

MALCOLM BULL*

Vettori della biopolitica

(maggio-giugno 2007)

L'uomo è per natura un animale politico

Aristotele, *La politica*

Da una frase di Aristotele derivano due interessanti discussioni teoretiche del XXI secolo: la biopolitica di Michel Foucault, che Giorgio Agamben ha provocatoriamente riformulato con specifica attenzione al rapporto sovranità-corpo, e il nuovo approccio delle capacità proposto da Amartya Sen e da Martha Nussbaum come mezzo per valutare e promuovere lo sviluppo, la giustizia e la libertà. Entrambi i punti di vista sono caratterizzati da una profonda riflessione sulle origini del pensiero politico occidentale oltre che da un sentito interesse per i problemi sociali e giuridici contemporanei. Entrambi sono in certa misura biopolitici in quanto si sviluppano attorno all'interazio-

* Malcolm Bull è docente presso la Ruskin School dell'Università di Oxford. Fa parte del comitato di redazione di «New Left Review» e collabora con la «London Review of Books». Tra le sue pubblicazioni: *States of Failure*, in «New Left Review», n. 40, luglio-agosto 2006; *The Mirror of the Gods*, Allen Lane, Londra 2005; *The Limits of Multitude*, in «New Left Review», n. 35, settembre-ottobre 2005; *Between the Cultures of Capital*, in «New Left Review», n. 11, settembre-ottobre 2001; *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*, Verso, Londra 2000; *Where is the anti-Nietzsche?*, in «New Left Review», n. 3, maggio-giugno 2000.

Malcolm Bull

ne delle medesime categorie aristoteliche: l'essere umano e l'animale, la politica e la natura. Ma, per altro verso, si situano su poli opposti di fronte alla spaccatura apertasi nelle scienze umane a partire dagli anni Sessanta. Né sembra esservi un'ottica da cui poterli esaminare contemporaneamente, e tanto meno integrarne o compararne le intuizioni.

In parte ciò rispecchia la frammentazione della discussione politica in una molteplicità di problemi. All'antico quesito «chi deve governare?» e al moderno «chi deve fare che cosa» si è aggiunto un insieme di domande che riguardano questioni una volta esclusivamente culturali, personali o naturali. Per le epoche precedenti, la relativa organicità e impermeabilità delle culture, dei corpi e degli ambienti rendeva ridondanti tali domande. Ora, esse appaiono spesso senza risposta nell'ambito delle tradizioni politiche consolidate e incommensurabili l'una rispetto all'altra.

In questo vasto contesto, la biopolitica e la teoria delle capacità spiccano per importanza e potenzialità, in quanto considerano un insieme di problemi altrimenti tenuti distinti. Se fosse possibile coordinarle a loro volta, potremmo forse incominciare a tracciare le linee di un nuovo territorio.

La nuda vita

Nel volume introduttivo alla *Storia della sessualità*, Foucault ha osservato che «per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica»; invece, «l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente». Lungi dall'essere il «substrato inaccessibile» presupposto dalla vita politica, la vita biologica umana è entrata ora «nel campo di conoscenza del controllo e nella sfera del potere di intervento».¹

Vettori della biopolitica

Secondo Foucault, ciò è avvenuto in conseguenza dello sviluppo delle discipline del corpo e della regolamentazione della popolazione. Il primo ha riguardato il corpo individuale, accrescendone l'utilità e l'integrazione economica attraverso «l'ottimizzazione delle capacità». La seconda, il corpo collettivo: «la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità», con tutte le condizioni ambientali che possono variarli.² Il risultato è che la vita animale dell'uomo, lungi dall'essere irrilevante per la politica, ne è diventata ora il soggetto, «una sorta di animalizzazione dell'uomo attuata attraverso le più sofisticate tecniche politiche».³

Richiamandosi a Hannah Arendt, Agamben sostiene che l'esistenza politica e la vita animalizzata rappresentano tipi distinti di essere.⁴ I greci, osserva, chiamavano *zoé* la vita naturale della nutrizione e della riproduzione, comune anche ad altre creature viventi, mentre parlavano di *bíos* per indicare i modi di vita tipicamente umana.

Quando Platone nel *Filebo* menziona tre generi di vita e Aristotele nell'*Etica Nicomachea* distingue la vita contemplativa del filosofo (*bíos theoreticós*) dalla vita dei piaceri (*bíos apolaustikós*) e dalla vita politica (*bíos politikós*), essi non usano mai il termine *zoé* [...] Non avrebbe avuto senso parlare di una *zoé politiké* degli ateniesi.⁵

La differenza tra la vita politica e il «semplice fatto di vivere» si basa perciò sulla sottostante distinzione di *bíos* e *zoé*. È in questa luce che dobbiamo interpretare l'affermazione di Aristotele secondo cui, benché la *pólis* sia «formata bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice».⁶ È possibile che la *pólis* sia stata originata per proteggere la «nuda vita», la pura e semplice sopravvivenza umana, ma questo non è più il motivo per cui essa esiste. La pura e

Malcolm Bull

semplice vita naturale «è esclusa dalla *pólis* in senso stretto e rimane confinata – in quanto vita riproduttiva – nella sfera dell'*oîkos*, la casa».⁷

Fin dall'inizio il pensiero politico occidentale si è sviluppato attorno a una serie di contrapposizioni binarie fondamentali: «nuda vita/esistenza politica, *zoé/bíos*, esclusione/inclusione». La transizione descritta da Foucault è perciò un evento di importanza storica mondiale e «l'introduzione della *zoé* nella sfera della *pólis* costituisce l'evento decisivo della modernità». Tuttavia, mentre per Foucault la vita animale dell'uomo è diventata il soggetto/oggetto del biopotere per mezzo soprattutto dello sviluppo delle teorie e delle discipline del corpo del XIX secolo, Agamben postula un'origine alternativa «all'incrocio tra un modello giuridico-istituzionale e un modello biopolitico del potere».⁸

