

Tra «bíos» e «zoé»: teorie femministe della biopolitica

di *Tristana Dini*

This essay analyzes the category of biopolitics – used by Michel Foucault to indicate the process, which began with the modern period and brought biological life to the center of politics, and was forcefully brought back into the debate by Giorgio Agamben – on the basis of feminist theories. In fact, the political meaning of the metaphysical division between qualified life and biological life and the ineludible conflict between humanity and animality reveals its full intensity a propos the difference between the sexes.

«Io avrei affrontato in me stessa un grado di vita così primario da essere prossimo all'anonimato».

C. LISPECTOR, *La passione secondo G.H.*

La categoria di «biopolitica» – utilizzata da Michel Foucault negli anni Settanta e recentemente reinventata da alcuni filosofi italiani della politica – ha fatto prepotentemente irruzione nel dibattito teorico internazionale degli ultimi anni, individuando nel nesso particolare instauratosi tra vita e politica uno strumento privilegiato per la comprensione dello scenario contemporaneo in un momento di profonda crisi delle categorie politiche classiche (sovranità, democrazia, uguaglianza). Si parla di «presa in carico della vita da parte del potere», di «governo del vivente in quanto vivente», per indicare sia il processo per cui la vita biologica (*zoé*) – che fino alla modernità risultava esclusa dalla sfera politica, riservata al *bíos*, alla forma di vita – diviene progressivamente territorio principale del dominio politico, ma anche il fenomeno per cui le questioni legate alla «vita», alla sua definizione, ai suoi fondamenti si trovano oggi al centro del dibattito e dello scontro politico. Il fatto che la «vita» stessa, ridotta alla sua semplice realtà biologica, sia divenuta oggetto del potere appare come il tratto comune di fenomeni che caratterizzano il nostro tempo, dalla determinazione della sequenza completa del genoma umano, alla proliferazione del discorso giuridico e politico in materia genetica, all'incalzare dei programmi generali sulla salute, la dietetica, la prevenzione delle malattie, declinati sul piano individuale nella forma dei rituali quotidiani di attenzione al corpo e su quello sociale in termini di garanzie medico-sanitarie offerte alle popolazioni.

Ma l'idea di «biopolitica», ancor prima delle recenti formulazioni nel campo della filosofia politica, intrattiene già da sempre un rapporto privile-

giato con il femminismo che, sulla base del riconoscimento del corpo, dei dispositivi di sessualità e della sfera riproduttiva come luoghi di produzione e circolazione di potere, ha operato nel corso della seconda metà del Novecento una decostruzione radicale degli assunti fondamentali della teoria politica classica, mettendo a nudo il meccanismo di esclusione-inclusione su cui si fondano alcuni dei suoi concetti-cardine – cittadinanza, uguaglianza, sfera pubblica/sfera privata. Di più, le teoriche femministe hanno sottoposto l'intera metafisica occidentale a un'operazione decostruttiva, rileggendo ogni definizione del soggetto e dell'umano come un'operazione di «ontologia politica», volta a stabilire una gerarchia interna all'umano che utilizza la differenza sessuale come una delle sue principali procedure.

1. *Biopolitica*

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso (la prima apparizione del termine «biopolitica» risale a una conferenza tenuta a Rio nel 1974), Michel Foucault introduce la categoria di biopolitica,¹ riprendendola da una tradizione assai diversificata nel corso del Novecento.² Al tentativo di definire, fuori dalla cornice delle categorie classiche della teoria politica, le nuove tecnologie di potere che a partire dalla modernità hanno avuto come oggetto privilegiato la vita biologica, Foucault dedica alcuni corsi al Collège de France (dal 1975 in poi), nonché la parte conclusiva dell'indagine sul dispositivo di sessualità contenuta in *La volontà di sapere*.³

Se per millenni, questa la tesi foucaultiana, l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele, «un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica», l'uomo moderno è invece «un animale nella cui politica è in

¹ Per una ricognizione sul concetto di biopolitica cfr. almeno C. GEYER (ed), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a.M. 2001; R. ESPOSITO, - L. BAZZICALUPO (edd), *Politiche della vita: sovranità, biopotere, diritti*, Roma - Bari 2003; P. AMATO (ed), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano 2004; A. CUTRO, *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Napoli 2004; O. MARZOCCA, (ed), *Lessico di biopolitica*, Roma 2006; A. CUTRO (ed), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona 2005; L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma - Bari 2006; il numero di «Filosofia politica», 1 (2006) interamente dedicato alla «Biopolitica».

² Questo concetto, nato negli anni Venti-Trenta del secolo scorso in Germania nell'ambito di teorie giuridico-politiche di carattere organicistico (come quella del giurista R. Kjellen, che ha materialmente coniato il termine in un testo apparso in tedesco nel 1921 intitolato *System der Politik*, o del barone tedesco J. Von Uexküll) viene ripreso, dopo la terribile parentesi del nazismo – in cui si assistette a una vera e propria coincidenza tra biologia e politica – nella Francia degli anni Sessanta in un orizzonte neo-umanistico da E. Morin e in ambito anglosassone in un dibattito, tuttora in corso, legato al centro di ricerca su biologia e politica aperto nel 1973 dall'International Political Science Association – che ha organizzato numerosi congressi e una rivista («Research in Biopolitics») in cui si combinano i temi dell'evoluzionismo darwiniano (nella sua versione di socialdarwinismo), della ricerca biologica e di quella etologica. Per una ricostruzione della storia del concetto di biopolitica cfr. R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, pp. 6-16.

³ I luoghi dell'opera foucaultiana fondamentali per una comprensione del concetto di biopolitica sono M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it., Milano 2003, pp. 119 ss.; *Bisogna difendere la società*, trad. it., Milano 1998; *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it., Milano 2005; *Nascita della biopolitica*, trad. it., Milano 2005.

questione la sua vita di essere vivente».⁴ Il paradigma politico classico si fondava sull'esclusione della *zoé*, la nuda vita – che l'uomo ha in comune con gli animali, e che lo lega all'orizzonte della necessità e del bisogno di sopravvivenza (nelle sfere della riproduzione e del lavoro) – mentre lo spazio della politica era riservato al *bíos*, alla vita che ha forma, la forma di vita, specificamente umana. A partire dalla modernità si assiste a una dislocazione dell'ambito politico: proprio la vita biologica viene a costituire il luogo del dominio politico, secondo un processo che avrebbe conosciuto a partire dal XVIII secolo una notevole intensificazione. Su questo punto la visione foucaultiana può essere accostata a quella di Hannah Arendt,⁵ secondo la quale l'affermazione della *conservatio vitae* moderna rispetto all'interesse greco per il mondo comune avvierebbe un processo di spoliticizzazione, pervenuto al culmine nel momento in cui il lavoro per la soddisfazione delle necessità materiali è divenuto la forma prevalente dell'agire umano. L'analisi foucaultiana della biopolitica e la diagnosi arendtiana della spoliticizzazione moderna s'incrociano attorno al tema del progressivo dissolversi della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata: se per Foucault l'uomo moderno è «un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente», per Arendt «attraverso la società è lo stesso processo della vita che in una forma o in un'altra, è stato incanalato nel dominio pubblico».⁶ Ma, nonostante la convergenza della diagnosi di Arendt e Foucault, va rilevato che l'uso del termine «biopolitica» sarebbe, nel contesto arendtiano, auto-contraddittorio, dal momento che l'attività politica è per Arendt eterogenea alla sfera biologica e non potrà mai darsi un'esperienza biopolitica, situata al punto di incrocio tra questi piani.

Mediante la categoria di biopolitica Foucault indica inoltre il passaggio, nel corso della modernità, da una forma di potere repressivo, raccolto intorno al principio di sovranità e alla dimensione giuridica trascendente della legge, a una forma di potere diffuso, capillare e produttivo, legato alla «norma», che non è esterna all'ambito di dispiegamento del vivente, ma a esso intrinseca e immanente, non situandosi nel confine di separazione, ma nel punto di tangenza tra il vivente e la vita.⁷ In questo senso il potere abbandonerebbe, secondo Foucault, il legame privilegiato con il negativo, con la morte – proprio della sovranità – per dedicarsi alla vita, alla sua intensificazione, alla sua proliferazione, a forme di controllo e regolazione positiva di essa. «Si

⁴ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, p. 127.

⁵ Sulla combinazione tra l'idea foucaultiana di biopolitica e la riflessione arendtiana sul totalitarismo si basa la proposta filosofica di G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005.

⁶ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Milano 1991, p. 34.

