nozione di vita giocano diverse genealogie. Un ruolo significativo ha svolto la nascita della moderna biologia, con le sue progressive trasformazioni. Altrettanto importante è stato il sorgere, e poi lo sviluppo, delle moderne tecniche biopolitiche di gestione delle popolazioni. Ma ancora del tutto inesplorata, almeno filosoficamente, è l'influenza esercitata dalle nuove definizioni mediche della morte; la rilevanza dell'esperienza che proviene dalle nuove modalità del morire. È indubbio che non si muore più come una volta: il sapere medico interviene massicciamente nel processo stesso del morire, per rallentarlo o addirittura frenarlo. Così, ciò che continuiamo a chiamare vita si pro-

lunga oltre quelle soglie che per secoli le avevano assegnato un destino inseparabile dalle vicende del corpo. Insomma, stiamo assistendo all'entrata in scena di una nuova relazione tra la vita e la morte; una relazione i cui confini, fluidi e incerti, diventano sempre più l'oggetto di una lotta per le interpretazioni.

Che cosa significa allora libertà umana? Che cosa significa dignità umana? E prima di tutto che cosa significa umano? Sono questi gli interrogativi che la vita nell'epoca biopolitica della Grande Salute rilancia ogni giorno. Alla luce dell'attuale lotta per le interpretazioni sul senso della vita autonoma, anche le questioni più dibattute di bioetica (dall'aborto all'eutanasia) diventano capitoli di una problematicità più generale della politica odierna. Essa, come si è visto, da una parte è chiamata a dare risposte, e, dall'altra, è impossibilitata a fornirle. E questo non per la caduta nichilistica di tutti i valori – la Grande Salute è ancora un valore, forse “il” valore della tarda modernità biopolitica – ma per la difficoltà, iscritta nel doppio codice del potere politico moderno, di offrire una prospettiva di umanità nel tempo delle vite autonome. Le istituzioni sono chiamate (e lo saranno sempre di più in futuro, a mano a mano che si dipaneranno i cocenti paradossi che noi, vite autonome, ci portiamo addosso) a svolgere una funzione paternalista, ma senza poterla svolgere. A decidere per conto nostro ciò che è meglio per noi, ma senza poterlo fare.

Questo *double bind* richiede di essere trattato, probabilmente, con consapevolezza e cautela. Se da un lato occorre prendere atto della straordinaria problematicità della situazione odierna, dall'altro una cieca esasperazione del conflitto nella sfera pubblica non può portare da nessuna parte. Tanto più in un contesto come quello italiano, segnato da una particolare triangolazione di poteri: lo Stato, la Chiesa e il sapere medico. Intensificare, per esempio, lo scontro tra laici (illuminati e antipaternalisti-

ci) e cattolici (dogmatici e paternalistici) non risolverà alcun problema, ma esalterà sempre di più, volenti o nolenti, un ritorno a schemi di pensiero e valoriali anacronistici. Più in generale, sventolare ricette affrettate per problemi che non hanno una soluzione, nel contesto storico-politico-simbolico in cui noi ci troviamo, non farebbe che accrescere l'ansia prodotta dall'attuale spaesamento. Lo Stato, da quel padre impotente che oggi è, e che forse è meglio rimanga, potrebbe trasformarsi allora in un padre autoritario che torna, invocato a gran voce, per rimettere ordine.

Note

¹ Si veda ad esempio il rapporto presentato nel 2005 dallo Health Committee della House of Commons inglese, dedicato all'influsso dell'industria farmaceutica, che richiama alla massima cautela in materia di diffusione degli psicofarmaci.

² Conferenza tenuta alla Royal Statistical Society il 22 ottobre 2007.

*Finito di stampare nel mese di aprile 2009
per conto di Solaris S.r.l.
presso Marchesi Grafiche Editoriali S.p.A.
Via Flaminia, 995/997 - 00189 Roma*