Seguendo Schmitt, Agamben sostiene che il sovrano è colui che decide l'eccezione e reintegra nella legge ciò che ne era escluso, ossia lo stato di natura. In quanto la *zoé*, e non la *bíos*, è la forma di vita caratteristica dello stato di natura, perciò nello stato di eccezione la sovranità attua il reinserimento della «nuda vita» nella *pólis*. Poiché la sovranità si definisce esaurientemente in base alla sua capacità di decidere l'eccezione, ne consegue che «l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. *Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano*».⁹

Agamben non distingue né fra privato e politico né fra natura e cultura. Per lui, «la prestazione costitutiva del potere sovrano è allora la produzione di nuda vita come elemento politico originario e come soglia di articolazione tra natura e cultura, *zoé* e *bíos*». Le implicazioni di questo punto di vista sono sviluppate secondo la distinzione aristotelica di voce (le forme di comunicazione comuni anche agli animali) e linguaggio (la

Vettori della biopolitica

comunicazione razionale necessaria a stabilire la giustizia nella *pólis*). Sostenendo che «la domanda: “in che modo il vivente ha il linguaggio?” corrisponde esattamente a quella: “in che modo la nuda vita abita la *pólis*?”» Agamben osserva che lo stato di eccezione si caratterizza per la produzione di forme di vita prive di comunicazione.¹⁰

Un modello lo fornisce il biologo del XIX secolo Ernst Haeckel, il quale postulava una scimmia-uomo priva di linguaggio, un *homo alalus*, precursore dell'*homo sapiens*. Perché l'uomo non parlante è un uomo anziché una scimmia? Non è semplicemente che si postula una creatura già completamente umana e, quindi, la si priva della facoltà di parola? Allo stesso modo, lo stato di eccezione funziona «escludendo come non-ancora-umano un essere già di per sé umano, cioè animalizzando l'umano».¹¹

Questo passo chiarisce e amplia la gamma delle forme di vita potenzialmente create dal potere sovrano. Non solo l'*homo alalus* o la scimmia-uomo, ma anche i *Muselmann* (le vittime disperate dei campi di concentramento), il *neomort* e l'*ol-trecomatoso*. Soprattutto, la sovranità crea fuorilegge come l'*homo sacer*, il fuorilegge «sacro» dell'antica Roma, che chiunque poteva uccidere senza essere accusato di omicidio. La vita del fuorilegge «è pura *zoé*»¹² e perciò l'esclusione di un uomo dalla *pólis* equivale all'ingresso della nuda vita in essa: una duplicazione rappresentata nella figura archetipica del lupo mannaro:

un ibrido mostro tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città – il lupo mannaro – è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità [...] La vita del bandito – come quella dell'uomo sacro – non è un pezzo di natura ferma senz'alcuna relazione col diritto e con la città; è, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo.¹³

Malcolm Bull

Dove, come nella politica contemporanea, l'eccezione diventa sempre più la regola, «il dominio della nuda vita – che originariamente si situa ai margini dell'ordine politico – inizia gradualmente a coincidere con il dominio della politica», ed esclusione e inclusione, *bíos* e *zoé*, entrano «in una zona di indifferenza». Perciò, si può dire che «tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*».¹⁴

Le capacità

Inizialmente, Amartya Sen si volse ad Aristotele per una ragione molto diversa: liberarsi dall'enfasi utilitaristica di un'unica misura generale dell'utilità. Aristotele ci ricorda che i piaceri possono essere tanto differenti quanto le attività coinvolte. Pertanto, anche qualora assumessimo il piacere come misura unica, ci troveremmo in ogni caso con una molteplicità di piaceri di generi incommensurabili fra loro. Tuttavia, sostiene Sen, tale pluralità può essere costitutiva anziché competitiva, purché si pensi all'utilità come a un vettore con molte componenti distinte.¹⁵

Su questa base egli incominciò a riformulare la sua descrizione dell'utilità plurale, sostenendo che le circostanze individuali e i successi della vita potrebbero essere considerati come «funzionamenti» che si combinano in un «vettore di funzionamento». I potenziali vettori di funzionamento di una persona costituirebbero allora un insieme di capacità, che forniscono una base dipendente dal contesto per confrontare gli *standard* di vita e di eguaglianza interpersonale.¹⁶ Solo dopo questo passaggio Sen si accorse che la sua spiegazione delle capacità aveva «qualcosa in comune» con l'analisi aristotelica delle funzioni umane nella quale «il bene dell'uomo risiede nella funzione dell'uomo».¹⁷

Vettori della biopolitica

È stata Martha Nussbaum a elaborare la base aristotelica di questo progetto e a trovare il testo-prova necessario per ricollegare la concezione di Sen dell'utilità plurale alla concezione aristotelica del ruolo dello Stato: è evidente «che la costituzione migliore sia di necessità quell'ordinamento sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere in modo beato».¹⁸ Interpretando «ordinamento» (*táxis*) come un termine che indica una teoria della giustizia distributiva, «ognuno» (*hósti-soun*) come un termine che comprende «tutti i membri della comunità» e «vivere in modo beato» (*zóie makários*) come un'espressione che contempla tutte le funzioni specifiche a un particolare individuo e quelle generalmente necessarie a una vita piena, la Nussbaum riconosce in questa tesi «una concezione aristotelica della funzione del governo, secondo la quale il suo compito consiste nell'assicurare a tutti i membri della comunità le condizioni necessarie di base della capacità di scegliere e condurre una vita umana pienamente buona, riguardo a tutte le principali funzioni incluse in quella vita pienamente buona».¹⁹

Ma che cosa è una vita buona? Davvero gli uomini in quanto tali hanno una funzione o un'attività? Secondo Aristotele,

è evidente che il semplice vivere è comune anche alle piante, e che quello che si cerca è qualcosa di specifico. Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere; dopo di questa viene un certo tipo di vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale.²⁰

In questa luce, osserva la Nussbaum, ci sono «due soglie distinte: una soglia di capacità di funzionamento al di sotto della quale una vita sarà tanto impoverita da non essere più neppure