⁷ Per quanto riguarda il concetto di «norma» il punto di riferimento per Foucault è costituito dall'epistemologo francese G. Canguilhem (cfr. G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, trad. it., Torino 1998, in particolare pp. 221-222). Sul concetto di «norma» e di «normalizzazione» Foucault ritorna spesso; si tenga conto almeno dei seguenti lavori di M. FOUCAULT: *Sorvegliare e punire*, pp. 201-202; *Il potere e la norma*, in M. FOUCAULT, *Dalle torture alle celle*, trad. it., Cosenza 1979, pp. 103-116; *Sicurezza, territorio, popolazione*, pp. 50-56; *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it., Milano 2004, in particolare p. 33.

potrebbe dire – scrive Foucault ne *La volontà di sapere* – che al vecchio diritto (sovrano) di *far* morire o di *lasciar* vivere si è sostituito un potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte». ⁸

A partire dal XVII-XVIII secolo si assiste progressivamente a una «presa in carico della vita da parte del potere», secondo processi che vedono il potere politico divenire potere sulla vita in due forme principali: quella che Foucault definisce l'«anatomia-politica» del corpo umano (che opera un'individualizzazione socializzante nei corpi), e la «biopolitica» della popolazione (che si orienta sulla base del controllo della popolazione e della specie). La gestione delle condizioni della vita naturale degli uomini si impone esplicitamente a partire dal Settecento come la questione decisiva della politica, al posto dei tradizionali obiettivi del potere inteso come potere sovrano: le politiche della salute,⁹ dell'alimentazione, della sicurezza, del benessere della popolazione subentrano a quelle legate al mantenimento-ampliamento del territorio e ai problemi di continuità dinastica e di amministrazione della giustizia. Si passa dal territorio come oggetto del potere alla popolazione, dalla difesa del sovrano e del territorio come funzione del potere al compito politico di «difendere la società», mantenendo l'ordine pubblico e organizzando l'arricchimento collettivo (sono da leggere in questo quadro la nascita della cameralistica in Germania, la cosiddetta *Polizeiwissenschaft*, e la nascita dell'economia politica in Francia e Inghilterra). Tra la regolamentazione generale che concerne la vita della popolazione e le tecniche che prevedono il controllo dei corpi, indirizzate a promuovere un'individualizzazione, Foucault identifica un territorio ulteriore, costituito dalle inquietudini circa la stessa specie umana. A una prima presa di potere sul corpo effettuata secondo l'individualizzazione – nella quale uguaglianza e omogeneità sono funzioni che mirano alla costituzione di differenze – segue una seconda presa nel senso della «massificazione», che si realizza «non in direzione dell'uomo corpo, ma in direzione dell'uomo specie». ¹⁰

Tuttavia, il processo di protezione e intensificazione della vita, ridotta al suo segno comune biologico, dequalificata, animalizzata sembra contenere allo stesso tempo il risvolto della sua distruzione. «Il reciproco della biopolitica è la tanatopolitica»,¹¹ – scrive Foucault – registrando la paradossale coincidenza cronologica tra la formulazione dei grandi programmi di benessere pubblico e l'efferato spiegamento di eccidi collettivi: il Novecento è stato il secolo in cui i primi programmi del *welfare* sono stati accompagnati dagli eccidi delle due guerre mondiali (culminati in quel punto di non-ritorno rappresentato dal campo di concentramento e dall'uso della bomba atomica)

⁸ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, p. 122.

⁹ Sulle politiche della salute cfr. *Archivio Foucault*. 2. 1971-1977. *Poteri, saperi, strategie*, trad. it., Milano 1997, in particolare i saggi: *La politica della salute nel XVIII secolo* (1976), pp. 187-201; *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?* (1976), pp. 202-219; *La nascita della medicina sociale* (1977), pp. 220-240.

¹⁰ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, pp. 220-221.

¹¹ M. FOUCAULT, *La tecnologia politica degli individui*, in M. FOUCAULT, *Tecnologie del sé*, trad. it., Torino 1992.

e dalla minaccia della distruzione totale nel corso della Guerra Fredda. La funzione di uccidibilità, la morte, ritorna dunque anche nell'orizzonte del bio-potere, di un potere vitalizzante e positivo, come residuo inestinguibile del potere sovrano, della cui persistenza Foucault sembra non riuscire a dare ragione.¹² Pur non fornendo una spiegazione esplicita della persistenza della funzione omicidiaria nella biopolitica, Foucault ne analizza, in *Bisogna difendere la società*, le caratteristiche e gli elementi di novità: in un quadro in cui prevalgono l'omogeneità e l'uguaglianza della specie umana, a frammentare il *continuum* biologico oggetto e prodotto del bio-potere provvede una funzione di discriminazione di tipo razziale, mediante cui l'uccidibilità è riaffermata sia all'interno di una popolazione che al suo esterno. Il regime biopolitico trasforma dunque le relazioni politiche e guerriere in relazioni biologiche e il nemico politico in nemico biologico, in un quadro in cui la guerra stessa appare non solo come un modo per rafforzare la propria razza eliminando quella avversa, ma soprattutto «come un modo per rigenerare la propria razza» (più numerosi sono i membri che muoiono, più pura sarà la razza).¹³ Il razzismo s'inscrive dunque nei meccanismi dello stato al momento dell'emergenza del biopotere permettendo di distinguere, in una società di normalizzazione, tra ciò che è degno di vivere e ciò che non lo è e rendendone accettabile la messa a morte. È in questo orizzonte che Foucault colloca l'esperienza del nazismo, come forma estrema di «statalizzazione del biologico», come spinta parossistica del «gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del bio-potere».¹⁴

Tuttavia la soglia determinante e definitiva di effettuazione del bio-potere, e quindi di discontinuità rispetto all'ordine politico della sovranità, è per Foucault costituita dalle bio-tecnologie:

«L'eccesso del bio-potere sul diritto sovrano – scrive – appare allorché è tecnicamente e politicamente fornita all'uomo la possibilità non solo di organizzare la vita, ma soprattutto di far proliferare la vita, di fabbricare del vivente, materia vivente ed esseri

¹² Sulla contraddizione profonda che trasforma il potere biopolitico, volto alla protezione della vita, in strumento di morte e sul rapporto tra biopolitica e sovranità cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer*. Per spiegare tale contraddizione R. ESPOSITO propone, in *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, e in *Bíos* il paradigma immunitario come unico insieme e articolazione interna di vita e politica, come espressione del «modo intrinsecamente antinomico in cui la vita si conserva attraverso il potere» (p. 42). Su bio-potere e sovranità e sulla relazione tra pensiero foucaultiano e schmittiano cfr. P. PRIMI, *Il nodo letale. Note su bio-potere e sovranità*, in P. AMATO (ed), *La biopolitica*, pp. 41-59. Sul permanere della sovranità nell'epoca della governamentalità insiste J. BUTLER, *Vite precarie*, trad. it., Roma 2004, pp. 73-126. Recentemente, in *Sovereignty and The Return of the Repressed* (www.law.berkeley.edu/centers/kadish/workshop_2006/brown.pdf), W. BROWN ha sostenuto che la sovranità «stia migrando dallo stato-nazione alla dominazione assoluta del capitale, da una parte, e alla violenza politica sancita teologicamente dall'altra. Entrambe o sono indifferenti o si servono tatticamente della legge nazionale e internazionale, entrambe spronano norme giuridiche e recuperano la promessa della sovranità: e pluribus unum» (p. 3). Insiste invece sul carattere biologico, evolutivo, della funzione di uccidibilità nel razzismo e nelle guerre contemporanee, in quanto modalità selettive per giungere, isolandolo dalle violenze degli appartenenti alla specie inadatti al passaggio, all'*homo oeconomicus*, apice della biopolitica e nuova tappa evolutiva, A. PUTINO, *Una nota sulla biopolitica*, in «L'espressione», 10 (2003), pp. 113-128.

¹³ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 223.

¹⁴ *Ibidem*, p. 225.

mostruosi, di produrre – al limite – virus incontrollabili e universalmente distruttori. Ci troviamo allora di fronte ad una formidabile estensione del bio-potere che ... ha così la possibilità di oltrepassare ogni sovranità umana».¹⁵

In questo quadro il «rischio medico», e cioè il legame tra effetti positivi ed effetti negativi incontrollabili della medicina, passa, in modo eminente con la possibilità di modificare la struttura genetica, da un livello individuale a quello della specie intera. La specie umana entra così in una «storia azzardata, in un campo di probabilità e di rischi la cui ampiezza» non può essere misurata. Se l'insieme del fenomeno della vita si trova ormai posto nel campo d'azione dell'intervento medico, la nozione di «bio-storia»¹⁶ enuncia l'intreccio ormai inestricabile tra storia e vita: «la storia dell'uomo non continua semplicemente la vita, e neppure si contenta semplicemente di riprodurla, ma la modifica». È questa, per Foucault, l'epoca in cui il potere medico-psichiatrico sostituisce progressivamente quello politico-giuridico:

«Se i giuristi del XVII e XVIII inventarono un sistema sociale che doveva essere diretto da un sistema di leggi codificate, si può affermare che i medici del XX secolo stanno inventando una società della norma e non della legge. Quel che regge la società non sono i codici, ma la distinzione permanente tra il normale e l'anormale, l'impresa perpetua di ristabilire il sistema di normalità».¹⁷

Nell'ambito dell'analisi del neo-liberalismo Foucault riconduce il problema politico dell'utilizzazione della genetica più che alla paura per il razzismo al problema del «controllo, del vaglio e del miglioramento del capitale umano degli individui» concepito in una società preoccupata sempre più della «costituzione, della crescita, dell'accumulazione e del miglioramento del capitale umano».¹⁸

Se con l'«eccesso del biopotere» Foucault intendeva indicare la tendenza verso il crescente potenziamento della connotazione vitalistica del potere e la graduale scomparsa della sua forma sovrana, tuttavia, proprio sull'enigmatico, quanto innegabile, permanere di forme residuali di sovranità e di uccidibilità nell'epoca del massimo dispiegamento del biopotere si concentra oggi il dibattito sulla biopolitica impostato a partire dagli anni Novanta da Giorgio Agamben per essere ripreso da autori come Negri e Hardt, Slavoj Žižek, Jacques Rancière, Judith Butler, Wendy Brown.

In particolare, all'«ipotesi discontinuista» proposta da Foucault, di una rottura nel passaggio moderno dal potere sovrano al bio-potere, Giorgio Agamben oppone la visione «continuista» secondo cui ogni organizzazione

¹⁵ *Ibidem*, p. 219.

¹⁶ M. FOUCAULT, *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?*, in *Archivio Foucault*, pp. 202-219. Sulla questione di una bio-storia «che non sia più la storia unitaria e mitologica della specie umana attraverso i tempi» e una biopolitica «che non sia quella delle divisioni, delle conservazioni e delle gerarchie, ma quella della comunicazione e del polimorfismo» si veda la recensione foucaultiana a J. RUFFIÉ, *De la biologie à la culture*, Paris 1976, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits (1954-1988)*, II, Paris 2001, pp. 95-97.

