

Il paradigma biopolitico.
Note su *Platone custode della vita*
(uscito su *Margini*, n° 49, anno 2005)

Biopolitica significa *biopotere*. Biopotere che, a sua volta, si rivela tanto come potere *sulla* vita quanto come potere *della* vita. Ovviamente, solo un discorso edificante e del tutto astratto può scindere le due forme di biopotere, mettendole una in netta alternativa all'altra. In realtà si dà solo un inestricabile, costitutivo, intreccio tra queste due forme di biopotere. L'una si accompagna all'altra. Questo è l'aspetto 'inquietante' (perché irresolubile) della biopolitica. Tuttavia, se è impossibile disgiungere le due forme di biopotere in una umana, troppo umana alternativa, è comunque possibile divaricarne gli esiti; ossia, giungere a 'soffocare' la vita in una tanatopolitica, oppure far trionfare la potenza della vita.

Opera biopolitica è sicuramente quella di H.F.K. Günther, *Platone custode della vita* (titolo originale *Platon als Hüter des Lebens*), pubblicata dalle Ar nel lontano 1977 sul testo della terza edizione tedesca (risalente al 1965). Sin dal titolo l'opera si pone nella direzione di un potere *della* vita, facendo perno sui grandi dialoghi politici di Platone. La premessa: per Platone "lo Stato era *to koinón*, il comune, ciò che riguarda tutti e ciascuno" (p. 20). Ma, in virtù della ferrea legge dell'ineguaglianza, non ogni abitante del 'vero Stato' poteva essere 'allevato nella *paideia*' allo stesso modo, e lo Stato doveva porsi l'obiettivo di allevare e selezionare, anche attraverso scelte eugenetiche (qui appare il potere *sulla* vita), soprattutto un tipo d'uomo 'integrale'. "Il pensiero platonico – scrive Günther – circa l'allevamento e l'educazione ci appare come una tensione verso l'ideale di uomo completo, come una lotta per individuare le possibilità di realizzare nello Stato questo ideale fisico e spirituale" (pp. 70-71), tanto che, conclude Günther, "dopo Platone può chiamarsi buono Stato soltanto quello che, non limitandosi a essere un custode di confini, di leggi, di istruzione e di prosperità, sia anche custode e fattore d'incremento della vita valorosa" (p. 87).

In breve, Günther auspicava una *biopotenza*, un rafforzamento/incremento della vita, una pienezza della vita, intesa, dunque, integralmente (da qui deriva pure la congiunzione di corpo e anima), ma in senso *verticale*, ossia anti-egualitario, il cui climax era costituito dai filosofi-re guide dell'ottima *polis*, esempio supremo di vita 'valorosa'. L'importanza dell'aspetto somatici, al di là di ogni scissione dualistica, nei dialoghi politici di Platone è confermata anche da Eric Voegelin: "[Platone] progetta una concreta sostanza somatica come base per la comunità spirituale. [...] Il perdurante interesse per la base somatica rivela quanto la nozione platonica di personalità spiritualmente formata fosse ancora rinchiusa nel compatto mito della natura. Corpo e psiche [...] sono ancora fondamentalmente inseparabili. Un vero ordine dello spirito non può quindi essere realizzato in una comunità a meno che non sia sostenuto da una selezione eugenetica dei corpi adatti"¹.

Ora, un inaspettato riconoscimento all'interpretazione proposta da Guenther viene da Roberto Esposito che, in relazione "al fortunatissimo *Platon als Hüter des Lebens* di Hans F.K. Guenther"², così commenta: "quando Guenther interpreta l'*ekloghé* platonica in termini di *Auslese* o di *Zucht* (da *zuechten*), cioè di 'selezione', in realtà non si può parlare di un vero e proprio tradimento del testo, ma piuttosto di una sua forzatura in senso biologistico in qualche modo autorizzata, o almeno

1 E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 180-181. Va inoltre sottolineato che la successiva scomparsa della filosofia della corporeità nel neoplatonismo è imputabile, molto probabilmente, proprio all'abbandono del lato politico della speculazione platonica. Non a caso, gli stessi *Commenti* neoplatonici alla *Repubblica* subiscono una 'torsione' teologico-metafisica evidentissima, come ad esempio in quello di Proclo.