Malcolm Bull

re umana; e una più alta soglia al di sotto della quale quelle funzioni caratteristiche sono disponibili in modo talmente ridotto che, sebbene quella forma di vita possa essere giudicata ancora umana, non penseremo ad essa come a una *buona* vita umana». ²¹ Il compito della città consiste «nell'attuare la transizione da un livello di capacità a un altro», dalla pura e semplice vita alla vita umana, e dalla vita umana alla buona vita. Nell'ultimo caso, poiché «l'essere umano è per natura un essere politico», la città è più che strumentale, e infatti Aristotele descrive «l'auto-sufficienza implicata nell'*eudaimonía* umana come un'auto-sufficienza della comunità, non solitaria». ²²

In pratica, quindi, raggiungere una soglia significa compiere una transizione sociale. Nel caso delle donne, a cui la Nussbaum si interessò a cavallo degli anni Ottanta e Novanta in un progetto finanziato dalle Nazioni Unite, questo potrebbe comportare di lavorare fuori dell'abitazione familiare, un grosso problema nelle società in cui alle donne viene tradizionalmente proibito di uscire di casa, persino quando è in gioco la sopravvivenza. In questo caso la transizione avviene dal «regno privato o domestico, in cui le persone fanno cose ispirate dall'amore e dagli affetti piuttosto che dal reciproco rispetto» al «regno pubblico, caratterizzato dalla reciprocità fra eguali». Ma nel momento in cui le donne lasciano la famiglia per entrare nel regno pubblico, il regno pubblico impone anche di «riconoscere che la famiglia è un'istituzione politica, non parte di una "sfera privata" immune dalla giustizia». ²³

Ma, se raggiungere una soglia, per le donne, significa una transizione dal privato al politico, la Nussbaum tende anche a spostare l'accento dall'«animale politico» all'animale. Osservando che anche per Sen «le capacità e i funzionamenti del corpo sono intrinsecamente buoni e non [...] mezzi *meramente* strumentali per il raggiungimento di altri beni più alti», la Nussbaum sostiene che nella concezione aristotelica dell'essere

Vettori della biopolitica

umano come «animale politico» l'uomo è visto come qualcuno «che ha un corpo animale e la cui dignità umana, piuttosto che essere opposta a questa natura animale, è inerente ad essa e alla sua traiettoria temporale».²⁴

Ciò non vale soltanto per la vita animale dell'umanità ma anche per gli animali non-umani. Kant poteva pensare che «la dignità umana e la nostra capacità morale [...] siano radicalmente separati dal mondo naturale», ma Aristotele ha visto «una considerevole continuità fra la capacità umana e la capacità degli altri animali». Per la Nussbaum, la necessità umana deve includere «i nostri bisogni e capacità animali», e noi dobbiamo riconoscere che «la nostra dignità è proprio la dignità di un certo tipo di animale».²⁵

Raggiungere una soglia di capacità o dignità animale può implicare un differente tipo di transizione. In molti esempi discussi in *Le nuove frontiere della giustizia*, dove la Nussbaum amplia la portata dell'approccio delle capacità comprendendo anche quelle di differenti abilità, nazionalità o specie, la transizione non implica l'ingresso nel regno pubblico. Alcuni di coloro che hanno subito menomazioni o sono disabili «non potrebbero venire inclusi nel gruppo dei selezionatori politici, per quanto generosamente possiamo valutare il loro potenziale» ma, nella misura in cui le loro capacità li ricollegano alla «comunità umana piuttosto che a qualche altra», essi possono tuttavia raggiungere una soglia di vita umana.²⁶

Benché per altre specie i funzionamenti politici cadano al di fuori della norma della specie, ciò non significa che le capacità di altre specie possano essere sostenute all'interno della natura. La sovranità della specie è un ideale, ma per la maggior parte degli animali non è una possibilità. I cani, per esempio, di solito non possono «scegliere di vivere in una comunità di soli cani; la loro comunità include sempre membri umani intimi.» In ogni caso, «non possiamo lasciare la natura da sola e

Malcolm Bull

aspettarci che si gestisca da sé», perché «la natura non è equa, e non tutte le specie sono belle». L'approccio delle capacità non è realizzabile in un mondo selvatico o senza l'intervento dell'uomo. Richiede che si costruiscano sedie a rotelle per i disabili e che si faccia un «uso intelligente e attento degli zoo e dei parchi animali», perché solo in tali luoghi gli animali non umani possono realizzare le proprie capacità senza danneggiarsi a vicenda.²⁷

Vettori

Tanto per la Nussbaum quanto per Agamben, la dicotomia fondamentale è quella fra la buona vita (o vita politica) e la vita che, per qualunque ragione, sia priva di quelle qualità. Non diversamente da Aristotele, entrambi sottolineano che tale dicotomia rende conto della differenza fra ciò che è caratteristico dell'uomo e ciò che è meno pienamente umano. Aristotele aveva sostenuto che coloro che conducono una vita dissoluta scelgono, in realtà, «una vita animalesca» e che chi dorme di continuo o vive in uno stato comatoso conduce una vita vegetale.²⁸ La Nussbaum osserva che il non consentire a una capacità di base di svilupparsi vuol dire condannare chi la possiede a «un tipo di morte prematura, la morte di una forma di fioritura», mentre Agamben propone un intero bestiario di nuda vita che si estende fino al parassita che vive da molti anni in un laboratorio senza muoversi o nutrirsi.²⁹

Ma se la nuda vita, per Agamben, è la disperata destinazione verso cui conduce la logica della modernità, per la Nussbaum è la base da cui le capacità si sono dispiegate e trasformate gioiosamente in funzionamenti. Le polarità sembrano le stesse ma le direzioni sono differenti. Ma, se è così, esiste un punto in cui il fiorire umano e l'animalizzazione s'incontrano,

Vettori della biopolitica

una sorta di limbo in cui i mezzo morti s'avvicinano a quanti hanno sviluppato le loro capacità?