¹⁷ M. FOUCAULT, *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?*, p. 211.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, pp. 186 ss.

politica (non esclusa quella biopolitica) da quelle arcaiche fino alle declinazioni post-moderne della forma-Stato, poggerebbe sull'esclusione della «nuda vita» non determinata politicamente e quindi uccidibile, senza valore. La «logica della sovranità», infatti, si organizza, secondo Agamben, intorno all'arcaica figura della messa al «bando» che conferisce a ogni ordinamento giuridico-politico un valore escludente e inclusivo a un tempo.

«La tesi foucaultiana – scrive in *Homo sacer* – dovrà allora essere corretta, o quanto meno integrata, nel senso che ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoé* nella polis, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è piuttosto il fatto che di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bíos* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione».¹⁹

Secondo Agamben la produzione di un corpo biopolitico costituisce dunque la prestazione originaria del potere sovrano, fondato su di una inerenza costitutiva di corpo e politica. In questo quadro la biopolitica risulta altrettanto antica quanto lo stato d'eccezione: nel momento in cui lo stato moderno rimette la vita biologica al centro dei suoi calcoli riporta semplicemente alla luce «il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così ... col più memorabile degli *arcana imperii*».²⁰ La struttura dell'eccezione – ovvero quella forma di relazione che include qualcosa mediante la sua esclusione – appare ad Agamben come consustanziale alla politica occidentale, in cui «la nuda vita ha ... questo particolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini».²¹ La politica appare dunque come la struttura fondamentale della metafisica occidentale in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il *logos*, in un contesto in cui la «politicizzazione» nella nuda vita si presenta come «il compito metafisico per eccellenza in cui si decide dell'umanità del vivente uomo».²²

La cesura tra vita qualificata e nuda vita non costituisce dunque soltanto la prestazione più importante della logica politica della sovranità, giunta oggi a un punto di massima chiarezza, ma anche la prestazione fondamentale della metafisica e del linguaggio. Se il concetto di vita – rileva Agamben – non viene mai definito nella cultura occidentale, esso viene tuttavia sottoposto a ininterrotte divisioni, praticate mediante cesure e opposizioni, in ambiti apparentemente lontani, come la filosofia, la teologia, la politica e, più tardi, la medicina e la biologia, cosicché nella nostra cultura la vita risulta come «ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve

¹⁹ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 12.

²⁰ *Ibidem*, p. 9.

²¹ *Ibidem*, p. 10.

²² *Ibidem*, p. 11.

essere incessantemente articolato e diviso».²³ Se le ricadute politiche delle partizioni interne al concetto di vita sono enormi, assolutamente decisivo appare l'isolamento della vita nutritiva e in particolare la distinzione tra vita vegetale e vita di relazione, tra vita organica e animale, animale e umana. Si tratta di una «frontiera mobile» che passa innanzi tutto all'interno del vivente uomo e che rende possibile la stessa decisione di ciò che è umano e di ciò che non lo è:

«Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzitutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi, e insieme organizzare la complessa – e non sempre edificante – economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali».²⁴

È in questo senso, tracciando un legame profondo tra «macchina biopolitica» e «macchina antropologica», che Agamben individua nel conflitto tra animalità e umanità dell'uomo «il conflitto politico decisivo che governa ogni altro conflitto»,²⁵ così che domandarsi in che modo l'uomo sia stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano gli sembra più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani. Come per la logica della sovranità, l'«antropogenesi», la produzione dell'umano ottenuta mediante l'opposizione uomo/animale, funziona necessariamente «attraverso un'esclusione (che è anche sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche sempre già un'esclusione)». Proprio perché l'umano è sempre già presupposto, la macchina produce «una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori».²⁶ Anche qui, come per la sovranità, l'unica differenza tra macchina antica e macchina moderna risiede in un'inversione di proporzioni tra rapporti simmetrici, anche qui la «zona d'indistinzione» appare vuota e non produce né una vita animale né una vita umana «ma solo una vita separata ed esclusa da se stessa – soltanto una *nuda vita*».²⁷

Ma nel mondo attuale, nota Agamben, le cesure su cui si reggeva la macchina biopolitica e antropologica vengono meno, lasciando spazio a una sovrapposizione di vita umana e animale, al collasso dei due termini l'uno sull'altro:

«Anche la differenza tra l'essere e il nulla, il lecito e l'illecito, il divino e il demonico viene meno e, in suo luogo appare qualcosa per cui i nomi sembrano mancarci».²⁸

Difficile trovare il linguaggio capace di nominare questa nuova situazione di «umanizzazione integrale dell'animale» e «animalizzazione inte-

²³ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 21.

²⁴ *Ibidem*, pp. 23-24.

²⁵ *Ibidem*, p. 24.

²⁶ *Ibidem*, p. 42.

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 29.

grale dell'uomo». Superando le riflessioni heideggeriane, che aprono al governo della propria animalità da parte dell'uomo attraverso la tecnica o all'appropriazione da parte dell'uomo della sua stessa animalità pensata come «puro abbandono»,²⁹ Agamben propone la visione del rapporto fra uomo e natura e fra natura e storia contenuta in alcuni scritti di Walter Benjamin. Il modello benjaminiano di una «dialettica in stato di arresto» metterebbe fuori gioco la macchina antropologica, rendendo decisivo il «tra», l'intervallo fra i due termini, la loro «costellazione immediata in una non-coincidenza». Di fronte all'arresto della macchina antropologica, nella reciproca sospensione dei due termini «qualcosa per cui forse non abbiamo nomi e che non è più né animale né uomo, s'insedia fra natura e umanità, si tiene nella relazione dominata, nella notte salva». Non è casuale che a illustrazione della «notte salva» Agamben ricorra alla relazione sessuale tra uomo e donna, all'«appagamento sessuale», in quanto elemento che sembra appartenere integralmente alla natura e che invece la eccede da ogni parte, come «immagine paradossale di una vita che, nell'estrema perizia della voluttà, si libera del mistero per riconoscere per così dire una non-natura». Gli amanti ritratti da Tiziano nell'opera *Ninfa e pastore*, rappresentando «l'enigma della relazione sessuale fra l'uomo e la donna», prefigurano una «nuova in-umanità», una «vita nuova e più beata, né animale né umana», «uno stadio superiore, al di là tanto della natura che della conoscenza, del velamento che dello svelamento», una natura umana «resa perfettamente inoperosa». Rendere «inoperosa» la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo significa, per Agamben, non cercare nuove articolazioni, quanto «esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell'uomo – l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo».³⁰

2. Logica binaria dell'Altro: ab-ietto/ob-ietto

Tra le riflessioni sulla biopolitica avviate da Foucault e successivamente riprese da Agamben e le teorie femministe che a partire dalla metà del Novecento hanno sottoposto la metafisica e la politica occidentali a un'incessante analisi critica, possono essere rintracciati numerosi punti di corrispondenza. Se, per dirla con Agamben, la cesura ontologico-politica

²⁹ *Ibidem*, p. 82; riconduce il pensiero heideggeriano all'umanesimo anche R. ESPOSITO, *Heidegger e la natura umana*, in «Micromega», 4 (2005), pp. 227-262, aderendo alla visione del post-umano: «a differenza di quanto pensava lo stesso Heidegger, l'animale non è il passato ancestrale, il volto di pietra, l'enigma muto, ma il futuro dell'uomo: un luogo e una soglia, da cui l'uomo può trarre stimoli per un'elaborazione più complessa ed aperta della propria *humanitas*» (p. 238). Per quanto riguarda il dibattito sul postumano si veda almeno: M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, trad. it., Milano 1995; D. LECOURT, *Humain posthumain*, Paris 2003; R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuove forme di esistenza*, Torino 2002; P. SLOTERDIJK, *Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'«umanesimo»*, trad. it. in «aut aut», 301-302 (2001), pp. 120-139; M. FIMIANI - V. G. KUROTSCHKA - E. PULCINI (edd), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma 2004.

³⁰ G. AGAMBEN, *L'aperto*, p. 94.

tra umano e animale «passa innanzitutto all'interno dell'uomo»,³¹ la divisione tra uomo e donna risulta un momento paradigmatico della logica del «bando» cui è sottomessa la vita biologica nella *polis*. In questo senso, oggetto principale della critica femminista è quella logica binaria che istituisce la separazione tra *bíos* e *zoé*, tra natura e cultura, tra umano e animale, immanenza e trascendenza, sfera pubblica e sfera privata, e si configura in tal modo come l'operazione politica fondamentale della metafisica. A partire dalla riflessione di Simone De Beauvoir sulla costituzione della soggettività maschile in rapporto a un Altro femminile, alla riflessione di Luce Irigaray sulla rimozione della potenza materna nella cultura occidentale come atto fondativo del Soggetto, alle considerazioni di Julia Kristeva sull'abiezione del materno come forma primaria della cesura interna all'umano, alla tesi dell'espulsione del corpo femminile per la fondazione della *polis* di Adriana Cavarero, le teorie femministe hanno sottoposto a una critica radicale e spietata i dualismi della metafisica occidentale, mettendone in rilievo il nesso inscindibile con la politica.

Ma la contiguità tra le teorie femministe e le riflessioni sulla biopolitica non risiede solo nell'individuazione delle coimplicazioni tra ontologia e politica, ma anche nel riconoscimento del corpo, della sessualità e della sfera riproduttiva come luoghi di produzione di potere, e nell'enfasi sul modo specifico e locale dell'operazione di potere che avvicinano tanta teoria femminista all'idea foucaultiana di biopolitica.³² In una relazione di contiguità (critica ma anche appropriativa) con la «rivoluzione psicanalitica», la cui traccia più significativa è rappresentata dall'urgenza di un ritorno al corpo e alle radici affettive del pensiero, il femminismo – in quanto pratica teorica e politica – ha riconosciuto che la sfera d'intervento del potere si estende

³¹ *Ibidem*, p. 81.

³² Il rapporto tra Foucault e il femminismo è stato particolarmente fecondo: oltre ad aver condotto ricerche sulla famiglia e sulle prigioni in collaborazione con studiose femministe quali Arlette Farge e Michelle Perrot, Foucault ha mostrato in più occasioni il suo interesse per il movimento femminista. Si veda almeno l'intervista *Non al sesso re* (1977), in M. FOUCAULT, *Dalle torture alle celle*, p. 142. La ricezione femminista del pensiero foucaultiano ha riguardato soprattutto il femminismo di oltreoceano (si pensi al pensiero di J. Butler o di D. Haraway); cfr. I. DIAMOND - L. QUINBY (edd), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston 1988; J. SAWICKI, *Disciplining Foucault; Feminism, Power, and the Body*, New York 1991; L. McNAY, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge 1992; C. RAMAZANOGLU (ed), *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, London 1993; SUSAN J. HEKMAN (ed) *Feminist Interpretations of Michel Foucault. Re-Reading the Canon*, University Park (PA) 1996; M.A. McLAREN, *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, New York 2002; D. TAYLOR - K. VINTGES (edd), *Feminism and the Final Foucault*, Urbana (IL) 2004. Si vedano inoltre R. BRAIDOTTI, *Corpi, testi e poteri*, in R. BRAIDOTTI, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, Milano 1994, pp. 41-58, e S. VACCARO - M. COGLITORE (edd), *Michel Foucault e il divenire donna*, Milano 1997. Anche sulla categoria di biopolitica è stato soprattutto il femminismo d'oltreoceano a interagire: si pensi al *cyborg* di D. Haraway, alle riflessioni dedicate da J. Butler al dispositivo di sessualità e alle riflessioni di W. Brown sul rapporto tra sovranità e bio-potere. In ambito italiano ha fatto interagire femminismo e categoria di biopolitica A. PUTINO, rispettivamente in *Cittadinanza biopolitica e differenza tra i sessi*, in «Filosofia e Teologia», 2 (1998), pp. 266-274 e in *Una nota di biopolitica*, in A. PUTINO, *Amiche mie isteriche*, Napoli 1998, pp. 63-67; della stessa autrice si vedano anche *Corpi disciplinati, corpi afflitti, corpi desideranti*, in «DWF donnawomanfemme», 4 (1994), pp. 7-18; *La «normalità e i corpi»*, in «Democrazia e diritto», 1 (1996), pp. 21-38; *La cura di sé*, in DIOTIMA, *La sapienza di partire da sé*, Napoli 1996, pp. 135-154; *Una nota sulla biopolitica*, in «L'espressione», 10 (2003), pp. 113-128.

ben oltre l'ambito tradizionale delle istituzioni politiche, per comprendere a pieno le relazioni familiari e la sfera della sessualità. Dietro la partizione tra sfera pubblica e sfera privata si nasconde nella modernità – questa la tesi comune a gran parte del femminismo – sia la rimozione della corporeità femminile/materna dalla politica (e dalla metafisica), sia la vera sorgente dell'attribuzione del potere agli uomini nella sfera pubblica, ovvero il dominio del Padre all'interno della famiglia.³³ Nella chiave della duplice critica alle istituzioni così come alla sfera del privato (in un momento in cui tra l'altro tale partizione si dissolveva da sé), va letto il tentativo di pensare e praticare una politica delle relazioni «tra» donne, una politica fondata sulle differenze e le esistenze singolari, come viene disegnata dal celebre slogan del femminismo degli anni Settanta «il personale è politico». Se l'intera riflessione femminista può essere considerata come una ricognizione dei modi e delle ragioni in cui la differenza sessuale è divenuta un elemento privilegiato nell'espressione della cesura tra un ordine biologico, vitale e l'ordine linguistico socio-simbolico, proprio la sua consapevolezza sulle partizioni onto-politiche e una prospettiva non restaurativa rispetto a esse fanno del femminismo un campo di teorie all'altezza del tempo che viviamo.

La distinzione tra destino biologico e storia, tra immanenza e trascendenza costituisce l'asse fondamentale della riflessione sulla differenza sessuale condotta da Simone De Beauvoir ne *Il secondo sesso*.³⁴ Nell'affrontare alcune interpretazioni (biologica, psicanalitica, marxista) delle ragioni della subordinazione della donna, De Beauvoir si rivolge innanzitutto all'analisi dei risultati della biologia³⁵ in base ai quali «si può solo affermare che i metodi di riproduzione coesistono in natura», che «la separazione degli individui in maschi e femmine si presenta come un fatto irriducibile e

³³ «La dicotomia tra il privato e il pubblico è centrale in quasi due secoli di scritti femministi e di lotta politica»; C. PATEMAN, *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*, in S.I. BENN - G. F. GAUSS (edd), *Public and Private in Social Life*, London 1983, p. 281. Per una dettagliata ricostruzione del dibattito femminista sul pubblico-privato cfr. D. SARTORI, *Donne e uomini tra pubblico e privato*, in «Annali di studi religiosi», 5 (2004), pp. 367-388. Sul tema del «patriarcato» e del passaggio, avvenuto con la modernità, tra «patriarcato classico», fondato sulla corrispondenza tra la figura del Padre e quella del Sovrano, al «patriarcato fraterno» in cui gli uomini eguali tra loro e autonomi nelle scelte pubbliche esercitano un potere nella sfera privata non più in quanto padri, ma in quanto uomini *tout court* cfr. C. PATEMAN, *Il contratto sessuale*, Roma 1997.

³⁴ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it., Milano 1961. Si tratta del primo tentativo di interrogazione sulla questione femminile da parte di una filosofa, e ha goduto di grande fortuna negli Stati Uniti. R. Braidotti parla della De Beauvoir come «madre simbolica» del cosiddetto femminismo americano della seconda ondata (1968-1980). Cfr. R. BRAIDOTTI, *Dissonanze*, p. 130. La letteratura americana su De Beauvoir è ormai sterminata, si tenga conto almeno di C. CARD (ed), *The Cambridge Companion to Simone De Beauvoir*, Cambridge 2003, e E. FALLAIZE (ed), *Simone De Beauvoir; a Critical Reader*, London 1998. Anche il femminismo americano più recente continua a vedere in Simone De Beauvoir un punto di riferimento – è il caso di J. BUTLER, che in *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it., Milano 2004, pp. 12 ss. discute ampiamente le tesi contenute ne *Il secondo sesso*. In Italia il «pensiero della differenza sessuale» ha trovato punti di riferimento nei testi di Virginia Woolf, Carla Lonzi, L. Irigaray piuttosto che nel pensiero della De Beauvoir, considerato troppo legato all'idea di uguaglianza tra i sessi e di emancipazione.

³⁵ Sulle pagine, assai documentate, da De Beauvoir dedicate alla biologia cfr. M. GATENS, *Beauvoir and Biology: a Second Look*, in C. CARD (ed), *The Cambridge Companion to Simone De Beauvoir*, pp. 266-285.

contingente».³⁶ Così se la presenza nel mondo implica «il porsi di un corpo che sia contemporaneamente una cosa del mondo e un punto di vista sul mondo», pure non è detto che il corpo debba possedere la «tale o talaltra struttura particolare». Respingendo ogni dottrina a priori, De Beauvoir pone la differenza sessuale come un «fatto al quale non si può dare né fondamento ontologico, né giustificazione empirica»; l'unica possibilità di penetrarne il significato «consiste nell'esame della sua realtà concreta».³⁷

Pure, la differenza sessuale resta un fatto biologico, non storico, di cui De Beauvoir, arrischiandosi in un'interpretazione della biologia in chiave esistenzialista, cerca di individuare le caratteristiche specifiche presentando l'essere-femmina nella specie umana come una condizione assolutamente svantaggiata, nella quale solo con difficoltà l'appartenenza alla specie può essere trascesa verso l'esistenza personale e individuale. «La donna – scrive – come l'uomo è il suo corpo: ma il suo corpo è altro da lei»,³⁸ «tra tutte le femmine mammifere la donna è la più profondamente alienata, e quella che rifiuta più violentemente codesta alienazione; in nessun'altra l'asservimento dell'organismo alla funzione riproduttrice è più imperioso e più difficilmente accettato ... si direbbe che il suo destino si faccia tanto più pesante quanto più ella si ribella affermandosi come individuo». Dal momento che il corpo è lo strumento del contatto col mondo tali dati biologici rappresentano dunque un elemento essenziale della situazione della donna e tuttavia, sottolinea De Beauvoir, non bisogna «accettare l'idea che costituiscano per lei un rigido destino», «essi non bastano a definire una gerarchia dei sessi; non spiegano perché la donna è l'Altro; non la condannano a mantenersi per sempre in una condizione di inferiorità».³⁹ È necessario rifiutare ogni sistema che sottintenda l'esistenza di «una gerarchia 'naturale' dei valori», dal momento che nella specie umana un parallelo tra il maschio e la femmina può aver luogo solo secondo una prospettiva umana, considerando la donna non come «una realtà fissa, ma un divenire». Secondo «il punto di vista umano» e la definizione del «corpo attraverso l'esistenza», la biologia diventa una scienza astratta e il dato fisiologico riveste un significato solo in relazione con il contesto storico, sociale, economico: la maniera di accettare il dato naturale da parte dell'uomo ne stabilisce la verità per lui, «la natura è reale solo in quanto viene riguadagnata dall'azione che egli esercita, né fa eccezione la sua propria natura». In questo quadro non è possibile per De Beauvoir «misurare in astratto il peso che costituisce per la donna la funzione generatrice; non più di quanto sia possibile misurare la sua presa sul mondo»:

«Mentre negli animali il rapporto tra la maternità e la vita individuale è regolato naturalmente dal ciclo delle stagioni, nella donna risulta indeterminato; solo la società può decidere in proposito».⁴⁰

³⁶ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 35.

³⁷ *Ibidem*, p. 39.

³⁸ *Ibidem*, p. 56.

³⁹ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

Come la spiegazione della subordinazione della donna in chiave biologica, anche quella proposta dal materialismo storico appare insoddisfacente agli occhi di De Beauvoir: «la divisione del lavoro secondo il sesso poteva essere un'associazione amichevole», ma il rapporto originario dell'uomo con i suoi simili non è solo un rapporto di amicizia, dappertutto ci si trova di fronte a forme di asservimento che hanno origine «nell'imperialismo insito nella coscienza umana, che cerca di realizzare nell'oggetto la propria sovranità. Se non ci fosse in essa la categoria originaria dell'Altro e un'originaria pretesa al predominio sull'Altro, la scoperta dello strumento di bronzo non avrebbe provocato l'oppressione della donna». ⁴¹ Con esplicito riferimento ad Hegel, De Beauvoir riconduce l'oppressione della donna all'originaria tensione del soggetto a oggettivare l'altro, alla fondamentale ostilità di ogni coscienza di fronte alle altre coscienze: «il soggetto si pone solo opponendosi: vuole affermarsi come 'essenziale' e costituire l'Altro in 'inessenziale', in oggetto». ⁴² Ma questa prospettiva non schiude, come in Hegel, una dinamica dialettica: l'Altro, la donna, resta qui piegato per secoli a un punto di vista estraneo. La ragione di questo fenomeno viene da De Beauvoir rintracciata nel legame assolutamente particolare che unisce la donna ai suoi oppressori:

«La divisione dei sessi – scrive – è un dato biologico, non un momento della storia umana. La loro opposizione si è delineata entro un *mitsein* originale e non è stata infranta. La coppia è un'unità fondamentale le cui metà sono connesse indissolubilmente l'una all'altra. Nessuna frattura della società in sessi è possibile. Ecco ciò che essenzialmente definisce la donna: essa è l'Altro nel cuore di una totalità, i cui due termini sono indispensabili l'uno all'altro». ⁴³

Ci si trova davanti a un'esclusione che include in una totalità, ed è tale esclusione-includente – insieme alla tentazione, propria di ogni soggetto, di sfuggire alla propria libertà – a rendere difficile ogni forma di ribellione, a creare il presupposto per la profonda «complicità» della donna verso il proprio oppressore.

Nonostante l'individuazione, all'origine della subordinazione della donna, di un meccanismo di alienazione ed esclusione da parte della coscienza, De Beauvoir non mette esplicitamente in discussione le categorie di soggetto e di umanità, che investe anzi di un potenziale di liberazione. Una carica liberatoria che, nella donna, come in ogni soggetto umano, può, secondo la sua prospettiva, esprimersi solo nel superamento dell'immanenza, nel trascendimento della natura e dell'animalità verso l'orizzonte dell'azione e della storia. La condanna storica della donna all'immanenza, la sua reclusione nello spazio dell'*oikos*, della riproduzione, l'hanno infatti condotta al di fuori di ogni fine esistenziale: «generare, allattare non sono *attività*, sono funzioni naturali in cui non è impegnato alcun fine esistenziale; perciò la

⁴¹ *Ibidem*, p. 83.

⁴² *Ibidem*, p. 17.

⁴³ *Ibidem*, p. 19.

donna non vi trova motivo per un'orgogliosa affermazione della sua esistenza; subisce passivamente un destino biologico», i lavori domestici ai quali si dedica «la imprigionano nella vana reiterazione e nell'immanenza; si riproducono di giorno in giorno sotto una forma identica, che si perpetua quasi senza mutamenti di secolo in secolo ... il caso dell'uomo è radicalmente diverso; non nutre la collettività come le api operaie mediante un semplice processo vitale, ma mediante atti che trascendono la condizione animale». ⁴⁴ De Beauvoir chiama ripetutamente in causa il meccanismo in base al quale per sfuggire alla propria ambiguità e per potersi separare dalla propria animalità l'uomo l'ha completamente scaricata sulla donna, rinchiudendola nella sfera dell'immanenza. È nel rifiuto della propria corporeità, finitezza, mortalità che risiede la ragione dell'alienazione del soggetto maschile in un Altro, la donna, delegata a rappresentare tutti i resti e gli scarti della purificazione dell'uomo dall'animalità. ⁴⁵ Solo quando il soggetto umano, maschio o femmina che sia, diventerà capace di sostenere l'ambiguità della propria condizione, senza tentare di farne sopportare l'abiezione all'altro sarà, per De Beauvoir, possibile vivere «in amicizia il dramma erotico», dal momento che «essere un essere umano è infinitamente più importante di tutte le singolarità che distinguono gli esseri umani» e che in entrambi i sessi «si svolge lo stesso dramma della carne e dello spirito, del finito e del trascendente; ambedue sono rosi dal tempo, spiati dalla morte, hanno uno stesso essenziale bisogno l'uno dell'altro». ⁴⁶

Dunque, piuttosto che cercare di disattivare la «macchina antropologica» su cui sembra fondarsi la metafisica occidentale, De Beauvoir ritiene di poter semplicemente spostare il limite dell'esclusione e includere la donna nella sfera dell'«umano» riscattandola, redimendola dal suo destino animale. È in base alla morale esistenzialista – secondo cui «ogni soggetto si pone concretamente come trascendenza attraverso una serie di finalità: esso non attua la propria libertà che in un perpetuo passaggio ad altre libertà» – che ogni donna dovrebbe ottenere la propria libertà, superando, con una lotta sul piano individuale e collettivo, la propria oppressione. La prestazione fondamentale della prospettiva di De Beauvoir – nonostante resti prigioniera di un orizzonte umanistico-dualistico, e finisca con il riproporre le partizioni classiche e inequivocabilmente certificate tra natura e cultura, immanenza e storia – consiste nell'aver individuato il congegno dell'esclusione-includente dell'«Altro nel cuore di una totalità». Ma, la legittima preoccupazione di sottrarre le donne al loro destino biologico – sulla quale deve avere influito non poco l'esperienza della corporeità hitleriana ⁴⁷ – ha reso impossibile a

⁴⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁵ Scrive, ad esempio: «ciò che soprattutto e prima di tutto l'uomo predilige e detesta nella donna, amante o madre, è l'immagine concreta del suo destino animale, è la vita che gli è indispensabile per esistere, ma che lo condanna alla finitezza e alla morte. Dal giorno in cui nasce l'uomo comincia a morire: questa è la verità incarnata dalla Madre»; *ibidem*, p. 213.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 520.

⁴⁷ Sulla tragica eliminazione di ogni distanza tra spirito e corpo da parte della filosofia hitleriana che inchioda l'uomo a una situazione fattizia determinata cfr. E. LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it., Macerata 1996.

Simone De Beauvoir la ricerca non di una trascendenza *tout court*, ma di «un diverso tipo di trascendenza».⁴⁸

In direzione di un diverso tipo di trascendenza, di una critica radicale dell'«economia binaria» su cui si fonda la metafisica occidentale, si è spinto successivamente il pensiero della differenza sessuale. In particolare in *Speculum. L'altra donna* Luce Irigaray propone una fondazione della teoria della differenza sessuale attraverso la critica delle tesi psicanalitiche freudiane e lacaniane e dell'intera tradizione filosofica occidentale da Platone a Hegel. Filosofia e psicanalisi sono unite, per Irigaray, da una mancata esperienza dell'altro, in quanto l'alterità cui si riferiscono non è che la proiezione del Medesimo, cioè dell'uno posto a soggetto della relazione, del pensiero e del discorso. Secondo Irigaray l'esigenza di totalità che pervade filosofia e psicoanalisi esclude ciascuno dall'effettiva situazione relazionale in cui vive a partire dalla nascita, situazione la cui matrice di alterità è inscritta nel corpo in quanto irriducibile all'uno come medesimo. Oblio della differenza sessuale e denegazione della materia appaiono in questo quadro strettamente legati: la donna funziona nell'ideologia e nell'immaginario dell'«ordine simbolico»⁴⁹ come specchio per l'uomo che, guardandola nella sua condizione di inferiorità irrimediabile, si riconosce una posizione di incrollabile superiorità. Le teorie filosofiche non smettono di reiterare da Platone in avanti il modulo gnostico della donna *chenomatica* – assenza, vuoto, passività – che specularmente costituisce l'inverso di un'immagine *pleromatica* dell'uomo – presenza, pieno, attività.

Anche la «comunità» politica si basa sull'esclusione del corpo femminile, come Irigaray descrive mediante un'interpretazione dell'Antigone (sulla scia di quella hegeliana) quale potere affatto esterno alla politica. Antigone rappresenta la parentela e la forza dei rapporti di «sangue» nel passaggio dall'ordine materno al principio di legalità basato sulla paternità: il femminile è ciò che resta della specificità del corpo che i principi astratti di uguaglianza politica escludono o annullano, esso incarna la linea di consanguineità che pone in rilievo l'oblio violento dei rapporti di parentela nel momento dell'inaugurazione dell'autorità simbolica maschile. Un mito, quello di Antigone, che ha riscosso molta fortuna in ambito femminista

⁴⁸ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, Milano 1974, p. 59.

⁴⁹ Il concetto di «ordine simbolico» è stato sviluppato in particolare da Jacques Lacan che alla prima fase dello sviluppo psicologico del bambino («fase dello specchio») fa seguire una in cui alla specularità dei desideri della madre e del bambino viene a interporsi la figura paterna e con essa l'interdizione dell'incesto (l'Edipo), su cui si fondano l'ordine simbolico e la civiltà. Il padre, infatti, rappresenta «la figura della legge»: la sua parola produce la rimozione del desiderio della madre. Con l'accesso all'ordine simbolico si accede, al tempo stesso, alla società e alla cultura, necessarie al sorgere della soggettività: il simbolico è il luogo dell'inconscio impersonale, dove sono depositati i simboli linguistici e sociali, privi di significazione, finché non s'incarnano in un individuo. Va notato che per Lacan le leggi della parentela appartengono all'ordine simbolico, non discendendo il tabù dell'incesto da una precisa norma biologica e naturale ma da una evoluzione culturale dell'uomo. Il simbolico costituisce dunque una struttura trascendente alla quale l'uomo non può sfuggire, ma con la quale allo stesso tempo non può interamente identificarsi: «quel che c'è di più alto nell'uomo e che non è nell'uomo ma altrove, è l'ordine simbolico»; J. LACAN, *Il seminario. Libro II: L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, trad. it., Torino 2006, p. 149.

proprio in quanto luogo paradigmatico di emergenza del conflitto tra femminilità, corporeità e politica. Ripreso in un quadro interpretativo non distante da quello di Irigaray da Adriana Cavarero che vi vede «l'incomponibilità degli opposti» – «fra corpo e *polis* non è data ricomprensione alcuna ma piuttosto il radicalizzarsi di uno scontro»,⁵⁰ uno scontro che lascia trapelare il temibile e impolitico legame tra le donne e l'animalità – esso è stato di recente riproposto da Judith Butler in una chiave nuova.⁵¹ Antigone non rappresenta, nell'interpretazione di Butler, la figura dell'opposizione prepolitica alla politica, della parentela all'ordine etico emergente e all'autorità dello Stato che impone l'universalità dei principî, ma apre bensì al carattere socialmente contingente della parentela (è figlia di un rapporto incestuoso) e alla destabilizzazione del genere (il suo modo di agire viene considerato maschile nel corso della tragedia sofoclea) e del potere statale (si oppone alla legge parlando la lingua della legge).

Ma torniamo ad Irigaray: del corpo femminile/materno escluso dalla fondazione metafisico-politica dell'Occidente restano numerose tracce. È il caso, ad esempio, del mito platonico della caverna, il luogo dell'assenza di luce vera, sede dell'ignoranza e della passività che costituisce, secondo Irigaray, l'equivalente simbolico dell'utero materno. Proprio dal carattere eccedente della femminilità, testimoniato anche dal racconto platonico, emerge secondo Irigaray la possibilità di uscire dalla logica binaria, opponendo al femminile a essa interno (che prende le rappresentazioni stereotipiche della femminilità, come la madre oblativa, la seduttrice ecc.) un femminile a essa assolutamente esterno, non domestico, in definitiva non addomesticabile. La libertà delle donne potrà realizzarsi solo restituendo parola, fuori da quest'economia binaria, a quel femminile che è irriducibile ai serramenti concettuali del Padre. Se la Madre, prevista come materia informe e muta, comincia a parlare, il sistema di verbalizzazione paterno perde la sua stabilità, il meccanismo soggetto-oggetto si rompe: «immaginate che la donna immagini, e l'oggetto perderebbe la sua caratteristica (d'idea) fissa», non sarebbe più «il punto di riferimento estremo, più elementare del soggetto stesso».⁵² Di là dagli stereotipi dell'economia binaria, attingendo alla zona impadroneggiabile del fuori, la Madre consente una tematizzazione del corpo e dell'eros che sovverte l'immaginario maschile-logocentrico: modellata sull'esigenza che la relazione della figlia con la madre trovi rappresentazione, emerge una figura dell'amore non come possesso, bensì come apertura che segna un rapporto tra corpi in cui l'intelligibile non si

⁵⁰ A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 2003, p. 21. Sul mito di Antigone in ambito femminista si veda: F. BREZZI, *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, Milano 2004; un'altra interpretazione interessante della tragedia sofoclea è contenuta in M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it., Bologna 2004, cap. III. Sul rapporto tra Antigone e la biopolitica cfr. P. AMATO, *Antigone e Platone. La biopolitica nel pensiero antico*, Milano 2006.

⁵¹ J. BUTLER, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, trad. it., Milano 2003.

⁵² L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, trad. it., Milano 1993, p. 129.

oppone più al sensibile. Si tratta di un progetto di genealogia femminile della filosofia e della politica tendente a riportare alla luce quella «materia originaria» ed eterogenea all'ordine del discorso, quel matricidio che ha permesso il costituirsi del *Logos* e della *polis* come logica dell'Uno. Interrogare quest'altro linguaggio, articolare un ordine simbolico (culturale, etico, politico, religioso) femminile resta per Luce Irigaray il compito di un pensiero che intenda manifestare la differenza rompendo il silenzio, o forse a trovare una nuova forma verbale per quel silenzio.

L'interrogazione sul materno rappresenta anche il fulcro della riflessione di Julia Kristeva,⁵³ che esclude però la fondazione di un «simbolico» materno-femminile, individuando nel materno la zona liminare tra biologia e cultura, uno spazio pre-linguistico, pulsionale, «semiotico». In *Poteri dell'orrore* Kristeva attraversa i campi e le analisi antropologiche per cogliere un'«economia psicosimbolica profonda», per individuare la determinazione logica generale che, sotto le varianti antropologiche, testimonia una specifica economia dell'essere parlante indipendentemente dalle sue manifestazioni storiche. La struttura che soggiace alle operazioni di separazione, partizione mediante cui le varie culture costituiscono la propria identità si basa, secondo Kristeva, sull'esperienza dell'«abiezione». L'abietto ci confronta, da una parte, con quegli stati in cui l'uomo entra «nei territori dell'*animale*»: con l'abiezione le società primitive hanno segnalato una precisa zona della loro cultura «per separarla dal mondo minaccioso dell'animale o dell'animalità immaginati come rappresentanti dell'assassinio e del sesso». Dall'altra parte l'abietto ci confronta – nella nostra archeologia personale – con i nostri «più antichi tentativi di distinguerci dall'entità *materna* prima ancora di ex-sistere al di fuori di essa grazie all'autonomia del linguaggio», «distinzione violenta e goffa, sempre in procinto di ricadere nella dipendenza da un potere tanto rassicurante quanto soffocante».⁵⁴ Tra maternità, animalità e abiezione vi è una strettissima connessione.⁵⁵ Il rigetto, la messa al bando di tali elementi è alla base della costruzione di ogni cultura e civiltà umane. Con un gioco di parole tra *abject* e *ab-jet* (che richiama *ob-jet*, oggetto), Kristeva rileva che l'abietto, come l'oggetto, si oppone, sì, all'io ma, mentre l'oggetto, opponendosi, crea un equilibrio, l'abietto è «radicalmente un escluso», è «di fuori, fuori dell'insieme di cui sembra non riconoscere le regole del gioco».⁵⁶ Eppure da questo punto di estrema estraneità l'abietto non smette di sfidare il suo padrone, «aspra e massiccia insorgenza di un'estraneità che se mi è stata familiare in una vita opaca e dimenticata ora m'incalza come radicalmente separata, ripugnante», non è infatti l'assenza di pulizia

⁵³ Sul pensiero di Julia Kristeva si veda G. BOTTIROLI, *La contraddizione e la differenza. Il materialismo dialettico di Julia Kristeva*, Torino 1980; J. LECHTE, *Julia Kristeva*, New York 1990; K. OLIVER, *Reading Kristeva. Unraveling the Double-bind*, Bloomington - Indianapolis (IN) 1993; G. FAGIOLI, *Julia Kristeva: da Tel Quel all'insostenibile linguaggio*, Roma 1995.

⁵⁴ J. KRISTEVA, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, trad. it., Milano 1981, p. 15.

⁵⁵ Tale connessione viene ripresa anche in R. BRAIDOTTI, *Madri, mostri e macchine*, trad. it., Roma 1996, dove viene estesa anche al timore nei confronti delle macchine e delle tecnologie.

⁵⁶ J. KRISTEVA, *Poteri dell'orrore*, p. 4.

o di salute a rendere abietto ma «quel che turba un'identità, un sistema, un ordine», quel che non rispetta i limiti, i posti, le regole, «l'intermedio, l'ambiguo, il misto».⁵⁷

La logica dell'abiezione traduce dunque la relazione con la madre e la codificazione del femminile come «abietto» indica la considerevole importanza accordata alle donne in certe società, fondata sulla paura verso il loro potere di procreazione (che è allo stesso tempo potere di mettere a morte: la madre appare come l'origine della vita e quindi anche della morte). In queste società l'«imperativo di esclusione» simbolico che costituisce l'esistenza collettiva non ha sufficiente forza per arginare la potenza abietta o demoniaca del femminile. Per questa ragione il potere femminile non giunge a differenziarsi come «altro», come oggetto, ma «minaccia il *proprio* che si dissimula in ogni organizzazione fatta di esclusioni e ordinamenti».⁵⁸ Tale «logica binaria», rinvia alla cartografia primaria di quel corpo che Kristeva chiama *semiotico* «per dire che pur essendo la precondizione del linguaggio dipende dal senso, ma in un modo che non è quello dei segni *linguistici* né dell'ordine *simbolico* da essi instaurato». L'autorità materna risulta in questo quadro come «depositaria di questa topografia del corpo *proprio e puro*», distinguendosi dalle leggi paterne che con l'acquisizione del linguaggio figurano lo schema generale della partizione, del taglio, e della segmentazione del sociale. Il linguaggio, come la cultura, stabilisce una separazione e, sulla base di elementi discreti, concatena un ordine «rimuovendo l'autorità materna e la topografia corporea contigue a quegli elementi».⁵⁹

Con riferimento all'opera degli antropologi Mary Douglas, Louis Dumont e C. Bouglé, Kristeva individua nelle religioni le forme principali con cui le culture si pongono in relazione con l'abietto, soprattutto mediante strategie di «purificazione»: «tutto un versante del sacro, vera doppiatura dell'aspetto sacrificale, ossessivo e paranoico delle religioni – scrive – si premura di scongiurare questo pericolo», si tratta dei «riti della sozzura e delle loro derivazioni» che, poggiando sul sentimento di abiezione e convergendo tutti verso il materno cercano di simbolizzare quell'altra minaccia per il soggetto che è l'inghiottimento nella relazione duale in cui il soggetto rischia di perdersi completamente come vivente. Tali riti religiosi hanno la funzione di scongiurare la paura del soggetto di «affondare senza ritorno nella madre la propria identità».⁶⁰

⁵⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 73. Kristeva ripercorre la presenza dei «riti della sozzura» all'interno dell'Antico Testamento (pp. 103-125) per poi concentrarsi sull'innovazione apportata dal cristianesimo: «l'interiorizzazione dell'abiezione» (pp. 129-149). Il tema del «disgusto», in qualche modo vicino a quello dell'abiezione, è stato recentemente ripreso in una prospettiva giuridico-politica liberale da M. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it., Roma 2005. Nussbaum sostiene che emozioni primarie come il disgusto e la vergogna in quanto «particolarmente soggette ad una distorsione normativa» risultano «inaffidabili e inappropriate a fare da guida a una pratica pubblica». Il disgusto infatti «porta in sé idee magiche di contaminazione, impossibili aspirazioni di purezza, immortalità e non-animalità, idee ed aspirazioni che sono in aperta discrepanza con la vita umana così come la cono-

Se le civiltà e le religioni si sono strutturate tradizionalmente mediante forme di purificazione dall'abietto, Kristeva profila una variazione sul tema filosofico-politico del «nichilismo» secondo cui, nella fase attuale, «nessun codice solido (religioso o etico) ci separa ormai dall'abiezione». L'abiezione, che accompagna tutte le costruzioni religiose, riappare in concomitanza con il loro crollo e si rende disponibile a un impiego inatteso:

«Le diverse modalità di *purificazione* dell'abietto – le diverse catarsi – costituiscono la storia delle religioni e si compiono nella catarsi per eccellenza che è l'arte ... vista in quest'ottica l'esperienza artistica, la quale si radica nell'abietto e parlandone lo purifica, risulta la componente essenziale della religiosità».⁶¹

Arte e scrittura sostituiscono le funzioni svolte un tempo dal sacro, mettendo a confronto il soggetto che vi si avventura con un'autorità arcaica: è alla sfera abietta del materno che attingono gli artisti, a quel luogo temibile di passaggio tra il biologico e il simbolico costituito dal materno.

La donna-madre costituisce «una strana piega che trasforma la cultura in natura, il parlante in biologia».⁶² Di qui il particolare interesse di Kristeva per il femminile, per l'arcaico, come quell'elemento «sempre già presente nell'esperienza del pensiero e che non rientra nel campo della lingua, ma di logiche translinguistiche, addirittura pre-psichiche», che si colloca in un rapporto peculiare «alla biologia o, altrimenti, in rapporto all'Essere».⁶³ Ed è in questa prospettiva che le madri sono presentate da Kristeva quali riserve ontologiche, vettori dell'indisponibile e dell'inoggettivabile⁶⁴ e lo psichismo materno come «luogo di passaggio da *zoé* a *bíos*», come soglia di reversibilità donativa in cui la vita, di là dal cifrare una mera funzione di sopravvivenza della specie, si enuncia quale «amore per il qualunque».⁶⁵

3. Oltre il biopotere: il «cyborg»

Il tema del collasso delle partizioni dualistiche torna nella riflessione di Donna Haraway che in *Manifesto cyborg* cerca di tracciare, sulla base dei nuovi saperi scientifici e della letteratura fantascientifica, una cartografia delle nuove modalità e tendenze assunte dal bio-potere. La posizione di Haraway, spesso accusata, non senza qualche ragione, di offrire una prospettiva entusiastica nei confronti della tecnica che rasenterebbe l'apologia del reale, offre in realtà preziose indicazioni per cogliere il passaggio dalla prima fase del bio-potere a quella fase di «eccesso del bio-potere» che

sciamo» (p. 32). Dal momento, continua Nussbaum, che il disgusto per il corpo e le sue produzioni ha collaborato al mantenimento di gerarchie sociali nocive, la «salute della democrazia» dipende dalla critica e dallo smantellamento di quelle formazioni sociali.

⁶¹ J. KRISTEVA, *Poteri dell'orrore*, p. 19.

⁶² J. KRISTEVA, *Stabat mater*, in J. KRISTEVA, *Storie d'amore*, trad. it., Roma 1985, p. 270.

⁶³ J. KRISTEVA, *Il rischio di pensare*, trad. it., Genova 2006, p. 34.

⁶⁴ J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, trad. it., Roma 2005, p. 7.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 62.

Foucault aveva prospettato nel corso *Bisogna difendere la società*. Anche della posizione politica di Haraway appare assai significativo il richiamo a un agire politico all'altezza del mondo tecnologico in cui viviamo, fuori da ogni tentativo nostalgico di restaurare un passato di gerarchie che hanno posto le donne fuori dalla politica, dalla scienza, dalla storia.

Il primo punto su cui insiste Haraway è dunque la frantumazione dei dualismi su cui si reggeva la logica binaria occidentale e che «sono stati tutti funzionali alle logiche e alle pratiche del dominio sulle donne, la gente di colore, la natura, i lavoratori, gli animali: del dominio cioè di chiunque fosse costruito come altro, col compito di rispecchiare il sé». Tra questi problematici dualismi Haraway annovera, tra gli altri, quelli di «sé/altro, mente/corpo, cultura/natura, maschio/femmina, civilizzato/primitivo, artefice/prodotto, attivo/passivo», in un quadro dialettico in cui

«il Sé è l'Uno che non è dominato, e le servitù dell'altro glielo confermano, l'altro è colui che possiede il futuro, e l'esperienza della dominazione glielo conferma, smentendo l'autonomia del sé. Essere l'Uno significa essere autonomo, essere potente essere Dio, ma significa anche essere un'illusione e quindi essere intrecciato all'altro in una dialettica apocalittica. Ma essere l'altro significa essere multiplo, senza confini precisi, logorato inconsistente. Uno è troppo poco ma due sono troppi».⁶⁶

La cultura «alto-tecnologica» avrebbe secondo Haraway condotto questi dualismi al collasso, provocando il superamento della polarità di pubblico e privato: il «cyborg – scrive – definisce una *polis* tecnologica in parte fondata sulla rivoluzione delle relazioni sociali nell'*oikos*, l'ambiente domestico».⁶⁷ Se natura e cultura vengono ripensate – l'una non essendo più la risorsa che l'altra fa sua o incorpora – e i confini tra umano e animale si sono dissolti negli ultimi due secoli grazie a biologia ed evolucionismo, anche la distinzione tra organismo (animale e umano) e macchina tende a scomparire: «le macchine di questa fine secolo hanno reso totalmente ambigua la differenza tra naturale e artificiale, mente e corpo, autosviluppo e progettazione esterna».⁶⁸

Lo scenario che si apre è duplice: «da un certo punto di vista, un mondo cyborg comporta l'imposizione finale di una griglia di controllo sul pianeta», ma da un altro punto di vista, secondo Haraway, un «mondo cyborg potrebbe comportare il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temano la loro parentela con macchine e animali insieme, né identità sempre parziali e punti di vista contraddittori». Si tratta di due facce della stessa medaglia, se non si coglie l'una, non è possibile cogliere nemmeno l'altra:

«La lotta politica consiste nel guardare da entrambe le prospettive a un tempo, poiché ognuna ci mostra sia il dominio sia le inimmaginabili possibilità dell'altra posizione».⁶⁹

⁶⁶ D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Milano 1995, p. 78.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 43-44.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 46.

Le linee del passaggio all'«informatica del dominio», o al «Nuovo Ordine mondiale, Inc.» (espressione con cui Haraway fa riferimento al ruolo particolare assunto dalle *corporations* nel processo di universale mercificazione)⁷⁰ sono illustrate dettagliatamente in una serie di schemi che segnalano il transito dall'«eugenetica» ai sistemi di «controllo della popolazione», dalla «riproduzione» alla «replicazione», dalla «specializzazione organica dei ruoli sessuali» alle strategie di «ottimizzazione genetica», dal lavoro classico all'«economia del lavoro a domicilio» (che fa proprie molte delle caratteristiche attribuite in passato a lavori femminili).⁷¹ Particolarmente interessante in questo quadro è la prospettiva tracciata da Haraway sulle nuove frontiere della riproduzione sessuale, divenuta ormai «uno dei tanti tipi di strategia riproduttiva, con i suoi costi e i suoi profitti, come qualsiasi altra funzione del sistema ambientale». Le «ideologie della riproduzione sessuale – scrive – non possono più rifarsi razionalmente ai concetti di sesso e di ruolo sessuale in quanto aspetti organici di oggetti naturali come gli organismi e le famiglie». ⁷² In questo senso le strategie applicate alla capacità femminile di dar vita a nuovi esseri umani verrà sviluppata «nei linguaggi del controllo della popolazione e della massimizzazione dei traguardi per i singoli *decision-maker*»,⁷³ le strategie di controllo verranno formulate in termini di quote, costi dei vincoli, gradi di libertà.

L'organizzazione materiale «multinazionale» della produzione e riproduzione della vita quotidiana e l'organizzazione simbolica della produzione e riproduzione della cultura e dell'immaginazione sembrano fondersi secondo un nuovo sistema in cui diventa impossibile distinguere tra la materialità dei processi e il loro livello metaforico. Si tratta di un complesso sistema di informazioni, in cui le nuove scienze (microelettronica, neuroscienze, biotecnologie) hanno reso indistinguibile il codice dalla materia e hanno tradotto il mondo in un problema di codifica: «si è tradotto l'organismo in problemi di codifica genetica e lettura». Al centro di questi processi si collocano i corpi e gli organismi che non costituiscono più un fondamento essenziale e naturale, preesistente e indisponibile ma, in quanto «attori materiali-semiotici», rappresentano piuttosto dei «costrutti», il prodotto di un «apparato di produzione corporea». ⁷⁴ Il corpo biologico e medico non viene più simbolizzato in quanto sistema di lavoro, organizzato secondo una divisione gerarchica e ordinato secondo una dialettica privilegiata tra funzioni nervose e riproduttive, ma piuttosto «in quanto testo codificato, organizzato e costruito come un sistema di comunicazione, ordinato da un *network* fluido e diffuso che funge da comando-controllo-intelligenza». ⁷⁵ In breve, la «Vita» materializzata come informazione e significata dal gene,

⁷⁰ D.J. HARAWAY, *Testimone_Modesta@FemaleMan(c)_incontra_OncoTopo(tm)*. *Femminismo e tecnoscienza*, trad. it., Milano 2000.

⁷¹ D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg*, p. 65.

⁷² *Ibidem*, p. 57.

⁷³ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 142.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 146.

rimpiazza la «Natura», incarnata e significata da organismi tradizionalmente intesi⁷⁶ e il corpo cessa di essere una «stabile mappa spaziale di funzioni normalizzate, ed emerge invece come un mobilissimo campo di differenze strategiche», in cui gli individui, la razza e il sesso sono prodotti che il nesso discorsivo di sapere e potere rafforza o indebolisce e in cui qualsiasi oggetto o persona può essere pensato in termini di smontaggio e assemblaggio dal momento che nessuna architettura «naturale» vincola più la progettazione del sistema. In quest'orizzonte l'identità individuale diventa un problema di «difesa» e il sistema immunitario appare come «elaborata icona per sistemi chiave di 'differenza' simbolica e materiale nel tardo-capitalismo», come «mappa disegnata per guidare il riconoscimento e il disconoscimento del sé e dell'altro nella dialettica della biopolitica occidentale», come «piano per una azione mirata alla costruzione e al mantenimento dei confini di ciò che conta come sé e come altro negli ambiti cruciali del normale e del patologico».⁷⁷

Il *cyborg* rappresenta, secondo Haraway, una sorta di «sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassemblato», è il sé che le femministe devono elaborare a partire dalla frammentazione identitaria: «genere, razza e classe non possono più essere posti alla base di una fede in un'unità 'essenziale'». Se l'essere «femmina» è una categoria altamente complessa «costruita attraverso controversi discorsi sessuali e scientifici, pratici e sociali di vario genere»,⁷⁸ la politica *cyborg* deve accogliere la sfida di «costruire un'unità poetico/politica senza ricorrere a una logica di appropriazione, incorporazione e identificazione tassonomica».⁷⁹ In rottura con lo scetticismo nei confronti della tecnologia, Haraway ha indicato nelle nuove biotecnologie la frontiera di una positiva rielaborazione delle premesse teoriche del femminismo, invitando a ripensare la soggettività femminista sotto forma di processo, in un rapporto costante, complesso, ma produttivo con le tecnologie, fuori da ogni tentazione essenzialista. La riflessione di Haraway sul *cyborg* e la sua attenzione verso il ruolo eversivo delle identità fratturate, non più marcate dalle dicotomie dell'economia binaria (natura-cultura), se pur connotata a tratti da un eccesso di ottimismo, propone uno strumentario concettuale e un paradigma ermeneutico all'altezza dell'epoca del bio-potere.

4. *Dalla parte di zoé*

Con una particolare attenzione al tema della corporeità e dell'incarnazione del soggetto Braidotti interviene nel dibattito sulla biopolitica con la proposta di un nuovo tipo di materialismo incentrato sulla materialità del

⁷⁶ D.J. HARAWAY, *Testimone_Modesta*, pp. 190-191.

⁷⁷ D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg*, p. 137. Sul meccanismo dialettico tra conservazione e negazione della vita proprio del paradigma di immunizzazione cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas*.

⁷⁸ D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg*, p. 47.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

corpo inteso come «punto di coincidenza tra fisico, simbolico e sociologico».⁸⁰ Si tratta, per Braidotti, di coniugare il tema della differenza sessuale con quello della trascendenza e dell'universalità, di pensare «un'immanenza radicale» che non veda nel corpo «il mero organismo vivente», inteso come la somma delle sue parti organiche, proprio del discorso scientifico e biologico, ma piuttosto, sulla scorta del sapere psicanalitico rivisitato in chiave femminista, «la soglia per la trascendenza del soggetto».⁸¹ Il discorso foucaultiano sulla biopolitica viene qui rovesciato per lasciar posto, mediante l'integrazione del pensiero della differenza di Luce Irigaray (incentrato, l'abbiamo visto, sul binomio *mater/materia*) con l'ontologia della vita di Gilles Deleuze, a un'opzione affermativa della biopolitica che affida al corpo e alla vita, assieme al carattere di sottomissione e sussunzione da parte del potere (*potestas*), un'esuberanza d'essere (*potentia*): la nuova etica «nomade» deve partire dalla vita non in quanto oggetto ma in quanto soggetto di potenza.

Nel rapporto tra *bíos* e *zoé* Braidotti si schiera decisamente per *zoé* contro ogni forma di gerarchia tra i viventi, proponendo un egualitarismo biocentrato e aderendo al programma deleuziano del depotenziamento e della destrutturazione del soggetto a partire dai processi del «devenir-femme» e «devenir-animal»:

«*Zoé* procede instancabilmente ed è espulsa dal sacro recinto del 'me' che chiede controllo e non riesce a ottenerlo, finendo per essere vissuta come altro estraneo. Viene vissuta come inumana, ma solo perché è fin troppo umana; oscena perché continua irragionevolmente a vivere. Questo scandalo, questo prodigio, questa *zoé*, cioè un'idea di Vita che è più che *bíos* e che è sommamente indifferente al *logos*, questo pezzo di carne chiamata il mio 'corpo', questa sostanza dolorante chiamata il mio 'sé' esprime la potenza abietta/divina di una Vita di cui la coscienza non cessa un solo istante di avere paura. La soggettività nomade, invece, è innamorata di *zoé*».⁸²

Se «divenire-animale» è «arrivare al nocciolo, venire a contatto con l'estraneo che è in noi»,⁸³ pure Braidotti si spinge oltre il divenire-donna/insetto sessualmente indifferenziato di Deleuze, tentando la strada di un trascendentale sensibile sessualmente incarnato. Un percorso che esprime mediante la lettura di *La passione secondo G.H.* di Clarice Lispector – l'«anti-Kafka» – che descrive la catastrofe interiore, il percorso di frantumazione dell'identità che si scatena in una donna a seguito del ritrovamento del corpo abietto di una blatta nel proprio appartamento.⁸⁴ Attraverso una serie graduale di mutamenti, una forma di spersonalizzazione progressiva, G.H. giunge a quella superficie carnosa, comune, avvolgente e inaggrabile, che la unisce alla blatta; abbandonando lentamente la propria autopercezione

⁸⁰ R. BRAIDOTTI, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, trad. it., Roma 1995, p. 6.

⁸¹ *Ibidem*, p. 111.

⁸² R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, trad. it. Milano 2002, p. 161. Sul rapporto tra *bíos* e *zoé* Braidotti torna anche nel recente *Transpositions. On nomadic ethics*, Cambridge 2006, in particolare alle pp. 36-42; 129-137; 232-235.

⁸³ R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi*, p. 165

⁸⁴ C. LISPECTOR, *La passione secondo G.H.*, trad. it., Milano 1991.

come umana G.H. si sente gioiosamente e drammaticamente parte della materia vivente. Si tratta di un'«esperienza di trascendenza nella e attraverso la carne» scrive Braidotti, «simile all'estasi sessuale», di «un'esperienza di assoluta dissoluzione dei confini del sé, della specie e della società», ed è proprio nel momento in cui è «sia preumana che troppo umana» che G.H. sente la femminilità nella sua porzione incarnata di essere:

«la sua materialità femminile consiste precisamente nella capacità di, o tendenza a, coincidere con ogni altra materia vivente e nel vivere il desiderio come adorazione».⁸⁵

Pure, questo processo di de-umanizzazione, di de-soggettivazione, non può non destare allo stesso tempo un senso di profonda inquietudine: come distinguerlo infatti da quelle forme temibili di dis-umanizzazione che hanno contraddistinto il Novecento, da quelle forme di deprivazione estrema dell'umano, di «riduzione» a «nuda vita» che caratterizzano la logica funesta del campo di concentramento? È davvero possibile distinguere – come propone Adriana Cavarero – tra il «non-umano» (che riguarderebbe tradizionalmente l'animale) e l'«inumano» (in quanto negazione dell'umano interna all'umano stesso)?⁸⁶ La stessa Braidotti riconosce altrove che «una sottile linea separa la possibilità di una nuova etica da una nuova barbarie»,⁸⁷ ed è su questa linea, su questo «tra» che scandisce lo spazio di una nuova ambivalenza, modulata sull'antico registro del *tremendum* e del *fascinans*, che occorre provarsi a percepire il vuoto in cui riluce la struttura della nostra esperienza per riuscire a immaginare un nuovo inizio.

⁸⁵ R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi*, p. 195. Ricordiamo che il racconto de *La passione secondo G.H.* rappresenta ormai un vero e proprio mitologema femminista con la cui interpretazione si sono già cimentate L. MURARO, che in *L'ordine simbolico della madre*, Roma 1992, pp. 30 ss. ne forniva un'interpretazione nel senso della mistica femminile; A. CAVARERO, che in *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma 1990, pp. 116 ss. vi legge, come Braidotti, l'affermazione di un materialismo femminista, e H. CIXOUS, che in *L'approccio di Clarice Lispector*, trad. it. in «DWF donnawomanfemme», 7 (1988), p. 7 presenta l'evento come una parabola dell'*écriture féminine* intesa come processo di costituzione di un sistema simbolico femminile alternativo.

⁸⁶ A. CAVARERO - J. BUTLER, *Condizione umana contro 'natura'*, in «Micromega», 4 (2005), pp. 135-146.

⁸⁷ R. BRAIDOTTI, *Soggetto nomade*, p. 120.