

L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, 2003

IV sezione: Tracce e percorsi di biofilosofia

Saggi di: Rosella Bonito Oliva, Francesco Fusillo, Antonio Martone

Relazione di Francesca Zenobi

Diritto della vita tra «pietas» e legge di Rossella Bonito Oliva.

L'autrice intraprende una riflessione sul significato e i valori costitutivi determinanti per il destino della vita politica, nell'itinerario filosofico hegeliano. La filosofia politica di Hegel si radica fortemente nell'antropologia: tematizza la problematicità di una natura umana che si plasma nell'essere nel mondo e insieme nell'essere con gli altri, in un processo che non è mai soltanto individuale o soltanto universale, ma nemmeno puramente genetico o ideale.

Il percorso della Bonito Oliva si avvia attraverso il fondamentale binomio concettuale di *corpo-persona*. In *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel, a partire dalla persona giuridica, introduce il corpo come esserci vivente, che è l'elemento non ulteriormente riducibile su cui si deve fondare tutta la determinazione dei diritti in una comunità. Il corpo nella sua immediatezza è la traccia della mio essere libero, ma tale libertà può divenire propria – corpo come prima forma di proprietà –, soltanto nella misura in cui lo Spirito ne faccia un organo, vale a dire non un mero dato fisico, ma uno strumento dell'anima. Se il corpo è ciò per cui e attraverso cui «io sono un che di essenzialmente libero» si comprende come l'uguaglianza, la tutela e l'intoccabilità del corpo nella sfera giuridica, non sia un semplice contratto, ma il presupposto stesso della comunità.

Il corpo si trova in una regione-limite tra l'elemento naturale e quello spirituale. In esso ha luogo la distinzione dalla natura coesenziale alla vita nell'uomo: la volontà investe il corpo, determina l'emancipazione dallo stato naturale e orienta l'uomo alla trascendenza, che è pure difettività, in quanto mancanza d'essere rispetto all'essere dei viventi naturali. Ma il distacco dalla natura che avviene nel corpo è piuttosto l'inveramento della natura stessa, poiché la possibilità, rispetto alla necessità naturale, non può che essere l'apertura del limite di natura giunto al suo compimento. Il superamento dell'immediatezza e dell'impotenza della natura inaugura il passaggio dalla dimensione biologica alla dimensione psicofisica.

L'appropriarsi del corpo è la prima operazione della soggettività, ossia esercizio di traduzione di ogni datità attraverso il sentirsi nell'affettività spirituale. La possibilità di interiorizzarsi è anche il farsi corporeo dell'interno, in una unità psico-fisica che tutela da ogni scivolamento verso l'esteriorità. Tutto ciò per Hegel è prassi, lavoro su se stessi. Il sentire iniziale, sottratto alla passività dell'esemplare rispetto alla legge della specie non rimane in una isolata e neutrale singolarità. Solo attraverso il distacco dal mero vivente si compie una metabolizzazione individuale dell'universo simbolico comune. L'uomo non solo acquisisce sovranità verso il mondo esterno e sul proprio corpo, ma si apre alla dimensione creativa di costituzione di un nuovo genere del vivente, di cui i singoli sono insieme parti e protagonisti.

L'opposizione corpo-portatore di vita e coscienza-luogo della soggettività va compresa nella complessità del passaggio tra la fluidità della vita, che si ripristina nelle e oltre le differenze dei viventi, e l'unità formale della coscienza. Questo è dunque il passaggio decisivo per la costituzione di un nuovo genere, non più naturale, che nasce dalla spinta a risolvere la mancanza data dalla contraddizione stessa tra coscienza e vita, attraverso cui lo Spirito si immette. In questo movimento determinante è l'Altro, per il quale non è sufficiente una semplice messa a distanza, ma implica una lotta di reciproca affermazione-esclusione. Solo nella relazione con l'Altro prende forma un nuovo genere universale: un Io che è un Noi.

La scaturigine storica della comunità, dopo un inizio violento per la non sovrapponibilità di Io e Noi, riattinge, per la memoria trattenuta nel corpo, a quell'orizzonte simbolico originario con cui l'uomo si apre al mondo. Alla *pax* garantita dalla legge prima della comunità, con il divieto di uccidere, subentra l'amore della riconciliazione. L'amore è sentimento del tutto, impedisce la lacerazione e si disvela nell'oggettivo. L'amore non è sottoposto ad alcuna legge ma viene plasmato dall'*ethos*. L'*ethos* è perciò potenziamento dell'intero dell'uomo, è investimento di senso che raccoglie e stabilizza la caoticità del desiderio.