Un modo per stabilirlo consiste nel ricavare le coordinate da Aristotele. Il passaggio al centro della riflessione della Nussbaum e di quella di Agamben suona come segue:

È chiaro che lo Stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: qui chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero «privo di fratria, di leggi, di focolare»: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo Stato.³⁰

In questo famoso e molto discusso passaggio, che segue una descrizione dell'evoluzione di sempre più grandi aggregazioni umane, dalla coppia alla città allo Stato, Aristotele definisce implicitamente la *zoé politiké* in base a due variabili almeno concettualmente distinguibili. Da una parte, vi è la socialità naturale, che si contrappone alla solitudine naturale, e dall'altra vi è il *lógos*, contrapposto alla voce.

Malcolm Bull

La socialità, come Aristotele spiega altrove, non è altro che un ritrovarsi assieme e in quanto tale è comune alle creature di molte specie della terra, dell'aria e del mare. Gli animali solitari possono includere l'uomo stesso, come il fuorilegge descritto da Omero. Al contrario, la distinzione fra voce e *lógos* è misura di ciò che distingue l'uomo dall'animale. Perciò, non tutti gli animali socievoli sono in grado di fare un discorso razionale e non tutti quelli che hanno la parola sono socievoli.

L'implicita relazione fra le categorie tassonomiche aristoteliche è spesso oscuro, ma forse l'asse *lógos*-voce si intende meglio se lo si considera intersecante con l'asse socievole-solitario, e non come suddivisione o estensione di esso. Quando Aristotele dice che gli uomini sono più politici delle api, non vuole dire che essi sono più socievoli, bensì che posseggono anche altre qualità. Gli animali politici si distinguono da quelli socievoli per il fatto di avere un'attività comune. Gli esempi comprendono «l'uomo, le api, le vespe, le formiche, le gru»: alcuni di questi animali vivono sotto un governante, altri no.³¹ Ciò che rende politici gli animali socievoli è un modo condiviso di vita cui tutti contribuiscono, e ciò che rende gli uomini ancor più politici è il possesso del *lógos*, giacché la comunicazione razionale consente l'attività comune di maggiore complessità sociale e morale.

Pertanto, entro il terreno delimitato dalla definizione aristotelica dell'animale politico, sembrano esservi due assi: l'uno va dalla solitudine alla socialità, e dal privato al pubblico, l'altro dalla voce al *lógos* o dalla natura alla cultura. Utilizzando questi assi, diventa possibile tracciare con più precisione i vettori descritti da Agamben e dalla Nussbaum, sia in rapporto ad Aristotele sia in rapporto fra loro.

Foucault si è interessato principalmente all'asse che va dal privato al pubblico, con una doppia sovrapposizione generata dalla regolamentazione dei corpi e delle popolazioni: al con-

Vettori della biopolitica

tempo, un'invasione del privato nel pubblico e del pubblico nel privato. Agamben sposta il vettore della privatizzazione di Foucault verso la naturalizzazione, interpretando l'asse privato-pubblico secondo la distinzione *zoé/bíos* e (attraverso l'identificazione di *zoé* e mutismo) prendendo ancor più alla lettera la nozione di «animalizzazione dell'uomo». Il riorientamento si completa nel momento in cui Agamben sposta l'accento sul potere sovrano. Hobbes, osserva, non pensa allo stato di natura come a un'epoca preistorica, bensì come a un «principio interno allo Stato che si manifesta nel momento in cui lo Stato viene considerato “come se fosse dissolto”». Nello stato di natura, l'uomo è lupo all'uomo, perciò «questa lupizzazione dell'uomo e umanizzazione del lupo è possibile a ogni momento nella *dissolutio civitatis* inaugurata dallo stato di eccezione».³²

Ci si potrebbe aspettare che la *dissolutio civitatis* abbia come effetto un ritorno al regno privato, dato che Agamben afferma di attenersi alla «distinzione classica fra *zoé* e *bíos*, tra vita privata ed esistenza politica, tra uomo come semplice vivente che aveva il suo spazio di espressione nella casa e l'uomo come soggetto politico che aveva il suo spazio di espressione nella *pólis*».³³ Ma, benché egli collochi la nuda vita «sul terreno del non-uomo fra casa e città» è evidente che, nei suoi esempi di uomini esiliati dalla città, il fuorilegge non si ritira a godersi la vita privata insieme alla famiglia.³⁴ Il lupo mannaro si trova tra «la foresta e la città», non a metà strada fra la *pólis* e l'*oikos*.

La Nussbaum prende come punto di partenza la memorabile immagine della nuda vita data da Rousseau («tutti sono nati nudi e poveri, tutti soggetti alle miserie della vita...») e sostiene che «le persone hanno diritto non solo alla pura e semplice vita, ma anche a una vita compatibile con la dignità umana».³⁵ Poiché l'uomo è politico, l'acquisizione della dignità umana comporta di proiettare l'alienato, il privato e il socievole nel regno pubblico, e poiché l'uomo è un animale ciò significa che

Malcolm Bull

anche i suoi bisogni animali e la sua dignità animale trovano soddisfazione nel regno pubblico. Almeno inizialmente, la Nussbaum sviluppa il suo discorso lungo l'asse privato-pubblico, teorizzando un vettore che (come «l'ottimizzazione delle capacità del corpo» di Foucault) si sposta dalla nuda vita verso la sfera pubblica.

Tuttavia, poiché la dignità animale è propria anche di animali non umani, pure l'ottimizzazione delle capacità non umane traccia una traiettoria che non conduce tanto dal privato al pubblico quanto dalla natura alla cultura. In *Le nuove frontiere della giustizia*, pertanto, la studiosa sposta l'attenzione sull'altro asse. Come l'*homo sacer* non va a casa ma diventa parte della natura, l'animale che abbia sviluppato le proprie capacità partecipa alla cultura piuttosto che alla politica. Nonostante alle traiettorie descritte dalla Nussbaum e da Agamben venga impressa una svolta a novanta gradi, esse continuano a dimostrarsi vettori opposti: l'equazione *dissolutio civitatis* e stato di natura teorizzata da Agamben permette alla nuda vita di prendere forma animale, mentre la Nussbaum, traducendo la dignità animale nella dignità *degli* animali, porta la natura nella sfera della cultura.

Sembra che non ci sia altra strada verso la biopolitica se non nella convergenza dei vettori di privatizzazione, naturalizzazione, acculturazione e socializzazione. Ma in quale regione sconosciuta si avventurano ora, stancamente, gli esiliati politici, i licantropi, gli inabili sulle sedie a rotelle e le donne lavoratrici?

