

Introduzione

Se c'è un postulato che sembra organizzare l'esperienza umana fin dai suoi primordi, è quello della divisione tra persone e cose. Nessun altro principio ha una radice altrettanto profonda nella nostra percezione, e anche nella nostra coscienza morale, quanto la convinzione che non siamo delle cose – dal momento che le cose sono il contrario delle persone. Eppure ciò che ci appare un'evidenza quasi naturale è l'esito di un lunghissimo processo di disciplinamento che ha percorso la storia antica e moderna modificandone i contorni. Quando nelle *Istituzioni* il giurista romano Gaio individua nelle persone e nelle cose le due categorie che, insieme a quella delle azioni processuali, costituiscono la materia del diritto, non fa che conferire valenza giuridica a un criterio ampiamente diffuso. Da allora esso, riprodotto in tutte le codificazioni moderne, è diventato il presupposto che fa da sfondo implicito a ogni altra argomentazione – di carattere giuridico, ma anche filosofico, economico, politico, etico. Il mondo della vita risulta tagliato da uno spartiac-

que che lo divide in due zone definite dalla loro opposizione reciproca. O si è al di qua di esso, tra le persone, o di là, tra le cose, senza nessun segmento intermedio che possa congiungerle.

Eppure gli studi antropologici raccontano una storia diversa, ambientata in società in cui persone e cose fanno parte del medesimo orizzonte al punto non solo di interagire, ma di integrarsi a vicenda. Più che meri strumenti, o oggetti di proprietà esclusiva, le cose costituiscono il filtro attraverso il quale uomini, non ancora modellati dal dispositivo della persona, entrano in relazione tra loro. Connessi in una pratica che precede la segmentazione della vita sociale nei linguaggi separati della religione, dell'economia, del diritto, essi vedono nelle cose degli esseri animati in grado di influire sul proprio destino e dunque meritevoli di cura particolare. Per cogliere il profilo di queste società non bisogna guardarle dal lato delle persone né da quello delle cose, ma dall'angolo di visuale del corpo. È proprio questo, infatti, il luogo sensibile in cui le cose sembrano interagire con le persone, fino a divenirne una sorta di prolungamento simbolico e materiale. Per averne un'idea, possiamo riferirci a ciò che oggi significano per noi alcuni oggetti dell'arte o della tecnica, apparentemente dotati di una vita propria che per certi versi comunica con la nostra.

Già questo accostamento fra società arcaiche ed esperienza contemporanea è una riprova di

come nella storia nulla scompare senza lasciare tracce, pur riproducendosi in modalità spesso incomparabili. Non solo, ma anche del fatto che l'orizzonte moderno, geneticamente costituito alla confluenza tra filosofia greca, diritto romano e concezione cristiana, non esaurisce l'arco dei possibili. Ciò che, nell'epoca del suo tramonto, sembra profilarsi è una incrinatura del modello dicotomico all'interno del quale il mondo delle cose è stato a lungo contrapposto, e sottoposto, a quello delle persone. Quanto più gli oggetti tecnici incorporano, con il sapere che li ha resi fungibili, una sorta di vita soggettiva, tanto meno è possibile schiacciarli in una funzione esclusivamente servile. Allo stesso tempo, attraverso l'uso delle biotecnologie, quelle che un tempo apparivano monadi individuali, possono includere dentro di sé elementi provenienti da altri corpi e perfino materiali inorganici. In questo modo il corpo umano diventa il canale di transito e l'operatore, certo delicatissimo, di una relazione sempre meno riducibile a una logica binaria.

Ma prima di rintracciare nel punto di vista del corpo un diverso sguardo su cose e persone, bisogna ricostruire le coordinate di lungo periodo che hanno compresso, e ancora comprimono, l'esperienza umana entro tale binomio escludente. Anche perché a trovarsi esclusa è stata proprio la dimensione del corpo. Naturalmente non sul piano della prassi, che ha sempre ruotato intorno a esso, né su quello del potere, misurato proprio

dalla diversa facoltà di padroneggiarne le prestazioni. Ma certo su quello del sapere, soprattutto giuridico e filosofico, che, nel complesso, ha teso a rimuovere la specificità del corpo. Non rientrando né nella categoria di persona né in quella di cosa, questo ha oscillato a lungo tra l'una e l'altra senza trovare una stabile collocazione. Se la persona, nella concezione giuridica romana come pure in quella, teologica, cristiana, non ha mai coinciso con il corpo vivente che la incarnava, anche la cosa è stata in qualche modo decorporeizzata, risolta in idea o in parola dalla tradizione filosofica antica e moderna. In entrambi i casi è come se la divisione di principio tra persona e cosa si fosse riprodotta in ciascuna delle due, separandole dal loro contenuto corporeo.