2 R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 50.

consentita, dallo stesso Platone³, visto che effettivamente “Platone si dimostra sensibile all’esigenza di conservare puro il *ghénos* dei guardiani e in genere dei governanti della *polis* secondo i rigidi costumi spartati tramandatici da Crizia e Senofonte”⁴. Ancora: accanto all’osservazione cruciale sulla valenza “aristocratica e attitudinale”⁵ della ‘selezione’ platonica (fondamentale perché indica il ‘filo rosso’ che collega Platone a Nietzsche), un altro punto dell’analisi di Esposito è degno di nota (e ‘assonante’ con le tesi di Günther): la riflessione platonica “anziché andare in direzione immunitaria – rivolta, cioè, alla conservazione dell’individuo – è chiaramente indirizzata in senso comunitario, e cioè tesa al bene del *koinón*”⁶. Qui siamo allo snodo decisivo: con l’individualismo moderno è adesso la *conservatio vitae* dell’individuo in quanto tale a rappresentare il nuovo paradigma biopolitico.

Alcuni esempi: Hobbes: “il diritto di natura [...] è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita”⁷. Locke: “ciascuno è tenuto a conservare se stesso”⁸. Mandeville: “nulla è così universale e sincero sulla terra come l’amore che tutte le creature che ne sono capaci portano a se stesse; e poiché non c’è amore che non implichi la cura di conservare la cosa amata, in nessuna creatura nulla è più sincero della volontà, del desiderio e dello sforzo di conservarsi”⁹. Infine Spinoza, che parla dei “principi della razionalità umana i quali mirano alla conservazione e all’effettivo interesse degli uomini”¹⁰.

Ma in Hobbes l’autoconservazione, nella condizione di ‘guerra di tutti contro tutti’ che caratterizza lo stato di natura, si rovescia in una ossessiva paura della morte, in una tanatopolitica che solo rigidi meccanismi di controllo e protezione potranno rimuovere. Il potere della vita conduce, per Hobbes, paradossalmente, ad esiti funesti ed autodistruttivi. Da qui la nascita del Leviatano, straordinario esempio di potere sulla vita. In Locke e Mandeville la tendenza all’autoconservazione sfocia nella ‘passione’ acquisitiva/appropriativa¹¹, segnando, così, la nascita dell’individualismo proprietario ed espansivo. Ma l’espansione, una volta lasciata libera, finisce col creare una intensa conflittualità che richiede un controllo sovrano permanente fatto di limitazioni, obblighi, costrizioni. Insomma, la libertà smette di essere ciò che Benveniste descrive con le seguenti parole: “la nozione di ‘libertà’ si costruisce a partire dalla nozione socializzata di ‘crescita’, crescita di una categoria sociale, sviluppo di una comunità”¹². E ancora: “possiamo capire le origini sociali del pensiero di ‘libero’. Il senso primitivo non è, come si sarebbe tentati di pensare, ‘liberato da qualche cosa’; è quello dell’appartenenza a una razza etnica designata con una metafora di crescita vegetale”¹³. La libertà in origine era, dunque, la crescita vitale dell’intera comunità, della stirpe. Invece, con l’affermarsi dell’individuo proprietario, la libertà finisce per condurre ad un

3 *Ivi*, pp. 50-51.

4 *Ivi*, p. 51.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 105.

8 J. Locke, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 7.

9 B. Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 133.

10 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Utet, Torino 1988, p. 645.

11 Cfr. E. Pulcini, *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 61-75.

12 E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, *Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, p. 249.

impressionante controllo sulla vita¹⁴. Lo stesso in Spinoza. L'individuo espansivo¹⁵ dà origine ad una strutturale conflittualità, cadendo così in una situazione pesantemente tanatopolitica¹⁶. L'unica possibile uscita da tale contesto è, ancora una volta, un patto che istituisca un potere sovrano¹⁷ in grado di controllare e disciplinare le libertà degli individui, assicurando, al contempo, sicurezza e protezione.