Il centro assente

In Aristotele, tanto l'asse solitario-socievole quanto l'asse voce-*lógos* sono continui e condividono un discernibile anche se mal definito terreno di mezzo. Fra la solitudine e la socialità della

Vettori della biopolitica

città, si incontrano dapprima le coppie, poi le famiglie, quindi i villaggi. Coloro che dimorano nel mezzo di questo territorio sono in maggiore o minor grado dispersi, una condizione condivisa (fra le altre creature) dai ciclopi e dalle allodole a terra.³⁶ Anche tra voce e *lógos* sussistono stadi intermedi. Lo schiavo «partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla» ed è sprovvisto dell'anima deliberativa; le donne hanno l'anima deliberativa ma non la piena autorità; e i bambini la possiedono in potenza.³⁷

Questi due assi si incontrano nella famiglia, che si situa all'incirca a metà strada fra la solitudine e la socialità, e potenzialmente incorpora tutti gli stadi tra *lógos* e voce: il padrone, la moglie, lo schiavo, il buco.³⁸ Aristotele ammette che «l'uomo non è solo animale politico ma anche animale domestico [*oikonomikón zôon*]», e questo è ciò che tutti diventano laddove gli assi si intersecano.³⁹ Ma Aristotele non poteva concepire la famiglia senza padrone o una situazione in cui le famiglie potessero occupare altro che uno spazio sociale discontinuo. La terra di mezzo esiste, ma è poco popolata.

Pertanto, che cosa accade quando l'uomo diventa, dal punto di vista biopolitico, un animale domestico? Agamben sottolinea «una zona d'indifferenza [...] entro la quale deve trovar spazio – come un *missing link* che è sempre mancante perché già praticamente presente – l'articolazione fra umano e animale, uomo e non-uomo, parlante e vivente. Come ogni spazio d'eccezione, questa zona è, in verità, perfettamente vuota».⁴⁰

Ma il vuoto ha un nome. Hannah Arendt, a cui altrove Agamben si richiama seguendo da vicino la riflessione svolta in *Vita attiva. La condizione umana*, lo chiama società o «il sociale». Nell'antichità, la famiglia «era la sfera in cui ci si prendeva cura [...] delle necessità della vita» e nel mondo moderno la società è una specie di «famiglia nazionale», dove «la reciproca dipendenza nell'interesse della vita e solo essa assume pubbli-

Malcolm Bull

co significato e dove alle attività connesse alla pura sopravvivenza è permesso di apparire in pubblico». ⁴¹

Sebbene la Arendt reinterpreti entrambi gli assi a modo proprio, anche questa «famiglia nazionale» o «società» è concepita in termini aristotelici. L'asse che conduce dalla solitudine alla socialità, dal privato al pubblico, si definisce in base alla polarità fatica-azione. La fatica comprende e sorregge i processi biologici del corpo umano e non necessita della presenza degli altri; l'azione, come «sola attività che procede direttamente fra gli uomini senza l'intermediazione delle cose o della materia», «dipende interamente dalla costante presenza degli altri». ⁴²

Solo l'azione costituisce il *bíos politikós* e una vita senza di essa «cessa di essere una vita umana perché non viene più vissuta fra gli uomini», come la vita dell'*animal laborans* «impri- gionato nell'isolamento del proprio corpo». ⁴³ Ma la modernità ha visto il trionfo dell'*animal laborans*, mentre i progressi economici e tecnologici hanno liberato il genere umano dalla necessità, portando le attività private della produzione e del consumo nel regno pubblico, che hanno sostituito con una «società dei consumatori».

Lungo queste linee, la Arendt sviluppa una peculiare descrizione dell'altro asse i cui opposti sono rappresentati dal «mondo», che è «l'artefatto umano, la fabbricazione di mani umane», e dalla «terra o natura». La terra «fornisce agli uomini un habitat in cui essi possono spostarsi e respirare», ma attraverso il lavoro (*work*), contrapposto alla fatica (*labour*), si forma «un mondo "artificiale" di cose, distintamente differenti da tutti i dintorni naturali». Il lavoro è perciò l'attività «che corrisponde all'innaturalità dell'esistenza umana» e che separa l'uomo dal suo ambiente, nonostante «la vita stessa sia al di fuori di questo mondo artificiale e per tutta la vita l'uomo rimanga collegato a tutti gli altri organismi viventi». ⁴⁴

Vettori della biopolitica

La vita umana, in quanto costruita dal lavoro, è soggetta alla reificazione, ma il dubbio scientifico e la secolarizzazione insidiano la stabilità e il valore della cultura, e così gli uomini si separano dal mondo che essi hanno creato. Nell'«alienazione del mondo», è «come se avessimo forzato ad aprirsi i confini distinguibili che proteggevano il mondo, l'artificio umano, dalla natura» e tutto ciò che rimane sono «gli appetiti e i desideri, gli insensati impulsi del corpo [dell'uomo]». In questo stato, «ciò che non era richiesto, perché non occorre per il metabolismo della vita con la natura, era o superfluo o giustificato solo in termini di peculiarità della vita umana distinta dal resto della vita animale. Da tutto ciò risultava che Milton aveva scritto il *Paradiso perduto* per le stesse ragioni e le stesse esigenze che spingono il baco a produrre la seta». ⁴⁵ Qui, il linguaggio diventa voce e la cultura ritorna alla natura.