Quanto alla persona, già il termine greco da cui proviene dà ragione dello scarto nei confronti del corpo vivente. Come la maschera non aderisce mai completamente al viso che ricopre, così la persona giuridica non coincide con il corpo dell'uomo cui si riferisce. Se nella dottrina giuridica romana essa indica, anziché l'essere umano in quanto tale, il suo ruolo sociale, in quella cristiana è situata in un nucleo spirituale irriducibile alla dimensione corporea. Colpisce come ciò che possiamo ben definire "dispositivo della persona", nonostante le sue metamorfosi interne, non si liberi mai di questa frattura originaria. Posta dal diritto romano all'interno del genere umano – tagliato da soglie di personalità decre-

scenti che dallo stato del *pater* arrivano a quello, reificato, dello schiavo –, essa è situata dalla dottrina cristiana nella distinzione tra anima e corpo e dalla filosofia moderna nella differenza tra sostanza pensante e sostanza estesa. In ciascuno di questi casi, diversamente, il *bios* viene sezionato in due zone di differente valore, una delle quali subordinata all'altra.

Quello che ne risulta è una dialettica, di volta in volta rielaborata in forme nuove, tra personalizzazione e depersonalizzazione. È persona, a Roma, chi possiede, fra le altre cose, esseri umani anch'essi schiacciati sul regime della cosa, come sono non solo gli schiavi, ma, con diversa gradazione, tutti gli individui *alieni iuris*, non padroni di se stessi. Una relazione di dominio che si riproduce, nella filosofia moderna fino a Kant e oltre, nella scomposizione dell'identità soggettiva in due nuclei asimmetrici, l'uno destinato a dirigere l'altro secondo il proprio inflessibile giudizio. Non sorprende che in tale concezione l'uomo sia considerato un composto di razionalità e animalità, qualificabile come persona solo nella misura in cui è in grado di dominare l'animale che lo abita. Che questo coincida con la sfera del corpo, naturalmente soggetto a istinti e passioni, dà ragione della sua esclusione dall'essenza pienamente umana dell'uomo. Anche se quello che viene escluso, perché estraneo al binomio tra persona e cosa, è proprio l'elemento che consente il transito dall'una all'altra. Come

hanno potuto, infatti, intere generazioni di uomini, ridurre altri esseri umani allo stato di cose, se non asservendone integralmente il corpo alla propria volontà?

Ma questo non è che il primo vettore della ricostruzione genealogica qui delineata. A esso se ne incrocia un altro, opposto e complementare, che gli fa da contrappunto. Al processo di depersonalizzazione delle persone corrisponde quello di derealizzazione delle cose. L'epicentro, tematico e teoretico, del libro è costituito dal nodo che collega le due categorie delle persone e delle cose nel medesimo esito dissolutivo. Per coglierne il senso non bisogna perdere di vista il paradossale incrocio tra unità e divisione che fa dell'una il luogo di effettuazione dell'altra. Persone e cose sono assimilate, pur nel loro contrasto, dalla medesima scissione che le divide. Nei protocolli costitutivi del nostro sapere, infatti, le cose vengono investite da una separazione simile a quella che taglia le persone, così da perdere progressivamente la loro sostanza. Se già il diritto guarda alle cose dal punto di vista formale dei rapporti di appartenenza, astraendo dai loro contenuti materiali, la metafisica produce un analogo effetto di scarnificazione. La cosa viene divisa da se stessa non appena la si radica in un'idea trascendente, come fa Platone, o anche in un fondamento immanente, come vuole Aristotele. In ognuno dei casi, anziché coincidere con la propria esistenza singolare, la cosa viene sospesa a un'essenza che

la oltrepassa, sia che questa venga posta fuori di essa sia che venga situata al suo interno. Perfino Hegel, in un differente orizzonte dialettico, afferma la cosa sullo sfondo del suo negativo. È quell'implicazione tra "ente" e "ni-ente" – conseguente alla riduzione moderna della "cosa" a "oggetto" – cui Heidegger assegna il nome di nichilismo.