Il punto di svolta è in Nietzsche. Il filosofo tedesco, infatti scardina radicalmente la logica della sovranità, in quanto la lotta tra le volontà di potenza viene lasciata libera di fluire. Il potere della vita è visto senza alcun timore. L'eccesso di salute, la sovrabbondanza di forza, l'aumento della vita, invece di trovare nella figura sovrana un limite insormontabile, si dispiegano in tutta la loro *biopotenza*. Ciò non toglie che anche nel pensiero nietzscheano esista la teorizzazione di un potere sulla vita inteso, eugeneticamente, come drastica eliminazione dei 'malriusciti', al fine dello sviluppo imperioso della volontà di potenza (di cui proprio i 'malriusciti' risultano essere l'ostacolo maggiore). Questa compresenza di potere sulla/della vita rimanda direttamente a Platone.

Di più, si può tranquillamente affermare che al *ghénos* dei filosofi-re corrisponda la 'specie' (*Art*) degli 'uomini supremi'¹⁸. E all'interno del rovesciamento nietzscheano trova spazio pure una rinnovata filosofia della corporeità, di contro ad una tradizione filosofica razionalistica e spiritualistica sino ad allora egemone e anche al di là dell'analogia organicistica tra corpo e Stato¹⁹. Per cui, scrive Esposito, in Nietzsche "non c'è politica che *dei* corpi, *sui* corpi, *attraverso* i corpi"²⁰. Inoltre: "il corpo è in se stesso costituito secondo il principio del politico – la lotta come dimensione ultima, e prima, dell'esistenza"²¹, laddove, come si è visto, la sovranità biopolitica moderna cercherebbe di "conservare la vita attraverso l'abolizione del conflitto"²².

Eppure nella ricostruzione di Esposito c'è una 'zona d'ombra' evidentissima. Esposito ritiene che il primo filosofo ad aver 'scoperto' l'intrinseca valenza biopolitica del pensiero nietzscheano sia stato Foucault²³, rimuovendo, in tal modo, il 'nome' davvero decisivo, quello di Alfred Baeumler. A

13 *Ibid.*

14 Cfr., su questo passaggio decisivo, ancora R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 71-77.

15 "Poiché la potenza globale della natura non è altro che la somma delle potenze di tutti gli individui congiunti, ne segue che ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua particolare potenza" (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 644).

16 "In mezzo a inimicizie, odii, collere e frodi non c'è nessuno che non viva in preda all'ansietà" (*ivi*, p. 646).

17 Cfr. *ivi*, pp. 646-647.

18 Riprendo la resa del termine *Übermensch* con 'uomo supremo' da F. Nietzsche, *L'anticristiano. Impeccazione sul cristianesimo*, Ar, Padova 2004, p. 17, visto che l'usuale 'superuomo' contiene in sé un rimando al 'superamento' dell'uomo (esplicitato poi nell'oltreuomo di Vattimo), ossia a una dimensione trascendente che è del tutto assente in Nietzsche. Per la 'specie' dell'uomo supremo cfr. D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 1047-1076.

19 Cfr. R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 85.

20 *Ivi*, pp. 85-86.

21 *Ivi*, p. 86.

22 *Ivi*, p. 87.

23 Cfr. *ivi*, pp. 79-82.

sostegno della ‘decisività’ di Baeumler, mi limito a riportare alcuni passi tratti dalla sua opera del 1931, *Nietzsche filosofo e politico*: “Nietzsche ha superato la filosofia della coscienza, reintegrando la filosofia dell’unità del corpo, che, fondamentale, è greca”²⁴, “unità del corpo [che] è la volontà di potenza”²⁵. Ragion per cui “la filosofia di Nietzsche non è altro che un unico campo di lode alla realtà del corpo. E’ la filosofia di un istinto autenticamente ellenico”²⁶. Infine: “ma che cos’è il corpo? E’ una struttura politica, un’aristocrazia. La volontà di potenza si manifesta non in fantasie e stati d’animo soggettivi, non in brame e piaceri contingenti, ma in quella ‘struttura di sovranità’ che noi chiamiamo corpo”²⁷. Baeumler, insomma, aveva già perfettamente compreso il paradigma biopolitico nietzscheano, inserendolo, altra conferma essenziale, in un “mondo come eterno conflitto di forze”²⁸. Qui si fa pure esemplare il *radicalismo antimoderno* di Nietzsche. Dove ‘antimoderno’ non sta per astratto ‘ritorno al passato’ ma è apertura di una prospettiva riguardante il ‘domani del domani’ (quella nietzscheana è infatti filosofia dell’*Übermorgen*, del giorno ancora a venire in cui far iniziare nuovamente l’Origine greca, il dionisiaco).