Su entrambi gli assi vi è un doppio movimento. La modernità è alienante sia per il mondo sia per la terra, in quanto le astrazioni della scienza e la tecnologia hanno allontanato l'uomo dalla terra. Allo stesso tempo, poiché allo «stadio finale della scomparsa del regno pubblico» si è accompagnata la «liquidazione del regno privato», i due regni «fluiscono incessantemente l'uno nell'altro come onde nel rivo infinito del processo vitale stesso» fino alla «sommersione di entrambi nella sfera del sociale». ⁴⁶

Nel vortice

Per la Arendt, i vettori della biopolitica formano il vortice del sociale. Ma, indietreggiando davanti al gorgo, ha notato gli altri osservarlo con equanimità. In particolare, Marx, che secondo la Arendt ha trasformato il vortice della modernità in un programma politico. La «scomparsa del regno pubblico», con

Malcolm Bull

cui lo Stato spiana la strada alla pura amministrazione, era il preludio alla «scomparsa dello Stato» in Marx. In realtà, Marx non poteva comprendere che «i germi della società comunista erano presenti nella realtà della comunità domestica nazionale», ma «una definitiva vittoria della società sullo Stato produrrà sempre una sorta di “narrazione comunista”, la cui principale caratteristica politica è che essa è davvero regolata da una mano invisibile». ⁴⁷

Viceversa, la «socializzazione dell'uomo» in Marx ha personificato il vettore opposto. Essa potrebbe essere conseguita mediante l'esproprio rivoluzionario, ma «una più lenta e non meno certa “scomparsa” del regno privato in generale e della proprietà privata in particolare era già in corso», mentre il privato diveniva vieppiù politico. Per esempio, «il fatto che nell'età moderna le classi lavoratrici e le donne si siano emancipate quasi nello stesso momento storico dev'essere certamente considerato fra le caratteristiche di un'età che non crede più che le funzioni corporee e quelle materiali debbano essere nascoste». ⁴⁸

L'identificazione del marxismo e della modernità compiuta dalla Arendt sottintendeva una critica a entrambi. Ma lo stesso vale per Sen e la Nussbaum quando osservano che l'approccio delle capacità «prende avvio dalla concezione aristotelico/-marxiana dell'uomo come essere sociale e politico, che trova realizzazione nei rapporti con gli altri». ⁴⁹ La Nussbaum sostiene che «l'idea intuitiva di base della mia versione dell'approccio delle capacità è [...] una vita tale da essere disponibile nel suo “funzionamento veramente umano” nel senso descritto da Marx» ⁵⁰ e come epigrafe ripropone una citazione dallo studioso tedesco:

Si veda come al posto della *ricchezza* e della *miseria* [che sono argomento] dell'economia politica sorga l'*uomo ricco* e il biso-

Vettori della biopolitica

gno *umano* ricco. L'uomo ricco è al contempo l'uomo *bisognoso* di una totalità di manifestazioni di vita umana. L'uomo per cui la sua propria realizzazione è come interna necessità, come *bisogno*.⁵¹

Il passaggio in questione descrive la vita di un uomo trasformata sotto il comunismo, e la Nussbaum identifica esplicitamente «il funzionamento veramente umano» con questa condizione. Riconoscendo che «il *sensu* afferrato nei crudi bisogni pratici è solo un *sensu ristretto*», Marx aveva sostenuto nei *Manoscritti economico-filosofici* che «s'intende che l'occhio *umano* gode altrimenti che non l'occhio rozzo, disumano, e l'orecchio umano altrimenti che non quello rozzo». È precisamente questa trasformazione a venire coinvolta nel passaggio dalle capacità di base al pieno funzionamento. Secondo la Nussbaum, il compito centrale della città non consiste nell'occuparsi dei «bisogni intuitivi» della gente «in modo meccanico, producendo un occhio che vede, un orecchio che ascolta, ecc.», bensì nel «fare in modo che la gente possa utilizzare il proprio corpo e i propri sensi in modo veramente umano». ⁵²

Simili allineamenti fra pensiero marxista e vettori della biopolitica sono da rintracciare sull'asse natura-cultura. Secondo la Arendt, «l'alienazione del mondo» è l'equivalente della disalienazione in Marx, per mezzo della quale l'uomo si riappropria della produzione culturale come essere della specie. È Marx ad aver paragonato Milton a un baco da seta e, nell'utopia marxista, dove tutti su questa base possono scrivere poesie, «l'alienazione del mondo è anche più presente di prima». ⁵³ Agamben fa lo stesso, citando la versione di Alexandre Kojève della «fine hegeliano-marxista della storia», dove «gli uomini costruiranno i loro edifici e le loro opere d'arte come gli uccelli costruiscono i propri nidi e i ragni tessono le proprie tele e si esibirebbero in concerti musicali alla maniera delle rane e del-

Malcolm Bull

le cicale». ⁵⁴ Naturalmente, è la pretesa marxiana che «il comunismo come naturalismo giunto al proprio compimento è umanesimo e come umanesimo giunto al proprio compimento è naturalismo» ⁵⁵ a riecheggiare di proposito nell'affermazione di Agamben secondo cui «la lupizzazione dell'uomo e l'umanizzazione del lupo è possibile a ogni momento nella *dissolutio civitatis*».

Valenze del sociale

Benché i vettori della biopolitica siano tracciati in termini aristotelici, le loro traiettorie derivano tanto da Aristotele quanto dall'interpretazione di Marx. È come se la primitiva visione marxiana del comunismo si biforcasse in due direzioni: da una parte quella di Agamben, che accoglie la descrizione della depoliticizzazione e della naturalizzazione, e dall'altra quella della Nussbaum, che sviluppa la visione della socializzazione e dell'umanizzazione. Ma, se è vero che la biopolitica e le capacità rappresentano le due metà della teoria di Marx, è possibile riunirle in un'unica struttura di pensiero?