Nella riflessione sulla relazione amorosa come compostibilità di distinzione fra gli individui, la Bonito Oliva sottolinea la difficoltà degli amanti che esperiscono la dissonanza tra unificazione completa – l'annullamento amoroso –, e il separabile che ancora sussiste come proprio. La complessità della differenza nell'orizzonte dell'*ethos* comunitario va quindi analizzata tramite la distinzione biologica di maschile e femminile. La donna ha la più alta figura nella sorella Antigone. L'Antigone di Sofocle obbedisce alla legge interiore e si fa paradigma di una disposizione d'animo etica tutta femminile: la pietà. La pietà è la legge della donna, il *nomos* del sangue che si oppone al *nomos* positivo maschile della lotta e del lavoro. La pietà è condizione di possibilità di una comunità che si alimenta non nell'esonero della differenza, ma nel legame familiare che è la prima elementare forma di superamento che rende possibile il costituirsi di una società civile.

La famiglia è il momento naturale dello spirito etico, l'immediatezza del genere da cui l'individuo deve emanciparsi, secondo il principio dell'autonomia, e divenire «figlio della società civile, la quale altrettanto ha pretese verso di lui, quanto egli ha diritti verso di lei». Solo ora, secondo Hegel si può parlare propriamente di uomini. In questa sfera il legame della comunità si regge sulla reciproca dipendenza per il soddisfacimento dei bisogni. Il lavoro, come assicurazione del sostentamento, eleva l'individuo dalla condizione primitiva di insicurezza e singolarità, ma l'universale che produce è ancora qualcosa di esteriore: una legge che corregge. La società civile si apre all'universale solamente nel rispetto del diritto della vita contro ogni potere e legge. Il rispetto della vita, non come dato elementare, ma come carne e sangue che veicolano l'*ethos* di ogni uomo e la sua tensione a realizzare la propria *eudaimonia*. Nella dimensione comunitaria la limitazione del diritto lascia spazio ad una nuova legge, priva dell'obbligo astratto e che si fonda nella dimensione privata della coscienza morale. L'*ethos* della comunità permette la scaturigine soggettiva e insieme condivisa dell'universale natura razionale. Il poter essere dell'uomo è interiormente assunto dal soggetto libero nella consapevolezza di essere tra soggetti paritari. Questa è la seconda e più propria natura etica.

L'inizio e il compimento di Francesco Fusillo

Il saggio di Francesco Fusillo si concentra sulla questione biopolitica come rapporto nuovo tra vita e storia. Nel suo interessante *excursus*, l'autore ripercorre la tematica a partire da Foucault, attraverso il pensiero di filosofi tra cui Walter Benjamin e Hannah Arendt, fino alla tradizione dei poemi epici. Alla luce della riflessione foucaultiana, il significato del termine biopolitica deve essere compreso in rapporto all'emergere di una nuova materialità della storia. L'ingresso della vita nell'ordine del sapere e del potere che Foucault individua a partire dal XVIII secolo, determina una nuova storicità della vita che trasforma gli spazi della politica. Per questo, secondo Fusillo, è necessario guardare alla biopolitica nella prospettiva della biostoria a cominciare dalla «soglia di modernità biologica» di cui parla Foucault, che coincide con il passaggio epocale, individuato dallo storico francese Fernand Braudel nella «crescita della vita materiale».

La storia biologica era prima oscura, come lo era l'uomo stesso: privo di storicità, grazie alle forze-limite di Vita Lavoro e Linguaggio è reso visibile, viene a costituirsi come soggetto-oggetto del sapere e del potere e insieme campo di lotte politiche. Anche nell'orizzonte della modernità biologica, l'affermazione politica della vita «dei molti» – il diritto alla vita, alla salute, ad essere tutto ciò che si può essere al di là delle oppressioni –, irrompe nel sistema giuridico e produce nuove tecnologie di potere e di controllo. Fusillo riconosce il dispiegarsi della *detritorializzazione* della vita e del potere in cui la stessa opposizione tra biopotere e sovranità assume una nuova configurazione. Per *detritorializzazione* s'intende la possibilità di un controllo della vita e del suo fluire che sia indipendente da ogni principio di localizzazione territoriale. Ecco come i processi di potere, senza più alcuna identità di luogo, circolano e trovano il loro senso nella comunicazione stessa. Il controllo non si esercita attraverso una sovranità che decide e distingue ambiti di inclusione-esclusione, ma tende necessariamente all'inclusione completa. Il biopotere, piuttosto che eccezione della normalità, si configura come normalità senza eccezione.

Sempre nell'indagine di Foucault, il potere che non può più essere localizzabile si esercita allora in maniera continua come potere di regolazione. Ma se la vita, con la sua impura e contraddittoria presenza di essere e non essere – di vita e morte – diviene oggetto del sapere-potere, allora la morte non potrà più esserle separata da un evento improvviso e assoluto giunto dall'esterno, per decisione di un sovrano o di un dio. Nell'orizzonte della modernità biologica la vita deve scoprire la morte in se stessa e

la contraddizione è portata alle estreme conseguenze con la crescita smisurata del potere di morte, dalla guerra totale al genocidio. L'esempio più significativo che spiega la reciprocità tra biopolitica e tanatopolitica è quello del nazismo: Foucault individua in esso la coincidenza tra diritto sovrano di uccidere e meccanismi del biopotere; un'organizzazione totale del potere che si mobilita non solo alla distruzione di quella vita esclusa dal razzismo di stato, ma intende esporre alla morte l'intera popolazione.

In merito all'esperienza estrema del totalitarismo, Fusillo presenta la lettura di Giorgio Agamben che, nel suo libro *Homo sacer* (1995), collega l'analisi biopolitica del totalitarismo alla definizione schmittiana della sovranità come decisione sullo stato di eccezione. Agamben evidenzia la contraddizione per cui lo stato di eccezione va contro il principio di ordinamento e localizzazione del potere sovrano e in realtà agisce come principio di dislocazione infinita. Lo stato di eccezione rappresenta quindi l'illocalizzabile. Alla luce di tale analisi filosofica, la coincidenza di potere sovrano e biopolitica, può definirsi tentativo estremo di localizzazione dell'illocalizzabile, cioè tentativo di ricondurre all'ambito territoriale di uno stato, l'implicazione continua della vita nel potere, quindi la sua esposizione indeterminata e generale alla morte, nella forma di uno stato di eccezione permanente.

Nel paragrafo successivo Francesco Fusillo sostiene che in questa prospettiva di annientamento dell'umanità può essere letta l'opposizione tra violenza divina e violenza mitica del diritto, rilevata da Walter Benjamin nell'opera *Per la critica della violenza*. L'idea enigmatica di Benjamin sta nella possibilità che si apra una nuova epoca storica al di là della violenza dello Stato. Alla violenza sanguinosa del diritto che pone limiti, subentra l'annientamento senza sangue e senza confini della violenza divina. Quella divina è la pura violenza perpetrata sopra ogni vita in nome del vivente. La dimensione totale di annientamento trova corrispondenza esatta nella tradizione ebraica. In particolare il libro della *Genesi* ci parla dell'alleanza tra Dio e Noè: si ha l'immagine più compiuta di un potere universale di far vivere. Gli esseri viventi in nome dell'alleanza che li fa vivere si riproducono, dominano la terra ma non possono appropriarsi della vita che è in loro. La violenza divina fa emergere una Vita impersonale, non la vita degli individui, come dice Deleuze, ma una pura immanenza, una vita che è ovunque e sfugge ad ogni appropriazione e localizzazione nel segno dell'alleanza divina.

La questione biopolitica allora, secondo Fusillo, potrebbe formularsi intorno alla domanda sulla possibilità di una politica che sia all'altezza della dimensione impersonale della vita. È nel tentativo di rispondere all'interrogativo, che la teocrazia passa ad una monarchia che esercita in maniera ossessiva e rituale il biopotere, generando paura e superstizione. Il motivo arcaico della decisione divina di annientare l'umanità è presente anche nell'epica antica della tradizione indoeuropea. Fusillo cita il *Mahabharata*. In esso si racconta che la crescita della vita opprimeva la terra, finché per decisione divina, la terra oppressa ottenne di essere alleviata attraverso la guerra tra gli uomini. Il volere divino di alleviare la terra dall'umanità è anche all'origine della guerra troiana. Il vero tema dei poemi omerici è infatti la morte degli eroi e insieme la loro *aristeia*, solo con la morte valorosa la vita si manifesta al massimo della sua forza, raggiungendo così il *kleos* degno di memoria. Il paradosso che l'Iliade svolge e mette in luce è proprio il passaggio dalla vita individuale dell'eroe alla Vita impersonale e universale del *kleos*.

In quest'orizzonte filosofico si colloca benissimo la riflessione di Hannah Arendt. La Arendt ha interpretato il *kleos* omerico come il modello originario della vita nella *polis*, poiché la polis appare proprio come il luogo dell'organizzazione della memoria. L'agonismo omerico è il paradigma fondante e strutturale dell'idea greca di politica. Nello spazio circolare dell'agone, la vita appare nella sua pura immanenza perché ritorna a se stessa e trova in se stessa il suo compimento. Come ricorda Alcmeone, gli uomini muoiono perché non possono ricongiungere il principio con la fine, ma il compimento si attualizza se l'uomo si riconosce come essere politico. Nella *polis* le singole azioni degli individui trovano la propria misura e sono portate a perfezione nello stesso movimento infinito della circolazione. Fusillo affida la conclusione del suo saggio alle parole di Tucidide secondo cui ovunque l'uomo andrà sarà sempre una *polis*.

La rivolta di Caligola: Corpo e Natura in Camus e Merleau-Ponty di Antonio Martone

L'approfondimento di Antonio Martone si svolge attraverso un interessante confronto tra Camus e Merleau-Ponty, nell'ipotesi che i rispettivi percorsi possano fungere da "matrici classiche" rispetto all'eterogeneità di studi diffusi a partire dall'espressione foucaultiana di «biopolitica». L'analisi dell'autore intende precisare il rapporto tra ontologia e comunità politica, e infine affronta la questione

relativa al nesso morte-potere. Secondo Martone, l'accostamento fra i due pensatori francesi è legittimato dalle categorie di Natura e Corporeità, che rappresentano per entrambi il nucleo teoretico fondamentale. Nella riflessione di Merleau Ponty la Natura è un non-luogo, non consiste né dell'esteriorità dell'oggetto, né dell'interiorità della coscienza. La Natura si presenta piuttosto con un'assenza, colma di pathos, che si dà nel rapporto originario della coscienza con il sensibile. Dal rapporto fra la coscienza e il sensibile emerge un paradosso: la coscienza è fatta della stessa carne (*chair*) della Natura che si percepisce e che si vuole interrogare.

Nella prospettiva del fenomenologo la carne è struttura ontologica originaria, e come tale fa sì che la coscienza si costituisca già da sempre a distanza da se stessa. La distanza è differenza ontologica: un Nulla all'opera dell'Essere. Dalla concezione della Natura quindi scaturisce una concezione del Nulla che non si oppone all'Essere, perché il Nulla è da sempre implicato ed è essenziale all'Essere per essere, mentre l'Essere è il luogo della manifestatività del Nulla. Il vincolo originario con "il volto assente della Natura" è restituito dal corpo che è soggetto-oggetto dell'essenziale radicamento nel mondo. Nella filosofia merleau-pontiana il radicamento nell'Originario è elaborato grazie al concetto di *chair du monde*, orizzonte entro cui sia il soggetto che l'oggetto prendono forma. La carne è al di fuori delle contrapposizioni poste da tutta la speculazione metafisica occidentale: non è sostanza né spirito né materia e nemmeno linguaggio, ma sostiene tutto in quanto elemento. Se la carne è elemento la sua forma di espressione possibile sarà una struttura simbolica capace di con-fondere physis e logos. La capacità simbolizzante dell'uomo – la sua poeticità – permette l'apertura di un mondo possibile.

Martone prosegue l'analisi evidenziando come in Merleau Ponty, il tema del simbolico si leghi strettamente al tema della comunità, poiché simbolo implica l'Altro. Alla luce di questo passaggio si comprende bene che la comunità simbolico-espressiva precede quella politica, in quanto originaria. In questa prospettiva il mondo è innanzitutto appartenenza corporea ad una fatticità prima che progetto, è *arché* prima di essere *telos*. Il corpo è sempre immerso in una situazione esperienziale e coinvolto con altri corpi attraverso la gestualità simbolica. Merleau-Ponty compie così una trasvalutazione della formula husserliana di intersoggettività nel senso di intercorporeità presupponendo una comunità originaria.

Il saggio di Antonio Martone passa quindi alla trattazione di Camus. Il passaggio si compie intorno alla questione della negatività. Se in Merleau Ponty la presenza del Nulla nell'Essere riconnette all'Originario, in Camus il paradosso fra negatività positività dell'Essere si carica di un forte significato «morale». Centrale è il concetto di *revolte*: disposizione umana a negare l'esistente, in quanto assurda commistione di presenza-assenza, in favore di una giustizia possibile. Nella dimensione ateologica di Camus la prima *revolte* è quella metafisica contro la creazione divina, poi segue l'opposizione etico-politica a qualsiasi ingiustizia umana. Solo attraverso la *revolte* l'uomo della negazione riacquista un valore positivo, di consenso e difesa della vita. Martone sottolinea però che l'uomo camusiano non vuole ricadere all'interno della metafisica, né ambisce a instaurare una giustizia post-teologica. L'uomo in rivolta rappresenta una sorta di punto zero della metafisica-morale e insieme la fine delle progettualità razionalistico-escatologiche dell'età moderna.

Come espresso ne *Il Mito di Sisifo* e poi in *L'uomo in rivolta*, il rifiuto dell'ingiustizia è pura affermazione del valore della vita e insieme esaltazione del valore della comunità, che l'idea di giustizia presuppone. La rivolta si carica allora di una portata universale poiché è radicata nella natura umana, da sempre presente opera al di là della storia. La *revolte* come naturalità posta all'Origine segna e conferma un punto di contatto importante con Merleau-Ponty. Un altro concetto fondamentale nell'orizzonte camusiano è quello di «misura». Con esso s'intende il sentimento di un limite che riporta l'uomo ad un rapporto con il mondo precedente a quello istaurato dalla coscienza. Qualsiasi filosofia che volesse ignorare lo scarto tra soggetto e mondo sfocia nel nichilismo più aberrante. Il problema del Nulla ontologico e della deriva nichilista è bene esemplificato dalla parabola politica di *Caligola*. Come spiega Martone, Caligola è l'emblema di una soggettività politica che intende cambiare il mondo attraverso un'immaginazione mitopoietica assoluta, ma senza alcuna distanza rispetto a se stessa: per Caligola la *revolte* diviene dismisura. La politica si trasforma in opera di morte, e la vita in sopravvivenza, quando la *revolte* originaria dimentica il legame con il limite che ne costituisce l'essenza.

Nonostante le differenze dei due percorsi intellettuali, Martone riconosce il comune intento nel decostruire la soggettività metafisica, in vista di un recupero – ontologico ed etico insieme – dell'importanza del limite segnato dalla finitezza. In fase conclusiva Martone aggiunge inoltre che le

opera di Camus e Merleau Ponty forniscono un rilevante contributo ad una teoria della democrazia, che può fondarsi proprio sul riconoscimento dell'altro e della finitezza, in direzione di una partecipazione politica concreta e ispirata al nuovo rapporto fra uomo e Natura. Il riconoscimento del limite è l'unica soluzione per tutelare la vita dall'*hybris* del potere con tutto il suo carico di devastazione e guerra. La finitezza di cui parlano Camus e Merleau-Ponty si lega alla necessità di rinvenire un senso. all'abitare la terra come essere mortali, aldilà del pensiero calcolante, spoliticizzato e nichilista. Corpo e Natura riconnettono all'origine, ossia a quella «distanza di sicurezza» dal delirio di potere in cui è inevitabile cadere quando si tenta di rimuovere quel Nulla di cui l'Essere stesso si costituisce, quell'Altro che inizia da sempre con e nel Corpo. La rimozione dell'estraneità costituisce dismisura e negazione del limite, che è l'unico luogo in cui l'umanità può risiedere senza mettere in pericolo la vita. La finitezza è il destino tragico comune conclude Martone, ma è anche l'unico campo di apertura della libertà da esperire oltre la metafisica e soprattutto all'interno della prassi politica.