Nell’oggi, la logica sovrana ha ripreso il sopravvento, di contro all’auspicio nietzscheano. La vita è imbrigliata in una fittissima rete di controlli e limitazioni, è minutamente giuridificata e ‘normata’. Accanto a ciò, sussistono vere e proprie pratiche tanatopolitiche (*in primis* l’aborto). In più, concorrono al depotenziamento della vita le amenità ‘postmoderne’ presentate *more solito* come ‘ineluttabili’²⁹, vagheggianti una sorta di *tecnocorpo*. Ma esiste, tuttavia, la possibilità di un nuovo potere della vita. Il riferimento è, innanzitutto, alle tecniche di fecondazione artificiale e all’ingegneria genetica che vanno considerate, di là da schieramenti laici o ‘confessionali’, come un’*opportunità* di ‘crescita della stirpe’ (per riprendere la lettura di Benveniste), come un’occasione per ‘riaccendere’ il libero fluire della biopotenza delle stirpi europee. Da questo punto di vista mi sembra davvero condivisibile lo scritto di Stefano Vaj, *La rivoluzione biopolitica*, che segna un importante passo in avanti sul tema in questione³⁰. Il lavoro di Vaj, che si dipana sulla scia delle teorie ‘sovraumanistiche’ di Giorgio Locchi e delle tesi ‘archofuturiste’ di Guillaume Faye, propone uno scenario all’altezza dei tempi. Laddove per ‘sovraumanismo’, è bene ribadirlo, non

24 A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, Ar, Padova 2003, p. 28.

25 *Ibid.*

26 *Ivi*, p. 50.

27 *Ivi*, p. 51.

28 *Ivi*, p. 53.

29 “Una cosa è certa: l’ibridazione con l’artificiale è una prospettiva ineluttabile, un orizzonte a cui non ci si può sottrarre” (così A. Baronia, *Cyborg*, in A. Zanini-U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 89). Si veda, sullo stesso tema del cyborg e dell’abbattimento delle differenze tra uomo, animale e macchina, M. Hardt-A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, p. 98. Un condivisibile giudizio senz’appello su questa ed altre astrusità del duo Hardt-Negri è quello presente in C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 222-223. Anche Filippo La Porta nel suo ultimo testo – che non esito a definire ‘biopolitico’ per l’accuratezza con cui segnala la ‘messa in sicurezza’ della vita, ossia l’impressionante potere sulla vita che oggi si dispiega in Occidente – mostra di condividere le critiche “verso i cosiddetti transumanisti e i tecnofili che sognano l’emancipazione dal corpo” (F. La Porta, *L’autoreverse dell’esperienza. Euforia e abbagli della vita flessibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 99).

30 S. Vaj, *Biopolitica. Il nuovo paradigma* (SEB, Milano 2005). Anche Vaj concorda su un punto decisivo: “qualsiasi misura abbia per effetto un sostegno anche minimo alla demografia europea autoctona è da considerarsi bene accetto” (*ivi*, p. 42).

bisogna intendere una filosofia della trascendenza³¹ ma una riattualizzazione proprio del messaggio nietzscheano (ovvero, l'umano senza umanesimo). Occorre, insomma, mantenersi nella prospettiva aperta dalla filosofia dell'*Übermorgen*, del 'domani del domani', che è altra cosa dal mero 'domani', quest'ultimo essendo solo o il tempo del 'progressista', in cui realizzare le promesse 'emancipative' dell'oggi, o il tempo dell'individuo post-moderno, ovvero del 'progressista' scetticamente disilluso. Ma il 'domani del domani' è ben altro. E' un futuro in cui far schiudere un *nuovo inizio dell'Origine*.

Giovanni Damiano

31 O una filosofia dell'immanenza che però si risolve nella pura e semplice dissoluzione dell'umano, come auspicato dal duo Hardt-Negri nell'opera precedentemente citata.