Non necessariamente, perché i frammenti hanno acquistato valenze molto differenti: Sen e la Nussbaum presentano l'approccio delle capacità come equivalente al (e forse sostituto del) programmato percorso di sviluppo umano immaginato dal comunismo; mentre per la Arendt e Agamben, la logica della modernità è identica a quella che conduce al totalitarismo e ai campi di concentramento. A un certo punto Agamben sembra accennare a una possibile convergenza di tutti i vettori: «Per un'umanità che è ridiventata animale, non sembra restare altro che la depoliticizzazione delle società umane, attraverso il dispiegamento incondizionato della *oikonomía*, oppure l'assunzione della stessa vita biologica come compito politico (o piut-

Vettori della biopolitica

tosto impolitico) supremo». Egli riconosce la sua immaginosa collocazione nella fine della storia di Kojève, ma ne rintraccia la realizzazione storica nei «totalitarismi del XX secolo».⁵⁶

Tale dualità è in parte già presente in Marx. Se interpretiamo le condizioni dell'alienazione e quelle del comunismo alla luce della definizione aristotelica dell'animale politico, risulta evidente infatti che esse sono create in modo simile. Lo stesso Marx riconosce che l'uomo alienato della società civile è la figura più prossima all'animale politico socializzato di Aristotele:

È soltanto nel XVIII secolo, nella «società civile», che le diverse forme del contesto sociale si contrappongono all'individuo come un puro strumento per gli scopi privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che genera questo modo di vedere dell'individuo isolato è proprio l'epoca dei rapporti sociali (generalmente da questo punto di vista) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale, *zôon politikón* [un animale politico], non soltanto un animale sociale, ma un animale che soltanto nella società riesce a isolarsi.⁵⁷

Il parallelo non sorprende, dato che alienazione e comunismo si definiscono in base alla medesima matrice a due assi, uno dei quali individua la simultanea alienazione dell'uomo dalla natura e dalla produzione culturale, e l'altro l'alienazione dalla vita pubblica e privata. Gli originari passaggi di Marx sull'alienazione alludono a una o all'altra di queste forme di estraniamento: «Il lavoro alienato sottrae all'uomo l'oggetto della sua produzione [...] il suo proprio corpo, come la natura esterna, come il suo essere spirituale, la sua essenza *umana*».⁵⁸ Insieme, essi costituiscono l'alienazione dell'essere-specie, la vita che l'uomo avrebbe se fosse completamente socializzato e la società non fosse solo mezzo ma anche fine.

Malcolm Bull

Se l'alienazione ha almeno una quadruplica forma (della cultura e della natura, del privato e del politico), lo stesso può dirsi della disalienazione. Il comunismo implica «la soppressione positiva di ogni estraniamento, e quindi il ritorno dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo stato, ecc. [*avrebbe potuto aggiungere, dalla natura*], alla sua esistenza umana, cioè sociale.⁵⁹» Esso si colloca tanto sull'asse pubblico-privato (dove l'emancipazione umana si compie «solo quando l'uomo individuo reale ha riacquisito in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico») tanto sull'asse natura-cultura («la società completa l'unità essenziale dell'uomo e della natura [...] il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura»⁶⁰).

Che cosa distingue allora il comunismo dall'alienazione? Modi alternativi più giusti di descrivere la medesima cosa, come suggerisce la Arendt? Marx presenta i vettori della biopolitica come parte di un'ambigua totalità. L'alienazione e il comunismo accadono nello stesso luogo, in quanto prodotto dei medesimi vettori. Tuttavia, nell'alienazione solo l'uomo viene trasformato, mentre si allontana dalle polarità statiche; nel comunismo cambia il mondo stesso, mentre quelle polarità si riconciliano. Gli esseri umani alienati della società civile sono prematuramente sociali, poiché vivono in società prima della socializzazione del mondo.

In tale contesto il comunismo è un atto di restauro: «un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso». Per esempio, nella società civile l'uomo è da una parte «membro della società civile [...] e dall'altra cittadino», e tra i due sussiste un divario che si colma quando «l'uomo individuo reale ha riacquisito in sé il cittadino astratto».⁶¹ Ciò non implica tanto la trasformazione dell'individuo quanto la trasformazione del mondo attraverso la scomparsa dello Stato. Ana-

Vettori della biopolitica

logamente, se per la Nussbaum il passaggio dal *vedere* animale alla *vista* umana si compie attraverso la trasformazione dell'individuo e solo le funzioni sociali sono mezzo di quella trasformazione, Marx prevede qualcosa di diverso. Per lui, «il senso umano, l'umanità dei sensi, si formano solo attraverso l'esistenza dell'oggetto loro *proprio*, attraverso la natura umanizzata»; l'occhio «è divenuto occhio *umano* in quanto il suo oggetto è divenuto un oggetto sociale, *umano*», e questo si verifica unicamente quando «è divenuto anch'esso un essere sociale, come la società viene ad essere per lui in questo oggetto». ⁶² Qui, risulta evidente la differenza fra l'approccio delle capacità e il programma marxista che esso cerca di realizzare, in quanto lo spostamento dalla nuda capacità al funzionamento completamente umano si aliena solamente nella misura in cui non è universale.

Lo stesso vale per altri vettori della biopolitica. Un uomo escluso dal regno pubblico è privato del diritto di voto, mentre quando tutti ne sono esclusi il regno pubblico scompare; l'animale dello zoo è alienato dalla natura in modo diverso dall'animale domestico; una donna che fugge dai confini della famiglia si allontana dalla vita privata, una grande forza lavoro femminile volontaria no; non possiamo essere tutti *homines sacri*: il solitario lupo mannaro può essere alienato dalla sua cultura, ma quando diventiamo tutti lupi mannari allora non rimane più né il lupo né l'uomo. I vettori della biopolitica, che sono veicoli tanto dell'alienazione quanto della disalienazione, forniscono anche la misura di ognuna di esse secondo la loro distribuzione differenziale in una popolazione.

È probabile che non tutti accolgano favorevolmente la dissoluzione della politica, l'acculturazione della natura, la politicizzazione della vita privata e la naturalizzazione della cultura, sebbene la maggior parte riconoscerà i vettori importanti all'interno del loro ambiente. Meno evidente, forse, è l'ampiezza

Malcolm Bull

con cui tali vettori generano un unico movimento che definisce lo spazio sociale della modernità: il grado della loro convergenza è indice della società. Tuttavia non ci sono punti di fuga (un uomo privato del diritto di voto non diventa una scimmia, né una donna lavoratrice un lupo mannaro), ma solo un decre-scente spazio di discussione, dove tutti cercano di condurre insieme la buona vita.