Anche il linguaggio, allorché nomina la cosa, determina un pari effetto di scorporazione. Trasformandola in parola, esso la svuota di realtà e ne fa un puro segno. Non solo il nome della rosa non coincide con la rosa reale, ma ne annulla la concretezza singolare in un significante generale. In questo esito dissolutivo c'è qualcosa di più della frattura che Foucault ha visto aprirsi tra parole e cose all'origine dell'epoca moderna e che ha piuttosto a che fare con la forma intrinsecamente negativa della lingua umana. Questa può "dire" la cosa solo negandone la presenza reale, trasferendola su un piano immateriale. Se, con un ampio giro di compasso, dal terreno della lingua si passa a quello dell'economia, si assiste a un processo non troppo dissimile. La riduzione della cosa a merce, in prodotto di consumo e poi da questo in materiale di scarto, determina un effetto altrettanto dissolvente. Moltiplicata in una produzione tendenzialmente illimitata, la cosa perde la propria singolarità, divenendo equivalente a infinite altre. Una volta allineata in uno stock di oggetti interscambiabili, es-

sa è pronta a essere sostituita da un esemplare identico, e poi, quando non serve piú, distrutta. Anche chi, a partire da Benjamin, vede nella riproducibilità tecnica una liberazione della cosa dalla sua aura tradizionale, non può nascondere l'effetto di perdita che essa determina nei confronti di chi la possiede.

La tesi delle pagine seguenti è che l'unica maniera per sciogliere questo nodo metafisico tra cosa e persona è di accostarsi a esso dal punto di vista del corpo. Non coincidendo né con la persona né con la cosa, il corpo umano apre un angolo di visuale esterno alla scissione che l'una proietta sull'altra. Si è già fatto riferimento a società arcaiche connotate da tipi di scambio diversi da quello mercantile. Ma non è certo a esse – a un passato irrevocabilmente perduto – che il libro guarda. L'epoca moderna, né sul piano del potere né su quello del sapere, è superabile all'indietro. Il confronto che si apre è semmai con una linea di pensiero che, dall'interno della modernità, percorre una traiettoria diversa da quella, vincente, che va da Descartes a Kant. I nomi di Spinoza e Vico, e poi quello, solitario, di Nietzsche rimandano a una relazione con il corpo sottratta alla dicotomia cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e tesa a farne il luogo peculiare di unificazione della nostra esperienza individuale e collettiva.

In questa prospettiva il corpo non solo ricostruisce la relazione tra persone e cose spezzata dalla grande divisione gaiana, ma ripercorre all'inver-

so quel transito moderno dalla *res* all'*obiectum* che ha finito per svuotare la cosa dall'interno. Il segmento di filosofia novecentesca che rilegge il rapporto fra cose e persone attraverso il filo del corpo è la fenomenologia, soprattutto francese. Per essa il corpo dell'uomo ha una duplice funzione. Intanto di riempire lo iato, all'interno dell'essere umano, tra *logos* e *bios* prodotto dal dispositivo separante della persona. E poi quella di restituire all'oggetto intercambiabile il suo carattere di cosa singolare. Da questo lato è come se, a contatto con il corpo, le cose acquistassero esse stesse un cuore che le riconduce al centro della nostra vita. Se le sottraiamo a un destino seriale e le reinseriamo nel loro sfondo simbolico, ci accorgiamo che fanno parte di noi non meno di quanto noi siamo parte di esse. La tecnica biologica dell'impianto e del trapianto, che oggi immette nel corpo dell'individuo frammenti di corpi altrui, o addirittura cose in forma di macchine corporee, è significativa di una trasformazione che travolge i confini proprietari della persona. Contro ogni prospettiva nostalgicamente reattiva, bisogna vedere in questa antropotecnica, cioè nella nostra capacità di modificare noi stessi, oltre che un possibile rischio, una risorsa decisiva per l'animale costitutivamente tecnologico che fin dall'origine noi siamo.

Ma, riportato al suo significato polivalente, il corpo umano ritrova anche una funzione politica, oggi divenuta assolutamente centrale. Natural-

mente la politica ha sempre avuto un rapporto privilegiato con il corpo dei singoli e delle popolazioni. Ma ciò che fino a un certo momento passava per una serie di filtri categoriali e mediazioni istituzionali si fa materia diretta delle nuove dinamiche politiche. La vita biologica, piú che semplice orizzonte, è sempre piú insieme soggetto e oggetto di potere. È il passaggio cruciale cui Michel Foucault ha assegnato prima di altri il nome di “biopolitica”, alludendo proprio al ruolo preminente assunto in esso dal corpo. Non solo l’individuo, che nell’epoca moderna era limitato alla nozione formale di soggetto di diritto, tende a coincidere con la sua dimensione corporea. Ma anche il popolo entra in un rapporto inedito con una corporeità fatta di bisogni, desideri, necessità che riguardano la vita biologica in tutti i suoi registri. In questo senso il corpo diventa sempre piú la posta in gioco di interessi contrastanti – di carattere etico, giuridico, teologico. E dunque epicentro di conflitto politico. Ma ciò, questo nuovo rilievo del corpo, può determinare conseguenze diverse e anche opposte – di tipo escludente oppure inclusivo. Se, schiacciato sulla sua dimensione razziale, esso è stato l’oggetto di un’esclusione arrivata ai limiti dell’annientamento, nella sua figura collettiva può divenire operatore di ricomposizione politica all’interno del popolo e dei popoli.

Come diversi concetti politici fondamentali, anche quello di popolo porta dentro di sé una dua-

lità costitutiva che tende a separarlo da se stesso. Esso da un lato è la totalità dei cittadini in una forma che vuole coincidere con la nazione. Ma dall'altro, fin dal *demos* greco, nomina anche la sua parte subalterna e, in senso proprio, "popolare", plebea. Come il dispositivo della persona, esso include al proprio interno una zona per altri versi esclusa ed emarginata. Si può dire che larga parte della storia politica occidentale ruoti intorno a questo margine mobile che al tempo unisce e separa i "due" popoli all'interno di ogni popolo. Fin dall'antica metafora dei "due corpi del re", si è sempre percepito, all'interno dell'organismo politico, un dislivello – fra testa e corpo, re e popolo, sovranità e rappresentanza – che ne assicurava la funzionalità. Oggi, nel regime biopolitico contemporaneo, tale scarto è reso ancora più tangibile dall'ingresso del corpo in ogni dinamica politica significativa. La stessa persona del leader – come era diversamente accaduto ai capi totalitari e come è inevitabile nella società dello spettacolo – non è più separabile dall'esibizione continua del proprio corpo, in una sovrapposizione mai così integrale di dimensione pubblica e dimensione privata.

A questo incorporamento biopolitico della persona risponde, all'altro polo del quadrante politico, il corpo, collettivo e impersonale, di masse di donne e di uomini che non si riconoscono più nei canali della rappresentanza. Naturalmente la composizione di tali soggettività politiche varia

a seconda delle situazioni e dei contesti. Ma ciò che si intravede, nei movimenti di protesta che oggi tornano a riempire le piazze di gran parte del mondo, è l'inevitabile allargamento degli istituti della democrazia al di là dei suoi confini classici e moderni. C'è, in quelle moltitudini, certo di differente tipo, qualcosa che precede anche le loro rivendicazioni, costituita appunto dalla pressione congiunta di corpi che si muovono all'unisono. Ciò cui essi fanno segno, con un carattere irriducibile al profilo disincarnato della persona, è una riunione delle due parti del popolo che non passi più per l'esclusione di una di esse. Il compito cui tali eventi sembrano chiamarci, insomma, è la rottura di quella macchina teologico-politica che da tempo immemorabile unifica il mondo attraverso la subordinazione della sua parte più debole. Quanto di tale richiesta troverà risposta nei fatti, resta ancora indeterminato. Sicuro è solo che non è immaginabile alcun vero cambiamento delle attuali forme politiche senza una mutazione, altrettanto profonda, delle nostre categorie interpretative.