La riunificazione dei vettori fornisce potenzialmente i mezzi per articolare la politica di questo campo concettualmente esteso ma biopoliticamente cogente. In particolare, essa ci permette di distinguere, come Marx non ha fatto, lo stato dell'essere egualmente sociale da quello dell'essere socialmente eguale: il primo si misura in base alla convergenza dei vettori, il secondo in base alle distribuzioni compiute da essi. Agli occhi di un egualitario può essere utile distinguere le eguaglianze non sociali (dei cittadini, dei membri di una famiglia, degli animali in natura) dalle eguaglianze specificatamente sociali, che sono una funzione delle distanze percorse e dei numeri lasciati indietro. Sembrerà utopistico pensare di essere egualmente sociale e socialmente eguale, ma cercare di misurare i progressi in questa direzione non lo è.

1. Michel Foucault, *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
2. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, op. cit.
3. Michel Foucault, citato da Giorgio Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 3. D'ora in avanti HS.
4. «La principale caratteristica della vita propriamente umana [...] è che essa è sempre piena di eventi che alla fine si costituiscono come storia, stabiliscono una biografia; è a proposito di questa vi-

Vettori della biopolitica

ta, intesa come *bíos* distinta dalla *zoé*, che Aristotele ha detto che “in qualche modo è un genere di prassi”.» Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 98. D’ora in avanti *VA*.

5. *HS*, op. cit., p. 1.
6. Aristotele, *La politica*, traduzione di Renato Laurenti, Laterza, Bari 1993, 1252b30.
7. *HS*, op. cit., p. 2.
8. *HS*, op. cit., pp. 9, 5, 7.
9. *HS*, op. cit., p. 7.
10. *HS*, op. cit., pp. 184, 8.
11. Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 34-38. Sotto questo aspetto, sostiene Agamben, la modernità si distingue dall’antichità, che tendeva a umanizzare l’animale, trattando lo schiavo, il barbaro e lo straniero come «figure di animale in forma umana».
12. *HS*, op. cit., p. 185.
13. *HS*, op. cit., p. 107.
14. *HS*, op. cit., pp. 10 e 114.
15. Amartya Sen, *Plural Utility*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», n. 81 (1980/1981), pp. 193-215.
16. Amartya Sen, *Well-Being, Agency and Freedom*, in «Journal of Philosophy», vol. 82, n. 4 (1985), pp. 169-221.
17. Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford 1987, p. 64 (trad. it., *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2000); e Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, 1097b28.
18. Martha Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», n. 6 (1988) suppl. vol., p. 146; Aristotele, *La politica*, 1324a23-25.
19. Martha Nussbaum, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», in M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), *The Quality of Life*, Oxford 1993, p. 265.
20. Aristotele, *Etica Nicomachea*, op. cit., 1097b33-1098a4. Più avanti, Aristotele spiega che la ragione (*lógos*) implica che «è funzione

Malcolm Bull

dell'anima dell'uomo l'attività secondo ragione o, quanto meno, non senza ragione», una definizione che potrebbe a malapena comprendere schiavi e barbari. È interessante osservare (alla luce dell'opinione contraria espressa da Agamben) che, benché non sia ripetuto, il termine *zoé* viene usato qui per descrivere ciascuno dei tre generi di vita, compresa la *praktiké zoé*. La Nussbaum osserva che «se si esamina il testo in modo esauriente, si scopre che *zoé* e *bíos* funzionano esattamente allo stesso modo: quando sono usati per indicare un tipo o modo di vita, designano sempre un modo totale o modo di vita, organizzato attorno alla questione affrontata.» Martha Nussbaum, «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. Altham e R. Harrison (a cura di), Cambridge 1995, p. 116; vedi pp. 128-129.

21. Martha Nussbaum, «Human Capabilities, Female Human Beings», in M. Nussbaum e J. Glover (a cura di), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford 1995, p. 81.
22. Martha Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, op. cit., p. 146; «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», op. cit., p. 103.
23. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, (Massachusetts) 2006, pp. 105, (trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007). D'ora in avanti NFG.
24. NFG, pp. 180 e 89; vedi anche p. 158.
25. NFG, pp. 132-135.
26. NFG, p. 193.
27. NFG, pp. 369, 393, 396, 374-375.
28. Aristotele, *Etica Nicomachea*, op. cit., 1095b20.
29. NFG, p. 347; Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 47.
30. Aristotele, *La politica*, op. cit., 1253a.
31. Aristotele, *Historia Animalium*, 1488a10.
32. HS, op. cit., p. 109.

Vettori della biopolitica

33. *HS*, op. cit., p. 190.
34. *HS*, op. cit., p. 95.
35. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, libro IV; epigrafe tratta da «Human Capabilities, Female Human Beings», op. cit., p. 63.
36. Vedi David Depew, *Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals*, in «Phronesis», vol. 40, n. 2 (1995), pp. 156-181.
37. Aristotele, *La politica*, op. cit., 1254b22-3, 1260a10-14.
38. Aristotele, *La politica*, op. cit., 1252b12.
39. Aristotele, *Etica Eudemia*, 1242a23.
40. *HS*, op. cit., pp. 40-41.
41. *VA*, p. 46.
42. *VA*, pp. 97, 22.
43. *VA*, pp. 176, 118.
44. *VA*, pp. 52, 7, 2.
45. *VA*, pp. 126, 320-321.
46. *VA*, pp. 67, 330, 69.
47. *VA*, pp. 44-45.
48. *VA*, pp. 72-73.
49. *NFG*, p. 85. Prima che la Nussbaum rivolgesse l'attenzione verso Aristotele, Marx era il principale punto di riferimento di Sen. Vedi Amartya Sen, *Plural Utility*, op. cit., p. 198; *Well-Being, Agency and Freedom*, op. cit., p. 202; *Etica ed economia*, op. cit., p. 46.
50. *NFG*, pp. 74-5.
51. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere filosofiche giovanili*, p. 153.
52. Martha Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, op. cit., p. 183.
53. *VA*, p. 254.
54. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 9.
55. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit., p. 156.
56. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 76.
57. Karl Marx, introduzione a *Lineamenti fondamentali della critica*

Malcolm Bull

dell'economia politica: 1857-1858, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 90.

58. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit., p. 149.

59. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit., p. 149.

60. Karl Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 33; e *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit., p. 154.

61. Karl Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, op. cit.

62. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit.