

BIOPOTERE E BIOPOLITICA.

TECNICA E POTERE NELLA FILOSOFIA POLITICA CONTEMPORANEA, A PARTIRE DA FOUCAULT

DOI: 10.7413/18281567290

di Erasmo Silvio Storace

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Biopower and Biopolitics.

Technique and Power in Contemporary Political Philosophy, Starting from Foucault.

Abstract

This paper investigates the relationship between biopower and biopolitics in contemporary political philosophy, starting from Michel Foucault's genealogical analysis of modern power. It argues that the politicization of life is not a rupture with the past but the result of a long transformation within Western modernity, in which life becomes an object of knowledge, administration, and technical control. By integrating perspectives from thinkers such as Agamben, Esposito, Deleuze, and Mbembe, the study highlights the coexistence of biopolitical governance and necropolitical dynamics in modern societies. The article also explores the role of technology and algorithmic governance in reshaping contemporary forms of power over life. Ultimately, it proposes that biopolitics should be understood as the historical horizon through which Western rationality governs life, revealing both the productive and destructive dimensions of modern political power.

Keywords: Biopolitics; Biopower; Governmentality; Technology and Power; Contemporary Political Philosophy

1. Introduzione

Per chiarezza terminologica, assumerò fin da subito la seguente convenzione – utile più a delimitare un campo d’analisi che a separare “epoche”: per biopotere intendo la forma storica del potere che prende in carico la vita, facendone oggetto diretto d’intervento, ottimizzazione e organizzazione; per biopolitica intendo l’insieme di dispositivi, pratiche e razionalità attraverso cui tale presa in carico si traduce in governo effettivo dei corpi e delle popolazioni, secondo l’impianto ricostruito da Michel Foucault nelle lezioni del Collège de France¹. La distinzione non istituisce due sostanze né due linee del tempo, ma due piani analitici: la dinamica di una presa sulla vita (biopotere) e la grammatica tecnico-istituzionale che la rende operativa (biopolitica). In questa prospettiva, l’una e l’altra rinviano a un medesimo processo di trasformazione della razionalità politica occidentale.

Muovendo da tale convenzione, il presente contributo indaga il nesso biopotere/biopolitica, attraverso un’interrogazione che vuole essere, insieme, genealogica e simbolico-politica. Genealogica, nel senso foucaultiano, perché mette in luce il co-costituirsi storico di saperi (biomedicina, statistica, economia della salute) e forme di potere (disciplinamento, sicurezza, normalizzazione) in rapporto al vivente². Simbolico-politica, perché assume che il governo della vita passi sempre anche per immagini, narrazioni e categorie attraverso cui una civiltà pensa la propria relazione con la *phýsis* e con l’immaginario tecnico contemporaneo. La modernità, in questo quadro, è meno un periodo che una forma del pensiero in cui l’uomo si costituisce come misura delle cose, assumendo compiti prima attribuiti al divino³. Ne risulta lo slittamento del baricentro del politico: dal diritto sovrano di vita e di morte alla gestione produttiva della vita propria del biopotere, secondo la nota inversione – dal “far morire e lasciar vivere” al “far vivere e lasciar morire” – tematizzata da Foucault⁴. La biopolitica denomina la razionalità che rende possibile tale passaggio mediante dispositivi diffusi: istituzioni sanitarie e previdenziali, saperi clinici e demografici, tecniche di valutazione, prevenzione e rischio⁵.

¹ M. Foucault, *La volontà de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013; Id., *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2020; Id. *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2015.

² Cfr. Id., *La volontà di sapere*, cit.

³ Cfr. E.S. Storace, “Modernità e utopia”, in Aa.Vv., *Città, utopia e mito*, Mimesis, Milano 2018.

⁴ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit.

⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.

Le letture contemporanee hanno complicato questo quadro, mostrando come la presa in carico della vita conviva con zone d'ombra e nuove figurazioni del politico. Giorgio Agamben legge nella cattura della “nuda vita” la struttura originaria della politica occidentale, segnalando continuità tra sovranità e biopolitica⁶. Roberto Esposito propone di pensare una politica della vita capace di oltrepassare la mera logica immunitaria, articolando il nesso tra protezione e negazione⁷. Sul versante delle pratiche, Paul Rabinow e Nikolas Rose hanno mostrato come il governo della vita si eserciti oggi attraverso infrastrutture biomediche, mercati della salute e nuove soggettività genetiche⁸.

Per orientare criticamente l'analisi, integrerò tre ulteriori linee: (a) la diagnosi delle società di controllo come mutazione dei dispositivi disciplinari verso forme di modulazione continua e protocollare⁹; (b) la nozione di necropolitica, che mostra come il “far vivere” biopolitico sia eterogeneo a spazi in cui la sovranità si riafferma come potere di esporre alla morte¹⁰; (c) la critica della governamentalità algoritmica, che evidenzia la produzione preventiva di soggetti e condotte mediante l'operatività opaca dei dati¹¹. Queste piste non contraddicono l'impianto foucaultiano, ma ne radicalizzano l'estensione, indicando continuità e soglie tra dispositivi di vita e regimi di morte, tra disciplina e controllo, tra decisione giuridica e calcolo predittivo.

In sintesi, ciò che segue problematizza l'idea di una cesura drastica tra modernità e postmodernità: si tratta di comprendere se biopotere e biopolitica annuncino un “uomo nuovo” o, piuttosto, intensifichino razionalità già operanti nella lunga durata occidentale. L'ipotesi è che la presa in carico della vita (biopotere) e la razionalità che la governa (biopolitica) compongano, insieme a un terzo registro etico-critico, la trama entro cui interrogare oggi senso e limiti del governo della vita – dal clinico al statistico, dal disciplinare al modulare, dal sovrano al necropolitico, fino al calcolo algoritmico che anticipa e preforma soggettività, rischi e aspettative di salute.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

⁷ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

⁸ P. Rabinow, “Biopower Today”, N. Biopower Today. *BioSocieties* 1, 2006, pp. 195–217; N. Rose, “The Politics of Life Itself”, in *Theory Culture and Society*, 2001, pp. 1-30.

⁹ G. Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, trad. it. “Post-scritto sulla società del controllo”, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2019.

¹⁰ A. Mbembe, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham 2019.

¹¹ A. Rouvroy, T. Berns, “Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation”, *Réseaux*, 2013, p. 177.

2. Dalla sovranità al biopotere: la politicizzazione della vita nel pensiero contemporaneo

Comprendere il senso e la portata del concetto di biopolitica implica interrogarsi sul modo in cui la politica, nel corso della modernità, abbia progressivamente inglobato la dimensione biologica dell'esistenza, trasformando la vita stessa in oggetto di sapere, amministrazione e governo. Seguendo la lezione di Michel Foucault, la biopolitica segna il momento in cui il politico oltrepassa il proprio ambito tradizionale – giuridico-istituzionale – per entrare nella sfera del vivente, fino a coincidere con la gestione dei processi vitali¹². Il potere, in questo quadro, non si esaurisce nell'imposizione di norme o nella coercizione, ma assume la forma di un dispositivo diffuso di produzione, regolazione e ottimizzazione della vita, volto a orchestrare ciò che è più elementare: nascita, salute, morte, riproduzione, mobilità dei corpi.

Il cuore della biopolitica consiste, dunque, in questo sconfinamento del politico nel biologico, un processo che si dispiega lungo due direttrici complementari. La prima è di ordine discorsivo: la proliferazione di saperi che, presentandosi come scientifici, normano i criteri di verità della vita e legittimano l'intervento del potere sul vivente (epidemiologia, demografia, economia della salute). La seconda è di ordine istituzionale: la costruzione di centri e reti di autorità – visibili e invisibili – che si arrogano il diritto/dovere di amministrare i corpi, definire standard, predisporre soglie e algoritmi di rischio. L'unione di questi due livelli – sapere e potere – genera una nuova configurazione del politico, nella quale l'esistenza biologica diviene terreno privilegiato di esercizio del dominio¹³. Foucault interpreta tale mutamento come passaggio da una concezione del potere fondata sulla sovranità – verticale, piramidale, personalizzata – a una forma orizzontale e immanente, che egli chiama biopotere. Nelle società premoderne e nella prima modernità, il potere era localizzabile: un sovrano o un'istituzione che ne costituivano il centro. Esso si esercitava “dall'alto verso il basso”, in virtù di un principio trascendente che fondava la legittimità dell'ordine politico. Nella monarchia assoluta, ad esempio, il potere coincideva con la figura del re, in cui si concentrava il diritto di vita e di morte sui sudditi. È quanto mette in evidenza Ernst Kantorowicz in *I due corpi del re*¹⁴, mostrando

¹² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

¹³ Id. *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.

¹⁴ E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

l'intreccio tra corporeità naturale e corpo mistico dello Stato: una teologia politica della presenza che assegna alla morte il compito di riaffermare la sovranità.

Questa logica della rappresentazione inizia a dissolversi con l'emergere del biopotere. Il potere moderno, infatti, non risiede più in un punto determinato né si identifica con un soggetto unico: esso è reticolare e capillare, perché si manifesta nella trama delle relazioni sociali e nei dispositivi che regolano la quotidianità. Foucault insiste sul fatto che “il potere non è una cosa che si possiede, ma una relazione che si esercita”: non un oggetto da detenere, ma un insieme di pratiche e saperi che attraversano il corpo sociale¹⁵. La forza del potere moderno consiste nella sua immanenza ai processi vitali e nella sua invisibilità operativa.

La differenza decisiva tra potere sovrano e biopotere risiede nel diverso rapporto con la vita: il primo si definiva attraverso la facoltà di “far morire e lasciar vivere”; il secondo rovescia il paradigma, facendo della vita il proprio oggetto privilegiato (“far vivere e lasciar morire”)¹⁶. Ne consegue che la morte non è più l'atto culminante del potere, bensì l'effetto collaterale – e talora selettivo – di una razionalità di governo orientata all'ottimizzazione delle popolazioni. La politica si riconfigura così come amministrazione della vita, dove ciò che conta non è soltanto la legge, ma la gestione della salute, della produttività, della riproduzione, dei flussi.

Questa trasformazione produce uno spostamento antropologico: l'oggetto del potere non è più l'“uomo” come soggetto giuridico, bensì l'“uomo” come essere vivente. Come nota Hannah Arendt, la modernità inaugura un ordine in cui “l'uomo è organizzato come essere vivente”¹⁷: la vita biologica – la *zoé* – entra al centro dell'arena politica, spesso a scapito del bios come spazio dell'azione e del discorso. In questa torsione si comprende la diagnosi di Giorgio Agamben: la biopolitica è il punto in cui la nuda vita viene catturata nel diritto e da esso trattenuta¹⁸. L'“inclusione esclusiva” della vita nel nomos istituisce il paradosso di un ordine che protegge esponendo, immunizza disattivando, cura normalizzando.

Se la genealogia foucaultiana rende visibile la positività produttiva del potere, letture successive hanno evidenziato i suoi margini e i suoi rovesci. Da un lato, Gilles Deleuze descrive il passaggio da

¹⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

¹⁶ Id., *Bisogna difendere la società*, cit.

¹⁷ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017.

¹⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit.

discipline a società di controllo, dove l'impronta istituzionale (scuola, fabbrica, carcere) lascia spazio a modulazioni continue, protocolli e codici che "non smettono mai"¹⁹. In questo orizzonte, la presa sulla vita si fa tempo reale, anticipazione e taratura permanente: la norma diventa algoritmo, l'eccezione deriva statistica. Dall'altro lato, Achille Mbembe mostra che il "far vivere" biopolitico coesiste con regimi in cui la sovranità riafferma il proprio potere di letalità: la necropolitica designa spazi e pratiche (colonie, campi, frontiere, zone d'eccezione) in cui la politica decide dell'esposizione alla morte e della gerarchia dei vivibili²⁰. Tali prospettive non negano Foucault, ma ne mettono in luce il doppio registro: governo della vita e, insieme, amministrazione della morte.

A questa doppia linea va aggiunta la torsione tecnico-informazionale che ristrutturava oggi il governo del vivente. Laddove la biopolitica classica operava tramite raccolte statistiche e dispositivi disciplinari, la governamentalità algoritmica descritta da Antoinette Rouvroy e Thomas Berns segnala un salto qualitativo: il potere si esercita per correlazione e profilazione preventiva, producendo "soggetti senza soggettivazione", ossia condotte preformate da inferenze opache che precedono la coscienza e l'intenzione²¹. Non si tratta più soltanto di catturare la vita, ma di predirla e programmarla in regime di "tempo reale" e di ottimizzazione.

Alla luce di queste integrazioni, la politicizzazione della vita non è un semplice ampliamento delle competenze statali, bensì una riarticolazione del politico. La biopolitica appare come condizione della modernità matura, ma anche come suo punto di crisi: la vita, resa calcolabile, diviene governabile; governata, diviene valorizzabile; valorizzata, è esposta a nuove forme di vulnerazione, differenziazione, selezione. La sovranità non scompare: si decompone in funzioni, riemerge nell'eccezione necropolitica, si ricompone in protocolli di controllo modulare e in architetture di calcolo che istituiscono una normatività senza legge, una legalità senza decisione.

È in questo intreccio – sapere/dominio, corpo/istituzione, disciplina/controllo, vita/morte – che la filosofia politica contemporanea riconosce la cifra della nostra epoca. La biopolitica, lungi dall'essere fenomeno circoscritto, rappresenta la struttura permanente del potere moderno e tardo-moderno: la modalità con cui la vita diventa politica e la politica diventa, inevitabilmente, gestione della vita.

¹⁹ G. Deleuze, "Post-scritto alla società del controllo", cit.

²⁰ A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

²¹ A. Rouvroy, T. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation", cit.

3. Continuità e discontinuità: il paradigma biopolitico nella genealogia della modernità

Il concetto foucaultiano di biopotere si colloca in un punto di snodo decisivo della riflessione moderna: quello in cui la politica cessa di essere mera sovrastruttura giuridica e diviene la forma stessa dell'amministrazione della vita. Tuttavia, comprendere tale passaggio non significa assumerlo come una cesura netta o una frattura epocale. L'idea che il biopotere rappresenti il tratto distintivo della postmodernità è, come già osservato, ingenua e fuorviante. In realtà, le dinamiche biopolitiche non emergono ex abrupto, ma costituiscono il risultato di un lungo processo di trasformazione interna alla modernità. Foucault, in *La volontà di sapere*, osserva che «la vita entra nella storia» quando il potere politico assume il compito di gestire il vivente, cioè di preservare, regolare e potenziare ciò che prima era considerato dominio della natura²². Tale presa in carico non implica una discontinuità assoluta rispetto al passato, bensì una ristrutturazione delle forme del dominio che attraversano il corpo sociale.

Seguendo questa prospettiva genealogica, il passaggio dal potere sovrano al biopotere non si configura come una rottura traumatica, ma come un mutamento di regime epistemico e ontologico. Ciò che cambia non è tanto la funzione del potere – garantire la sopravvivenza dell'ordine – quanto il suo oggetto: dalla legge si passa alla vita, dall'obbedienza alla salute, dalla morte alla produttività. Il potere non si manifesta più nel gesto spettacolare della punizione, ma nel calcolo, nella regolazione, nella previsione. Come nota Gilles Deleuze, la società disciplinare descritta da Foucault evolve verso una “società di controllo” che opera non per confinamento, ma per modulazione, non per norma, ma per codice²³. Tale continuità modulare tra disciplina e controllo mette in discussione ogni visione lineare del progresso: ciò che si presenta come “nuovo” è spesso la prosecuzione di un'antica logica di dominio, resa più efficiente dal medium tecnico.

In questa direzione, la biopolitica appare come orizzonte storico e simbolico della modernità, non come il segno della sua fine. Essa rappresenta la modalità con cui la modernità gestisce la propria promessa originaria: quella di rendere l'uomo padrone della natura e, di riflesso, della propria stessa vita. Ma proprio in questo punto si annida la crisi. La modernità, come ha osservato Max Weber, è l'epoca della “disincantamento del mondo” (*Entzauberung der Welt*), ovvero del progressivo

²² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

²³ G. Deleuze, “Post-scritto della società del controllo”, cit.

allontanamento da ogni riferimento al sacro e al trascendente²⁴. Il biopotere è la risposta immanente a tale vuoto: una forma di governo che sostituisce la teologia con la fisiologia, il giudizio divino con la norma clinica, la salvezza con la salute.

Tuttavia, questa “politica della vita” contiene al suo interno un paradosso strutturale. Nel momento stesso in cui il potere si incarica di far vivere, esso deve anche definire chi merita di vivere e chi può essere lasciato morire. In questa soglia si colloca la dimensione necropolitica di cui parla Achille Mbembe: «la sovranità si esercita nel potere di decidere chi può vivere e chi deve morire»²⁵. La biopolitica, pertanto, non abolisce la sovranità, ma ne trasforma la logica: il diritto di morte sopravvive come funzione selettiva all’interno di una razionalità che si presenta come produttiva. Ciò che cambia è la forma del sacrificio: non più pubblico e rituale, ma amministrativo, silenzioso, statistico. L’eccezione si normalizza, la morte diventa funzione di sistema.

La genealogia del biopotere, dunque, non è soltanto un capitolo della storia delle idee politiche, ma una diagnosi della civiltà occidentale. Da Thomas Hobbes a Foucault, da Arendt a Esposito, la questione della vita si intreccia con quella del potere come sua condizione di possibilità. Hobbes, nel *Leviatano* (1651), aveva già concepito il potere sovrano come un artificio volto a garantire la conservazione della vita, anticipando la trasformazione moderna del politico in amministrazione della sopravvivenza. Hannah Arendt, d’altra parte, mostra come la modernità politica segni la riduzione dell’azione (praxis) alla semplice gestione della vita (labor), preludio all’invasione della sfera pubblica da parte della necessità biologica²⁶. In entrambi i casi, la vita diventa un criterio politico assoluto, ma anche un limite invalicabile per ogni altra forma di libertà.

È in questa linea che il pensiero di Roberto Esposito si inserisce come tentativo di ripensare la biopolitica al di là del paradigma immunitario. In *Immunitas*, Esposito individua nella logica della protezione – cioè nel dispositivo che preserva la vita sottraendola all’esposizione – la cifra della modernità biopolitica. Il potere moderno immunizza la vita, ma al prezzo di negarla: protegge sottraendo, cura escludendo. La sfida etico-politica diventa allora quella di pensare una comunità (dal latino *munus*, dono, obbligo) non come sistema di difesa, ma come apertura all’altro: una “comunità

²⁴ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Mondadori, Milano 2004.

²⁵ A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

²⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit.

senza immunità²⁷. In questa prospettiva, la biopolitica può essere ripensata come filosofia della vita in comune, come politica della reciprocità e della vulnerabilità condivisa.

Se la biopolitica rappresenta il compimento della modernità, essa è anche il suo specchio deformante. La pretesa di controllare la vita genera un regime di sorveglianza permanente, che oggi si declina in forme tecnologiche inedite. L'odierna governamentalità algoritmica²⁸ riproduce la stessa razionalità biopolitica, ma con una differenza: il potere non agisce più sul corpo biologico, bensì sui flussi di dati che lo rappresentano. L'individuo diventa profilo, la popolazione diventa dataset, e il potere si esercita non più attraverso la legge o la norma, ma tramite correlazioni predittive e automatismi informatici. È ancora una volta la vita, ma la vita tradotta in codice, ciò che viene governato. La promessa del biopotere di “far vivere” si converte, in questa nuova fase, nella gestione preventiva di ciò che potrebbe vivere.

In conclusione, parlare oggi di biopotere e biopolitica significa leggere la modernità non come un ciclo chiuso, ma come un processo ancora in corso, un regime di verità che continua a informare le nostre istituzioni, i nostri saperi, le nostre paure. Il potere sulla vita non è un tratto distintivo della postmodernità, bensì il cuore pulsante della modernità stessa, nella sua tensione irrisolta tra emancipazione e dominio, tra libertà e controllo, tra sapere e potere. Comprendere questa continuità – più che proclamare una rottura – è il primo passo per poterla criticare. Come ricorda Deleuze, «non si tratta di temere o di sperare, ma di cercare nuove armi»²⁹: armi concettuali, capaci di disattivare i dispositivi che, in nome della vita, rischiano di renderla sempre più governata e meno vissuta.

4. Biopotere e postmodernità: il mutamento di paradigma nella genealogia del potere

Il concetto di biopotere rappresenta uno dei punti più alti della genealogia del potere in età contemporanea, poiché consente di comprendere non soltanto il modo in cui la politica ha trasformato la propria relazione con la vita, ma anche il senso stesso della transizione dalla modernità alla postmodernità. Come osserva Michel Foucault, la nascita del biopotere coincide con il momento in

²⁷ R. Esposito, *Communitas*, cit.

²⁸ A. Rouvroy, “La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo”, in *LA DELEUZIANA – RIVISTA ONLINE DI FILOSOFIA*, N. 3 / 2016.

²⁹ G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, trad. it. *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2019.

cui “la vita entra nella storia”³⁰: quando cioè la politica smette di essere il dominio della legge e diventa amministrazione del vivente. È in questa trasformazione che si annida la discontinuità più profonda della modernità avanzata, ma anche la sua continuità nascosta: un nuovo paradigma del potere, che conserva la stessa volontà di sapere e di controllo che animava la metafisica occidentale. Il passaggio dal potere sovrano al biopotere non elimina la logica del dominio, ma la internalizza. Laddove il potere tradizionale si fondava su una trascendenza – il re, il diritto, Dio – il biopotere opera nella pura immanenza della vita. Non c’è più un punto di origine, una fonte visibile del comando: il potere si diffonde, si disperde, diventa reticolare. “Il potere non è una sostanza, ma una strategia”, scrive Foucault, e aggiunge: “è l’insieme dei rapporti di forza immanenti al campo sociale”³¹. In questo senso, la biopolitica non è un episodio del potere moderno, ma il suo orizzonte generale, la forma storica in cui il potere si identifica con la gestione della vita.

Se per Giorgio Agamben, in *Homo sacer*, la biopolitica rappresenta la verità ultima della politica occidentale – quella che sin dall’antichità ha separato la vita sacra (*zoé*) dalla vita politica (*bios*) – per Foucault essa segna invece una soglia: il momento in cui il potere si fa produttivo, amministrativo, scientifico. Agamben insiste sulla continuità: il campo di concentrazione è il paradigma politico dell’Occidente, poiché manifesta la possibilità estrema della biopolitica, quella di includere la vita solo per poterla sospendere. Foucault, al contrario, privilegia la trasformazione: non una violenza esplicita, ma una cura, una regolazione, una normazione. La differenza tra i due non è di oggetto, ma di sguardo. Agamben pensa la biopolitica dal punto di vista della sovranità; Foucault, da quello della governamentalità.

Questo mutamento segna anche un passaggio epistemologico: la politica, da *ars regendi*, si fa *tecnica di governo*. Foucault parla, nelle lezioni del 1978-79, di *Naissance de la biopolitique*³², per indicare come la razionalità politica moderna coincida sempre più con l’economia, con la gestione dei flussi e delle popolazioni, con la logica dell’efficienza. È qui che si compie la svolta verso la postmodernità: il potere non si fonda più sulla legge, ma sulla norma; non comanda, ma orienta; non vieta, ma induce. In questo senso, la biopolitica è la traduzione politica di ciò che Lyotard, in *La condition*

³⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

³¹ Id., *Il dovere di difendere la società*, cit.

³² Id., *Nascita della biopolitica*, cit.

*postmoderne*³³, chiama “il venir meno dei grandi racconti”: la perdita dei fondamenti trascendenti che giustificavano il potere. Al posto delle legittimazioni universali – Dio, la Ragione, la Storia – subentra un pluralismo tecnico, un insieme di dispositivi che si giustificano solo in quanto funzionano.

Jean-François Lyotard individua nella frammentazione del sapere e nella proliferazione dei linguaggi specialistici la cifra del mondo postmoderno. La scienza non pretende più di essere verità, ma solo efficienza; la politica non si presenta più come missione o destino, ma come amministrazione. È in questa trasformazione che la biopolitica trova la propria piena attualità: essa è la forma di potere che non chiede più di essere giustificata, perché si presenta come neutra, come razionale, come “cura della vita”. L’autorità non è più visibile, perché coincide con la competenza, con il sapere, con l’infrastruttura. Come scrive Paul Rabinow, “la biopolitica è il luogo in cui la vita diventa un progetto tecnico”³⁴.

Tuttavia, se la postmodernità si definisce come la fine delle narrazioni totalizzanti, il biopotere rappresenta una nuova forma di totalità. Esso non si impone come ideologia, ma come ambiente. Non ha bisogno di proclamarsi, perché agisce nei gesti quotidiani, negli standard sanitari, nei protocolli informatici, nelle metriche del rischio. È ciò che Foucault chiama *milieu*: un campo di forze che regola la vita senza che nessuno lo percepisca come coercizione. La postmodernità, lungi dal liberarsi dal potere, ne realizza la forma più sottile: quella dell’autogestione, della sorveglianza interiorizzata, della normazione spontanea. Come anticipava già Tocqueville, “non ci sarà più bisogno di spezzare le volontà, basterà ammorbidirle”³⁵.

A questa analisi foucaultiana fanno eco le diagnosi di Zygmunt Bauman e di Jacques Derrida. Bauman, nella *Modernità liquida*³⁶, mostra come la dissoluzione delle strutture solide non elimini il potere, ma lo renda più volatile e onnipresente: un controllo senza confini, esercitato attraverso la flessibilità e l’incertezza. Derrida, invece, nella sua riflessione sulla *différance*³⁷, svela la logica dello slittamento e dell’indeterminazione che attraversa la modernità e la rende incapace di fondamento. In

³³ J.F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 2014.

³⁴ P. Rabinow, “Artificiality and Enlightenment”, in *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, 1996.

³⁵ A. De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris 1961.

³⁶ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011.

³⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, trad. it. *Della grammatologia*, Orthotes, Napoli 2024.

entrambi i casi, il potere non è più una struttura, ma una rete di differenze, di relazioni, di rimandi: un biopotere che opera non per imposizione, ma per disseminazione.

Carl Schmitt aveva colto, già nel Novecento, la portata di questo mutamento. In *Il nomos della terra*³⁸, descrive la crisi del diritto pubblico europeo come perdita del *nomos*, dell'ordine originario che fondava la politica sull'atto sovrano della delimitazione. La postmodernità, dominata dal biopotere, è il mondo senza *nomos*: un mondo in cui il confine non è più tracciato dal sovrano, ma dissolto nel flusso. La vita, divenuta oggetto di amministrazione globale, non ha più luogo né tempo, ma solo protocolli. La biopolitica è, in questo senso, la politica dell'assenza di luogo.

In sintesi, la genealogia del biopotere rivela che il passaggio alla postmodernità non consiste nella rottura con la modernità, ma nel suo compimento tecnico. La logica della razionalizzazione, del calcolo, della previsione – già descritta da Max Weber come “gabbia d'acciaio” della modernità – si estende ora al vivente, all'intimità, alla stessa identità biologica. La biopolitica è la razionalità tecnica della postmodernità: una forma di potere che non comanda ma programma, non punisce ma ottimizza, non impone ma governa. In essa si compie la parabola moderna della vita amministrata, quella che Adorno e Horkheimer avevano già denunciato come esito dell'Illuminismo che diventa mitologia³⁹. La postmodernità, dunque, non rappresenta un “dopo” della modernità, ma la sua fase estrema: l'epoca in cui la vita, divenuta interamente oggetto di governo, coincide con la propria rappresentazione tecnica. In questo senso, il biopotere non è un concetto del passato, ma il nome del nostro presente: la politica che sopravvive alla politica, la forma di governo che, prendendo in carico la vita, la riduce a pura funzione di sé stessa.

5. Il mito della discontinuità: storia, rottura e continuità nella forma del potere

Nel pensiero politico contemporaneo, uno dei luoghi comuni più persistenti consiste nell'idea che la storia umana proceda per fratture, per discontinuità radicali che segnerebbero la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra. Tale convinzione, che informa tanto la filosofia della storia moderna quanto la narrazione postmoderna della crisi, condiziona profondamente anche il modo in cui si interpreta il biopotere. Si tende infatti a collocare la nascita della biopolitica all'interno di un racconto di cesura – la “fine” della modernità, l'avvento della società postdisciplinare, la rivoluzione digitale – mentre,

³⁸ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

³⁹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

come la genealogia foucaultiana mostra, si tratta piuttosto di una continuità riorganizzata, di un mutamento interno ai dispositivi del potere. Il paradigma della rottura, insomma, rischia di oscurare la trama di persistenze e sedimentazioni che rendono intelligibile la storia stessa del politico.

Michel Foucault aveva già messo in guardia contro la tentazione di leggere la storia attraverso categorie teleologiche o dialettiche. Nella *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*⁴⁰, egli propone un metodo che rinuncia all'idea di un'origine unica o di un progresso lineare, per sostituirla con una concezione discontinua e immanente del tempo storico. Tuttavia, la genealogia foucaultiana non si riduce a una semplice analisi delle fratture: essa mostra come ogni discontinuità sia il risultato di una serie di trasformazioni minime, di passaggi quasi impercettibili che modificano la forma del potere senza cancellarne la sostanza. La rottura, dunque, è sempre l'effetto visibile di una lunga continuità sotterranea. Come scrive Deleuze, “la storia non è fatta di soglie, ma di variazioni di intensità”⁴¹.

L'idea che la storia sia fatta di rotture appartiene pienamente alla mentalità moderna. Dalla Rivoluzione francese fino ai totalitarismi del Novecento, la modernità si è definita attraverso il mito dell'evento fondatore, dell'atto che interrompe la continuità e apre una nuova era. Hegel stesso, nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), interpreta la storia come successione di momenti di negazione e superamento: ogni epoca si spezza per rinascere in una forma più alta di coscienza. Ma già Nietzsche aveva denunciato l'ingenuità di questo schema dialettico, mostrando come ogni “nuovo inizio” porti con sé l'ombra del passato, come ogni *Umwertung* sia anche un ritorno del medesimo⁴². In questo senso, la genealogia è un'anti-dialettica: non fonda, ma disfa; non inaugura, ma ripete con variazioni. Applicata al paradigma biopolitico, questa prospettiva implica che il passaggio dalla modernità alla postmodernità non rappresenti una cesura, bensì una mutazione di scala e di linguaggio. Le forme del potere si trasformano, ma non scompaiono: si fanno più sottili, più diffuse, più integrate nei dispositivi della vita quotidiana. Come ha scritto Nikolas Rose, “il potere biopolitico contemporaneo non è una nuova invenzione, ma la riconfigurazione di antiche tecniche di governo, ora rese possibili da nuove forme di sapere e tecnologia”⁴³. Il controllo, che un tempo si esercitava attraverso la legge e la coercizione, oggi si attua mediante la norma, la statistica, la sorveglianza algoritmica. Il dispositivo

⁴⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*, Gallimard, Paris 1971.

⁴¹ G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986.

⁴² F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2017.

⁴³ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, Princeton University Press 2007.

cambia, ma la logica resta la medesima: regolare la vita, produrre normalità, garantire la sopravvivenza del sistema.

Questo modo di pensare la continuità nella trasformazione si radica in una precisa concezione della storia. La tradizione moderna – da Vico a Kant, da Hegel a Marx – ha costruito una filosofia della storia teleologica, in cui ogni epoca prepara il compimento dell’umanità in una forma superiore di libertà o razionalità. Ma Foucault, come più tardi Derrida e Agamben, nega questa linearità. La storia, piuttosto che una linea, è una serie di stratificazioni, di sedimentazioni di saperi e di poteri che si sovrappongono e si intrecciano. La modernità non succede al medioevo come negazione, ma come sua trasformazione. La secolarizzazione stessa non è la morte del sacro, bensì la sua traslazione nel politico. Come ha mostrato Carl Schmitt, “tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”⁴⁴: il potere sovrano, ad esempio, sostituisce il Dio onnipotente con l’autorità statale. In questo senso, la biopolitica rappresenta la forma moderna della teologia: non più dominio della salvezza ultraterrena, ma amministrazione della vita terrena.

La stessa idea di “evento” che fonda la postmodernità – la crisi delle verità forti, la frammentazione del sapere, la dissoluzione dei metaracconti – rientra in questa logica di *continuità nella discontinuità*. Jean-François Lyotard, in *La condition postmoderne*⁴⁵, ha interpretato la fine dei grandi racconti come l’inizio di un’epoca pluralista, dominata dalla molteplicità dei linguaggi. Ma questa molteplicità non segna una liberazione dal potere, bensì una sua nuova forma: il potere non ha più bisogno di una verità unica per imporsi, perché si distribuisce in una molteplicità di micro-verità locali, di *regimi di verità* che coesistono e si alimentano a vicenda. La fine delle verità assolute è, paradossalmente, l’inizio del controllo totale, perché ogni frammento di sapere diventa occasione di governo, ogni differenza si trasforma in un indice di rischio o di profilazione.

È per questo che parlare di “postmodernità” come discontinuità radicale è fuorviante. La postmodernità non è altro che la modernità che si riflette su se stessa, la modernità che ha perso la fede nella propria teleologia, ma che continua a funzionare secondo la stessa logica di razionalizzazione e dominio. Come ha scritto Zygmunt Bauman, “la modernità non è finita, si è

⁴⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1922, trad. it. *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁴⁵ J.F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, cit.

liquefatta⁴⁶: ha perso la sua forma solida, ma non la sua sostanza. Il biopotere, in questo senso, rappresenta il volto liquido della modernità, la sua versione fluida e modulare, in cui il potere non si concentra più in un luogo, ma si diffonde nei flussi di dati, nei processi informatici, nelle biotecnologie e nelle logiche di ottimizzazione.

In questa prospettiva, la distinzione tra modernità e postmodernità perde la sua funzione descrittiva e diventa piuttosto una categoria simbolica, un modo con cui la modernità tenta di pensare il proprio esaurimento. Ma la logica del biopotere mostra che non vi è alcuna fine: solo una traslazione, un'ulteriore interiorizzazione del potere. Come nota Foucault, "il potere non si ritira mai, si trasforma"⁴⁷. Comprendere questa trasformazione significa, allora, abbandonare la mitologia della discontinuità e accettare la sfida genealogica: pensare la storia non come sequenza di eventi, ma come stratificazione di dispositivi, di saperi, di pratiche che continuano a governare la nostra vita anche quando crediamo di essercene emancipati.

La biopolitica, da questo punto di vista, non è una rottura con la storia, ma la forma che la storia assume nel momento in cui il potere diventa consapevole della propria immanenza. È la politica dell'autoregolazione del vivente, la logica con cui l'Occidente continua a pensare se stesso, anche dopo aver dichiarato di aver superato le proprie fondazioni. In tal senso, come ha osservato Deleuze, "la storia non ha senso se non come lotta contro le forze che vogliono dare un senso" (*Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962). La genealogia del biopotere è precisamente questa lotta: non contro un nemico esterno, ma contro l'illusione interna della discontinuità, contro la fede moderna nel nuovo come redenzione.

6. La tecnica come dispositivo del biopotere: continuità, razionalità e dominio della vita

Uno degli snodi concettuali più significativi nella comprensione del biopotere risiede nel rapporto tra *potere* e *tecnica*. La genealogia foucaultiana, come è noto, individua nella nascita delle scienze della vita e nei dispositivi di controllo che le accompagnano il cuore del potere moderno, ma tale dinamica non si esaurisce nella mera innovazione tecnologica: la tecnica non è soltanto un insieme di strumenti, bensì una forma di razionalità politica e ontologica. Essa è il linguaggio attraverso cui il

⁴⁶ Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit.

⁴⁷ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004.

potere pensa e organizza la vita. In questo senso, la tecnica può essere considerata non un elemento accessorio del biopotere, ma il suo principio operativo, il suo dispositivo costitutivo.

Martin Heidegger, nel saggio *Die Frage nach der Technik*⁴⁸, individua nella tecnica moderna non una semplice modalità di produzione, ma un modo di svelamento dell'essere (*Entbergen*). La *Ge-stell*, la struttura di inquadramento che organizza il reale come risorsa, rappresenta per Heidegger la cifra metafisica della modernità: ciò che riduce la vita e la natura a mero fondo disponibile, a *Bestand*. Foucault, pur non condividendo l'ontologia heideggeriana, si muove in una direzione analoga sul piano genealogico: anche per lui la modernità coincide con l'emergere di un regime di verità in cui la vita è esposta, calcolata, governata. La tecnica non è, dunque, un semplice mezzo, ma la forma attraverso cui il potere si esercita e si perpetua, una razionalità immanente che organizza il mondo come campo di intervento.

Il biopotere nasce precisamente da questa trasformazione della tecnica in *tecnologia politica*. Quando la conoscenza scientifica e medica si intreccia con le pratiche di governo, la vita biologica diventa l'oggetto privilegiato dell'amministrazione. È questo, per Foucault, il passaggio decisivo che segna l'uscita dal potere sovrano e l'ingresso nel regime biopolitico: il potere non si limita più a “far morire o lasciar vivere”, ma mira a “far vivere e lasciar morire”⁴⁹. L'oggetto del potere non è più il corpo giuridico del suddito, ma il corpo biologico dell'individuo e della popolazione. In tal senso, la tecnica diventa la logica stessa del biopotere, il suo modo di articolarsi nella realtà: un sistema di dispositivi – medici, economici, informatici, militari – che organizzano la vita in nome della sua conservazione. La differenza tra *tecnica* e *tecnologia*, come ha sottolineato Paolo Bellini in più occasioni⁵⁰, è essenziale per comprendere la portata di questa trasformazione. La *tecnica* appartiene originariamente alla sfera dell'arte e del saper fare, implica un rapporto diretto e finito tra l'uomo e il mondo. La *tecnologia*, invece, segna il passaggio a un ordine autonomo della razionalità strumentale, in cui la mediazione tra soggetto e oggetto è affidata a dispositivi che eccedono la capacità del singolo di comprenderli o dominarli. In questo senso, il biopotere è un potere tecnologico: un potere che si

⁴⁸ M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019.

⁴⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

⁵⁰ P. Bellini, *Mitopie tecnologiche*, Mimesis, Milano 2011.

autolegittima attraverso la sua stessa efficienza, che trova la propria giustificazione nel funzionamento e non più nella giustizia.

Già Günther Anders, nella *Die Antiquiertheit des Menschen*⁵¹, aveva diagnosticato questa mutazione antropologica. L'uomo, sostiene Anders, è diventato "antiquato" rispetto alle proprie creazioni tecniche, incapace di reggere il confronto con la potenza e la velocità delle macchine che egli stesso ha prodotto. Tale *vergogna prometeica*, come la chiama l'autore, non è un sentimento morale, ma un sintomo politico: la perdita di misura tra il fare e il pensare, tra la potenza dell'agire tecnico e la debolezza del giudizio etico. È in questo squilibrio che si annida il rischio più profondo del biopotere: l'autonomia della tecnica rispetto alla politica, la subordinazione del vivere al funzionare.

In continuità con Anders, ma su un piano ontologico più radicale, Heidegger vede nella tecnica moderna l'esito estremo dell'oblio dell'essere che inizia con Platone e si compie nella modernità. L'uomo, divenuto "pastore dell'essere", smarrisce la sua funzione di custode e si trasforma in gestore. L'essere stesso si riduce a disponibilità, a ciò che può essere calcolato e manipolato. Da questo punto di vista, la genealogia foucaultiana del biopotere può essere interpretata come la prosecuzione, in chiave storica, della diagnosi heideggeriana: là dove Heidegger individua una *metafisica della tecnica*, Foucault descrive la *politica della tecnica*. Entrambi convergono su un punto decisivo: la tecnica non è un semplice strumento, ma una forma di potere che plasma l'uomo e il suo mondo.

La biopolitica contemporanea porta a compimento questa logica. Come osserva Achille Mbembe, il potere moderno non si limita più a governare la vita, ma gestisce la soglia tra vita e morte, esercitando un controllo necropolitico che si manifesta nei confini, nelle guerre, nei campi profughi e nei regimi di sicurezza globale⁵². La tecnica, in questo senso, non è soltanto un mezzo di governo, ma una *forma di selezione del vivente*: decide chi merita di vivere e chi può essere sacrificato in nome della sicurezza o dell'efficienza. Il potere tecnologico non è neutro, perché produce differenze ontologiche tra le vite, graduandole secondo logiche economiche e geopolitiche.

Oggi, con l'avvento del digitale e dell'intelligenza artificiale, questa logica raggiunge un nuovo livello di pervasività. Come ha scritto Antoinette Rouvroy, la *governamentalità algoritmica* costituisce la forma più recente del biopotere: un potere che non opera più attraverso la norma o la

⁵¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁵² A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

legge, ma attraverso la previsione e la modulazione dei comportamenti⁵³. In tale prospettiva, la biopolitica si traduce in una gestione statistica e predittiva della vita, in cui l'individuo non è più soggetto, ma *profilo*, non più corpo ma dato. Il potere non ha più bisogno di reprimere, perché anticipa: conosce, calcola e previene le possibilità del vivente.

Gilles Deleuze aveva già intravisto questa trasformazione quando parlava di “società di controllo” in luogo delle “società disciplinari” foucaultiane⁵⁴. Nella società di controllo, il potere non si esercita più per confinamento, ma per circolazione: è continuo, modulare, fluido. Ogni individuo è catturato in una rete di codici e di accessi, di informazioni e di sorveglianze diffuse. Il biopotere, divenuto tecnopotere, non controlla più il corpo ma i flussi che lo attraversano, non regola più l'anima ma gli algoritmi che ne prevedono i gesti.

Questa progressiva integrazione tra tecnica e potere segna il vero *momento di passaggio* dalla modernità alla postmodernità. Non si tratta, come spesso si crede, di una rottura qualitativa, ma di un salto di scala: la razionalità tecnica che animava la scienza moderna si è estesa al vivente nella sua totalità. La politica non comanda più sugli uomini, ma gestisce i processi che li costituiscono: genetici, informatici, ambientali, affettivi. In questo senso, la tecnica rappresenta la forma attuale dell'ontologia politica dell'Occidente: la struttura invisibile che regge l'intero edificio del biopotere, la matrice comune della vita amministrata.

La sfida, allora, non consiste nel demonizzare la tecnica, ma nel riconoscerne la *potenza costitutiva* e la sua ambivalenza. Come suggeriva ancora Foucault, ogni dispositivo di potere è anche un dispositivo di sapere e, potenzialmente, di libertà: “dove c'è potere, c'è resistenza”⁵⁵. Ma la resistenza, oggi, non può più limitarsi alla critica delle istituzioni o dei dispositivi visibili; deve rivolgersi alla logica stessa della tecnica, alla sua pretesa di totalità e neutralità. Solo così sarà possibile pensare una biopolitica *altra*, capace di liberare la vita dal dominio della razionalità tecnica, restituendola alla sua dimensione simbolica, relazionale e finita.

⁵³ A. Rouvroy, “La gouvernementalité algorithmique et les perspectives d'émancipation”, in *Réseaux*, 177 (1), 2013, p. 163.

⁵⁴ G. Deleuze, *Post-scritto sulla società del controllo*, cit.

⁵⁵ M. Foucault, *Storia della sessualità*, cit.

7. L'origine metafisica della tecnica e la nascita dell'uomo come misura

Per comprendere fino in fondo la logica del biopotere – e, con essa, la pervasività della tecnica nel governo della vita – è necessario risalire alle radici metafisiche di questo dispositivo. La genealogia della tecnica, così come la leggiamo in Heidegger, non coincide con una storia delle invenzioni o delle applicazioni scientifiche, ma con una trasformazione nel modo in cui l'essere umano si rapporta al mondo. Prima che come produzione o strumento, la tecnica è *un modo di pensare*: essa nasce quando l'uomo si concepisce come centro ordinatore del reale, quando l'essere viene ridotto a ciò che può essere rappresentato, calcolato e dominato. In questo senso, la tecnica non è il risultato della modernità, ma il suo fondamento nascosto, la condizione stessa della sua possibilità.

Nella prospettiva di Heidegger, la “svolta” decisiva avviene nel pensiero greco-classico, con Socrate, Platone e Aristotele. In loro si compie il passaggio dall'esperienza presocratica della *physis* – la natura come fiorire, generarsi e perire, come totalità in cui l'uomo è immerso – all'idea di un mondo oggettivo, separato, disponibile al controllo del *logos*. La *physis* viene così sostituita dalla *idea*, il divenire dall'essere, la partecipazione dall'osservazione. Il pensiero platonico, riducendo il molteplice all'Uno e l'apparenza all'essenza, inaugura quella metafisica della rappresentazione che culminerà nella scienza moderna. Come afferma Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit*⁵⁶, “il pensiero greco inaugura la riduzione dell'essere a presenza”, ossia la trasformazione del mondo in oggetto di conoscenza.

L'uomo moderno, erede di questa svolta, non si percepisce più come parte del mondo, ma come suo misuratore e dominatore. Con il motto protagoreo “l'uomo è misura di tutte le cose” (*homo mensura*), l'antropocentrismo diviene la struttura portante dell'Occidente. Tale visione, ripresa e radicalizzata dal pensiero cristiano – dove l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio – prepara il terreno a quella che Heidegger chiama la “metafisica della soggettività”: l'idea che la verità si fondi nel soggetto e che la realtà abbia senso solo in quanto rappresentata. È in questo quadro che la tecnica assume la sua forma moderna: come *potenza del soggetto* sulla natura, come estensione operativa della volontà di dominio.

Il mondo pre-socratico, al contrario, pensava l'uomo come parte integrante della *physis*. In Eraclito, il *logos* non è un principio di dominio, ma di armonia: l'ordine del mondo coincide con il conflitto

⁵⁶ M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997.

vitale che attraversa ogni essere (“Polemos è padre di tutte le cose”, *fr.* 53 DK). In Parmenide, l’essere è unico e indifferenziato, non dominabile; in Anassimandro, ogni generazione è anche colpa e ritorno. In questa prospettiva arcaica, l’uomo non si erge al di sopra della natura, ma ne partecipa come forma transitoria. È con Socrate e Platone che il sapere si separa dall’esperienza, che la conoscenza diventa *episteme*, e che nasce quella volontà di verità che sostituirà il mito e il simbolico con il razionale e il calcolabile.

Come ha osservato Giorgio Colli⁵⁷, la filosofia nasce dal tradimento del *mythos*: un passaggio dall’intuizione vivente all’astrazione concettuale. Questo tradimento coincide, nella lettura di Heidegger, con la nascita dell’atteggiamento tecnico: nel momento in cui l’uomo smette di ascoltare l’essere e inizia a rappresentarlo, egli prepara l’avvento della tecnica come destino metafisico. In tal senso, la tecnica non è un semplice prodotto della modernità, ma l’eredità di una lunga tradizione metafisica, quella che riduce l’essere al disponibile, al misurabile, al manipolabile.

La filosofia moderna, da Cartesio a Kant, non fa che portare a compimento questo paradigma. In Cartesio, il *cogito* diventa il fondamento di ogni verità: il mondo è vero solo in quanto rappresentato dal soggetto razionale⁵⁸. L’essere umano, divenuto padrone e possessore della natura, si pone come centro e fine di tutto. In Kant, la ragione pura si sostituisce alla realtà come criterio del conoscibile: il mondo non è ciò che è, ma ciò che può essere conosciuto secondo le categorie dell’intelletto⁵⁹. Il sapere si struttura come dominio, e la tecnica – intesa come realizzazione pratica di questa conoscenza – diventa lo strumento attraverso cui l’uomo impone la propria forma al reale.

Heidegger individua in questo processo il punto di svolta dell’Occidente: la *Verwindung* della metafisica, cioè la sua torsione interna. L’essere, che per i Greci era ciò che si manifesta da sé, diventa oggetto di calcolo. Il mondo diventa immagine (*Weltbild*), e l’uomo, come scrive in *Die Zeit des Weltbildes* (1938), diventa “il soggetto rappresentante” del mondo. L’uomo moderno è colui che trasforma tutto in oggetto, compresa la vita. Ed è proprio questa riduzione della vita a oggetto che costituisce la condizione di possibilità del biopotere.

⁵⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

⁵⁸ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001.

⁵⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, trad. it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

Se il biopotere, come scrive Foucault, è “il potere di far vivere”⁶⁰, ciò è possibile solo in quanto la vita è già stata concettualmente separata da sé stessa, astratta, rappresentata. In questo senso, il biopotere non è che la prosecuzione della metafisica della soggettività con altri mezzi: esso amministra la vita perché la vita è già stata oggettivata come *bios*, come entità conoscibile e regolabile. Roberto Esposito ha colto perfettamente questo passaggio quando ha scritto che “il biopotere è l’ombra della filosofia moderna: dove la vita diventa concetto, lì si apre la possibilità del suo governo”⁶¹.

Da questa prospettiva, appare ingenuo pensare che la tecnica o la biopolitica costituiscano un tratto esclusivo della postmodernità. Esse rappresentano piuttosto il *compimento* di una tendenza antica: la progressiva separazione dell’uomo dalla natura e la riduzione del mondo a oggetto di calcolo. La nostra epoca, dominata dal digitale e dall’intelligenza artificiale, non inaugura una nuova forma di potere, ma radicalizza quella antica, portandola al suo punto di saturazione. Come ha scritto Deleuze, “il pensiero moderno non è altro che la volontà di potenza che si fa macchina”⁶².

Ciò che gli antichi avevano ancora presente – la coscienza della propria finitudine, la consapevolezza della morte come limite e misura della vita – si è smarrito nella pretesa prometeica della tecnica di superare ogni limite. Gli uomini dei poemi omerici, i *thnetoi* o *brotòi*, sapevano di essere mortali; il loro rapporto con la vita era tragico, non tecnico. È questa sapienza della finitezza che la modernità ha dimenticato e che il biopotere cerca di rimuovere, promettendo la vita eterna della specie, la conservazione infinita, la riproduzione senza fine.

La genealogia del biopotere, dunque, non è soltanto una storia politica, ma anche una *storia dell’essere*: la storia di come l’uomo, nel suo tentativo di dominare il mondo, abbia finito per trasformare la vita in oggetto e se stesso in strumento. La sfida che si apre oggi, nell’epoca dell’algoritmo e della biotecnologia, è quella di ritrovare un pensiero della vita che non sia più tecnico né sovrano, ma *poetico*: capace di abitare il mondo senza possederlo, di custodirlo senza amministrarlo.

⁶⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

⁶¹ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

⁶² G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2021.

8. Dalla metafisica alla biopolitica: la continuità del potere sulla vita

Se, come si è visto, la tecnica rappresenta il modo attraverso cui l'essere umano si rapporta al mondo e lo trasforma in oggetto di calcolo, allora il biopotere può essere inteso come il suo esito politico. Laddove Heidegger individua nel *Gestell* la modalità con cui l'essere si dà all'uomo nella modernità, Foucault mostra come tale struttura ontologica trovi la propria traduzione storica nelle forme del governo della vita. La biopolitica, in questo senso, non è che la *politicizzazione della metafisica della tecnica*: la gestione amministrativa della vita come risorsa, come *Bestand*, come fondo disponibile per la produzione, la salute, la sicurezza e la sopravvivenza.

L'elemento di continuità fra la riflessione heideggeriana e la genealogia foucaultiana consiste nel riconoscimento di una stessa matrice: la riduzione della vita a oggetto di sapere e di potere. In *La volontà de savoir*, Foucault evidenzia come la modernità introduca una nuova forma di razionalità politica che, invece di fondarsi sul diritto di morte del sovrano, si struttura intorno alla *cura della vita*. Tale cura, tuttavia, non è affatto neutra o umanitaria: essa implica un controllo capillare, una sorveglianza continua e una normalizzazione costante dei corpi e delle condotte. È una forma di potere che non reprime, ma *produce*: produce salute, produttività, identità, comportamento.

La vita diventa così una categoria politica. Essa non è più semplicemente ciò che sfugge alla legge, ma ciò che la legge deve amministrare. L'*homo politicus* e l'*homo biologicus* si fondono in un unico soggetto, e la distinzione tra natura e cultura, tra individuo e specie, perde di significato. La modernità, come scrive Foucault, inaugura il momento in cui "la specie entra nella storia" e il biologico si politicizza⁶³. È il punto di saldatura tra biologia e politica, scienza e governo, vita e potere.

Tale processo non va inteso come un evento puntuale, ma come una trasformazione graduale delle forme di razionalità. Già nel XVIII secolo, con la nascita della medicina sociale e della demografia, la vita collettiva diventa oggetto di calcolo: tassi di mortalità, epidemie, natalità, igiene pubblica, produttività. È qui che si afferma quella che Foucault chiama *governamentalità*, ossia la forma di razionalità politica che regola la condotta degli uomini attraverso la conoscenza dei fenomeni vitali. La biopolitica, dunque, non è solo un potere *sulla* vita, ma un potere *attraverso* la vita: una razionalità che coincide con i processi biologici stessi, che li interpreta, li misura e li orienta.

⁶³ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit.

In questa prospettiva, il biopotere non rappresenta una rottura radicale con le forme precedenti di dominio, ma il loro perfezionamento. Come osserva Giorgio Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, la biopolitica non nasce con la modernità, ma è iscritta sin dall'origine nella struttura della sovranità occidentale. Ogni potere politico, sostiene Agamben, si fonda sulla capacità di separare e di includere la *nuda vita* nel diritto, di decidere chi deve vivere e chi può essere ucciso senza commettere un crimine. Il biopotere moderno non fa che portare alla luce questa logica originaria, rendendola diffusa e quotidiana. Se il sovrano antico aveva il diritto di uccidere, il potere moderno ha il dovere di far vivere – ma, come nota Agamben, la differenza è più quantitativa che qualitativa.

La modernità, infatti, non elimina il potere di morte, ma lo razionalizza. Come dimostra Achille Mbembe nella sua teoria della *necropolitica*, il potere contemporaneo si esercita proprio nella gestione della soglia tra vita e morte: nei confini, nei campi profughi, nei dispositivi di sicurezza e nelle guerre umanitarie. Laddove la biopolitica mira a “far vivere”, la necropolitica decide *quali* vite meritano di essere fatte vivere. È qui che il paradigma foucaultiano incontra il suo limite e, insieme, la sua attualità: il potere sulla vita si rivela inseparabile dal potere sulla morte.

In tale contesto, la tecnica non è un semplice strumento, ma il mezzo attraverso cui questa razionalità si realizza. Ogni innovazione tecnologica – dalla biomedicina alla sorveglianza digitale – traduce e amplifica la logica biopolitica. Come ha mostrato Nikolas Rose⁶⁴, la governance contemporanea si fonda su un sapere biologico che non si limita a descrivere la vita, ma la *costruisce*. La medicina molecolare, la genetica e la bioinformatica non si limitano a intervenire sui corpi: esse producono nuovi modi di essere, nuove identità, nuovi modelli di normalità. La vita diventa progetto, investimento, capitale.

In questo senso, la tecnica costituisce il punto di convergenza tra la metafisica e la politica: essa è ciò che rende possibile la traduzione della visione metafisica dell'uomo come *soggetto* in un regime politico che ne amministra la vita come *oggetto*. Heidegger e Foucault, pur muovendo da prospettive differenti, convergono nell'individuare nella *razionalità tecnico-calcolante* il vero volto della modernità. Là dove il primo vede l'oblio dell'essere, il secondo vede l'oblio della vita: in entrambi i casi, ciò che scompare è la possibilità di un rapporto non strumentale con il mondo.

⁶⁴ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, cit.

Come osserva Roberto Esposito, il biopotere è “la coincidenza tra la vita e il suo governo”⁶⁵. È il momento in cui la vita non ha più un fuori, in cui ogni dimensione dell’esistenza – biologica, affettiva, simbolica – è investita da dispositivi di regolazione. È proprio in questa saturazione del politico che risiede la specificità della nostra epoca: non nel dominio dell’uomo sulla vita, ma nella coincidenza della vita con il dominio.

Una lettura complementare viene da Gilles Deleuze, che in *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* descrive la transizione dal potere disciplinare al potere modulare. Laddove le società disciplinari organizzavano lo spazio – fabbrica, scuola, caserma – secondo logiche chiuse e gerarchiche, le società di controllo operano nel tempo, attraverso flussi e dati. Il biopotere, in questa chiave, non è più una rete di istituzioni, ma un flusso continuo di codici, segnali e algoritmi. Non governa più i corpi, ma le loro *informazioni*. Non disciplina, ma prevede.

Infine, Antoinette Rouvroy, approfondendo la riflessione deleuziana, ha parlato di *governamentalità algoritmica* come nuova forma del potere biopolitico⁶⁶. In questa nuova configurazione, il potere non ha più bisogno di decisione o di legge: esso opera nel pre-giuridico, nel pre-politico, là dove i dati sostituiscono le vite e la probabilità sostituisce la libertà. L’ordine non è più imposto, ma previsto. La politica diventa algoritmo, e l’algoritmo diventa politica.

Si può allora sostenere che il biopotere contemporaneo, lungi dal rappresentare una frattura rispetto alla storia, costituisca piuttosto la realizzazione ultima di un paradigma antico. Dalla metafisica della soggettività alla biopolitica delle popolazioni, dal *logos* greco al codice informatico, si snoda una stessa logica: la volontà di rendere la vita conoscibile, prevedibile, governabile. È la storia di una riduzione – dall’essere al vivente, dal vivente al dato – che accompagna l’intera vicenda dell’Occidente.

In questo senso, comprendere la biopolitica significa anche interrogare la nostra stessa identità culturale: riconoscere che il potere che oggi governa la vita non è altro che la proiezione di una metafisica antica, che continua a pensarsi come progresso. L’umanità postmoderna non è nuova: è il volto tecnificato della stessa razionalità che, fin dall’alba del pensiero greco, ha scambiato la conoscenza con il dominio e la vita con la sua rappresentazione.

⁶⁵ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit.

⁶⁶ A. Rouvroy, “La governamentalité algorithmique et les perspectives d’émancipation”, cit.

9. Il mito, il sacro e la perdita della misura: genealogia simbolica della modernità

Se la genealogia del biopotere rivela la continuità di un paradigma tecnico e razionale che attraversa la storia dell'Occidente, non si può comprendere fino in fondo tale paradigma senza interrogare ciò che esso ha progressivamente escluso: il *sacro*, il *mito* e la *finitudine*. La modernità – e con essa la biopolitica – nasce infatti da un atto di rimozione: la separazione tra la ragione e il simbolico, tra il calcolo e il mistero, tra il vivere e il morire. È in questa cesura originaria che si iscrive la potenza della tecnica, e, insieme, la sua cecità.

Nel mondo antico – quello dei presocratici, dei poemi omerici e dei tragici – la vita non era un oggetto da amministrare, ma un destino da abitare. L'essere umano non era “al centro” del cosmo, ma immerso in un ordine che lo superava. Nei *poemi omerici*, gli uomini sono detti *thnetoi* o *brotòi*: i mortali, coloro che portano in sé il segno della fine. La mortalità, lungi dall'essere una condanna, rappresenta la misura del vivere, la condizione che dà senso alla vita stessa. La sapienza antica è una sapienza del limite: riconoscere che ogni potenza umana è circoscritta, che il mondo non è interamente disponibile allo sguardo, che il mistero dell'essere eccede ogni sapere.

È questa consapevolezza che la modernità ha perduto. Come ha mostrato Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit*⁶⁷, la modernità nasce come *autoaffermazione dell'uomo* dopo la crisi della trascendenza medievale. Essa non distrugge il sacro, ma lo *secolarizza*: trasferisce nel mondo le promesse e le strutture teologiche che prima appartenevano a Dio. La fede nella redenzione diventa fiducia nel progresso; la provvidenza si trasforma in causalità; la salvezza ultraterrena diventa felicità terrena. In questo senso, la tecnica rappresenta la nuova teologia dell'immanenza: essa promette ciò che la religione garantiva – l'eternità, la sicurezza, la salvezza – ma attraverso mezzi mondani e calcolabili.

Heidegger aveva intuito questa sostituzione: la tecnica, scrive, “non è più uno strumento dell'uomo, ma il destino dell'essere”⁶⁸. Il dominio tecnico, che pretende di liberare l'uomo, finisce per asservirlo al proprio apparato. Ciò che scompare è la *dimensione del mistero*, quella capacità di lasciar essere le cose senza ridurle a oggetti di manipolazione. Quando il mondo diventa completamente trasparente

⁶⁷ H. Blumenberg, *The legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge 1985.

⁶⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit.

alla conoscenza, quando ogni cosa è misurabile, allora l'essere svanisce. E con esso svanisce anche il senso del limite che fondava l'etica e la politica.

Nella lettura di Michel Foucault, questa perdita del sacro si traduce in una nuova forma di governo: l'amministrazione della vita. Là dove la religione regolava la salvezza delle anime, la biopolitica regola la salute dei corpi. La promessa di immortalità si traduce nella promessa di longevità; la cura spirituale si trasforma in cura medica; il confessionale lascia il posto alla cartella clinica e al database. Il biopotere è, in questo senso, la secolarizzazione della pastorale cristiana: un potere che guida e protegge, ma anche sorveglia e normalizza⁶⁹.

Come ha osservato Giorgio Agamben in *Il Regno e la Gloria*⁷⁰, la genealogia della biopolitica coincide con la genealogia della *oikonomia* cristiana, cioè con la concezione teologica del governo divino del mondo. La modernità non elimina questa logica, ma la trasforma: il governo divino diventa governo tecnico, la grazia si converte in efficienza, la salvezza in benessere. L'economia politica, con la sua razionalità gestionale, non è altro che la forma secolarizzata della provvidenza. E il biopotere ne rappresenta il compimento: l'amministrazione totale del vivente come forma laica della redenzione.

La perdita del mito non implica, tuttavia, la scomparsa del simbolico: esso si sposta, si traveste, si travasa nella razionalità tecnica. La fede nel progresso, la fiducia nella scienza, la promessa dell'intelligenza artificiale di superare la morte non sono che *miti secolarizzati*, figure teologiche travestite da sapere. Come ha mostrato Gilbert Durand in *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*⁷¹, ogni civiltà si regge su un sistema simbolico che ordina l'immaginario collettivo. Il nostro simbolo dominante non è più il Dio trascendente, ma la macchina immanente: un dio che non crea, ma calcola; che non salva, ma conserva.

Il transumanesimo, con la sua promessa di prolungare indefinitamente la vita, rappresenta la versione estrema di questa mitologia contemporanea. L'idea di poter trasferire la coscienza in un supporto artificiale o di potenziare indefinitamente le capacità umane non è solo un progetto scientifico, ma un sogno escatologico: l'ultima declinazione dell'antica aspirazione all'immortalità. Come scrive Jean-

⁶⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

⁷⁰ G. Agamben, *Il regno e la Gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

⁷¹ G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 2009.

Luc Nancy, “il corpo tecnico è il corpo della resurrezione laica”⁷². Ma questa resurrezione senza trascendenza conduce paradossalmente a una nuova forma di morte: la morte dell’esperienza, del limite, del senso.

In questa prospettiva, la biopolitica appare come la gestione secolare di ciò che un tempo era affidato al sacro. L’ospedale, la clinica, il laboratorio, l’algoritmo sono i nuovi templi di una religione della vita che non conosce la morte. Il biopotere, come già intuiva Foucault, non promette salvezza oltre la vita, ma dentro la vita: una salvezza immanente, continua, misurabile. Ma proprio per questo, esso manca ciò che definisce propriamente il vivere: la finitezza.

Ecco allora che la sfida filosofica non consiste soltanto nel criticare la tecnica o nel denunciare il biopotere, ma nel ritrovare un pensiero del limite e del simbolico. Solo riconoscendo la nostra condizione mortale possiamo sottrarci all’illusione della vita infinita, che è il vero motore del dominio contemporaneo. L’antropologia antica – da Eraclito a Sofocle – ricordava che la misura dell’uomo è la sua morte: “Il più bello dei destini è non essere nati”, dice Sileno nel Mito di Re Mida, e questo paradosso tragico racchiude una verità dimenticata dalla modernità.

In questo senso, la biopolitica può essere reinterpretata come un *mito della sopravvivenza*: il tentativo di costruire una civiltà che viva senza morire, che si conservi senza trascendersi. Ma ogni civiltà che rimuove la morte come proprio limite è destinata a riprodurla in altre forme – guerre, esclusioni, disuguaglianze, devastazioni ecologiche. È il paradosso della nostra epoca: quanto più tentiamo di negare la morte, tanto più essa ritorna nel cuore della vita.

Ritrovare la misura – come suggeriva Heidegger – significa restituire alla vita la sua apertura, riconoscere che la tecnica e la politica non possono sostituirsi al mistero dell’essere, ma solo custodirlo. Significa pensare la biopolitica non come il dominio della vita, ma come *cura del limite*: la possibilità di un’etica della finitezza contro l’arroganza dell’eterno. Solo in questo orizzonte la filosofia può tornare a essere ciò che era all’inizio: non calcolo né amministrazione, ma *amore della sapienza*, dialogo con l’invisibile, parola che restituisce senso al vivente.

⁷² J.L. Nancy, *L’Intrus*, Galilée, Paris 2000.

10. La vita come campo di governo: dalla biopolitica alla necropolitica

Se la genealogia della modernità rivela nella tecnica il luogo in cui il potere incontra la vita, è nel suo sviluppo contemporaneo che tale incontro si mostra nella sua piena ambivalenza: la vita, lungi dall'essere semplicemente promossa, viene amministrata come risorsa, gestita come rischio, esposta come eccedenza. La biopolitica, che nasce come razionalità della cura, tende così a rovesciarsi nella sua ombra: una necropolitica, ossia un potere che decide quali vite meritano di essere fatte vivere e quali possono essere lasciate morire.

Michel Foucault, nelle lezioni del Collège de France, aveva già colto questa ambiguità quando, descrivendo la nascita del biopotere, notava che “il diritto sovrano di far morire” non è mai del tutto scomparso, ma si è trasferito nel cuore stesso della razionalità biopolitica⁷³. Ogni dispositivo che mira a “far vivere” produce inevitabilmente una scissione: ciò che deve essere protetto e ciò che può essere abbandonato. La modernità, che pretendeva di essere l'epoca della vita, è anche l'epoca dei genocidi, delle guerre totali, della selezione razionale delle esistenze. La cura e l'eliminazione, la protezione e la distruzione, si presentano come due poli complementari di uno stesso paradigma governamentale. Achille Mbembe ha radicalizzato questa intuizione mostrando che la necropolitica non è un'eccezione o una patologia del biopotere, ma la sua verità nascosta⁷⁴. Laddove Foucault analizzava i dispositivi europei della vita, Mbembe rivolge lo sguardo ai margini dell'impero – ai territori coloniali, ai confini, ai campi profughi – mostrando che la sovranità moderna si fonda strutturalmente sulla produzione di spazi di morte. La necropolitica è la razionalità del potere che, in nome della vita, stabilisce chi può essere sacrificato. È la logica che governa la contemporaneità postcoloniale, dove il diritto di uccidere è delegato a macchine, algoritmi, droni, burocrazie.

In questa prospettiva, il biopotere si mostra come il volto umano di una sovranità che non ha mai rinunciato alla violenza. Il potere moderno non elimina la morte, ma la amministra. Come aveva già intuito Hannah Arendt, l'orrore totalitario nasce proprio dal tentativo di trasformare la vita in pura materia amministrativa⁷⁵. Là dove tutto è oggetto di gestione, anche la distruzione diventa una

⁷³ M. Foucault, *Il dovere di difendere la società*, cit.

⁷⁴ A. Mbembe, *Necropolitics*, cit.

⁷⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

questione di tecnica, un fatto di efficienza. La burocrazia della morte è la prosecuzione della biopolitica con altri mezzi.

Il tratto caratteristico della nostra epoca, tuttavia, non è più la violenza manifesta dello sterminio, ma la gestione silenziosa dell'esistenza. La necropolitica contemporanea non si presenta come potere di morte, ma come selezione statistica, esclusione algoritmica, indifferenza sistemica. Antoinette Rouvroy ha descritto questo nuovo regime come *gouvernementalité algorithmique*⁷⁶: un potere che non ordina né vieta, ma prevede; che non punisce, ma ottimizza; che non sopprime direttamente, ma lascia morire attraverso la non-curanza, la disconnessione, la privazione di accesso.

Gilles Deleuze, nel suo *Post-scriptum*, aveva anticipato questo passaggio: dalle società disciplinari, fondate sull'inclusione e la sorveglianza, alle società di controllo, fondate sulla modulazione e sull'esclusione differenziale. Il potere non si esercita più chiudendo i corpi negli spazi della disciplina (fabbrica, scuola, ospedale), ma attraverso flussi continui di dati e segnali che orientano i comportamenti. In questo nuovo scenario, la biopolitica si smaterializza: non governa più corpi, ma profili; non decide più sulle vite, ma sulle probabilità di vita.

Il capitalismo digitale, come ha osservato Shoshana Zuboff in *The Age of Surveillance Capitalism*⁷⁷, costituisce la forma attuale di questa razionalità. L'economia dei dati trasforma la vita in valore, ma lo fa attraverso una selezione permanente: ciò che non è misurabile o monetizzabile diventa invisibile. La vulnerabilità, la malattia, la povertà, la lentezza – tutto ciò che sfugge alla logica dell'efficienza – viene espulso dal campo del vivente politicamente rilevante. La necropolitica digitale non uccide, ma cancella: rende inesistenti intere porzioni di umanità.

Anche Roberto Esposito, nelle sue riflessioni più recenti, ha sottolineato questo rovesciamento del paradigma biopolitico in senso immunitario⁷⁸. Ogni potere che si propone di proteggere la vita finisce per isolarla, immunizzarla, separarla dal suo stesso rischio vitale. L'immunità, intesa come difesa, diventa la negazione della vita come relazione. È in questo paradosso che si consuma la deriva contemporanea: l'ossessione per la sicurezza e la salute trasforma la vita in una sopravvivenza amministrata.

⁷⁶ A. Rouvroy, *La gouvernementalité algorithmique et les perspectives d'émancipation*, cit.

⁷⁷ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il future dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2023.

⁷⁸ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

In tale quadro, il corpo stesso diventa il campo di battaglia della politica. La medicina, la bioingegneria, la genetica, la farmacologia, l'intelligenza artificiale applicata alla salute costruiscono una nuova antropologia del vivente, in cui il corpo non è più vissuto ma progettato. Il potere non si limita a sorvegliare o correggere, ma produce corpi potenziati, identità flessibili, soggettività performative. È la logica del “corpo come capitale”, come scrive Nikolas Rose⁷⁹: un corpo che deve costantemente migliorarsi, ottimizzarsi, rimanere produttivo, pena l'esclusione.

La conseguenza è una nuova forma di alienazione, non più economica ma biologica. L'uomo contemporaneo è alienato dalla propria stessa vitalità: la vita, che un tempo era dono o destino, è ora un progetto da amministrare. La felicità coincide con l'efficienza, la salute con la normalità, la libertà con l'aderenza a protocolli di benessere. È ciò che Byung-Chul Han ha definito la “società della stanchezza”⁸⁰: un mondo in cui il potere non opprime, ma spinge ciascuno a dominare se stesso.

Il nesso tra biopotere e necropolitica mostra così la duplice faccia della modernità: la volontà di far vivere e la necessità di lasciar morire. Non esiste biopolitica senza zone di morte, senza esclusioni, senza scarti. Ogni razionalità della vita genera un'economia della morte. È per questo che la necropolitica non è un residuo del passato, ma la condizione normale della nostra epoca.

In conclusione, comprendere il presente significa riconoscere che il potere contemporaneo non si esercita solo sulla vita, ma attraverso la vita, fino a renderla indistinguibile dal suo opposto. La biopolitica non è soltanto la gestione del vivente, ma il laboratorio in cui si decide costantemente chi è degno di vita. In questa continua selezione – biologica, economica, algoritmica – si rivela il volto estremo della modernità: non più la promessa di emancipazione, ma la matematizzazione della sopravvivenza.

11. Etica, limite e responsabilità: verso una biopolitica del comune

Se il paradigma biopolitico contemporaneo si caratterizza per la sua capacità di attraversare ogni dimensione della vita, dalla biologia all'economia, dalla salute alla comunicazione, allora la questione decisiva diventa quella dell'etica. Come è possibile pensare una biopolitica del comune, cioè una forma di governo della vita che non si risolva in controllo o esclusione, ma che sappia restituire alla vita la sua apertura, la sua relazionalità, la sua fragilità costitutiva?

⁷⁹ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, cit.

⁸⁰ B.C. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2010.

È qui che la riflessione di Roberto Esposito assume un rilievo fondamentale. In *Communitas. Origine e destino della comunità* e in *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Esposito mostra come ogni politica della vita implichi un rischio: quello di immunizzare il vivente contro se stesso. Il paradigma immunitario – cifra dell’Occidente moderno – nasce come strategia di protezione, ma finisce per tradursi in isolamento, esclusione, negazione del comune. “*Immunitas*”, scrive Esposito, significa letteralmente “dispensa dal dono”: è la condizione di chi si sottrae alla reciprocità che fonda ogni comunità. La biopolitica contemporanea, nella sua ossessione per la sicurezza, la salute e la purezza, riproduce questa logica: proteggere la vita, ma al prezzo della vita stessa.

Rovesciare la prospettiva immunitaria significa allora ripensare la biopolitica come ecopolitica o come politica del comune: una forma di potere che non separa ma connette, che non difende ma condivide. La vita, scrive Esposito, “non è una sostanza da preservare, ma una relazione da espandere”. Questa idea trova eco anche in altri autori contemporanei – da Jean-Luc Nancy a Judith Butler, da Donna Haraway a Rosi Braidotti – i quali, pur da prospettive differenti, insistono sul carattere relazionale e interdependente dell’esistenza⁸¹.

Questa costellazione teorica consente di articolare una biopolitica della cura, in contrapposizione alla biopolitica del controllo. Se il biopotere classico disciplinava i corpi e la necropolitica contemporanea seleziona le vite, una biopolitica del comune dovrebbe invece partire dal riconoscimento della dipendenza reciproca come condizione originaria del vivere. La cura, lungi dall’essere un gesto tecnico o terapeutico, diventa un atto politico, un modo di pensare e praticare la vita come bene condiviso e fragile.

Il concetto di limite, in questa prospettiva, non rappresenta una restrizione, ma una possibilità. È il limite che rende la vita comune: solo ciò che è finito può essere donato, condiviso, amato. Come scrive Emmanuel Levinas, “la responsabilità per l’altro è più antica della libertà”⁸². In questo senso, la biopolitica può trasformarsi da razionalità del dominio a etica della responsabilità: non più

⁸¹ Nancy parla di un *être-en-commun*, un essere che si dà solo nel suo con-essere con gli altri (*La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1986); Butler propone un’etica della vulnerabilità come base di ogni politica non violenta (*Frames of War*, Verso, London, 2009); Haraway e Braidotti elaborano una filosofia del postumano che rifiuta l’antropocentrismo e riconosce la coappartenenza di umano e non-umano (*Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham, 2016; *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge, 2013).

⁸² E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961.

amministrazione della vita, ma attenzione al vivente. Heidegger, pur da una prospettiva ontologica, lo aveva intuito quando affermava che l'uomo è il custode dell'essere, non il suo padrone⁸³.

L'etica del limite, tuttavia, non implica un ritorno nostalgico all'antico o al sacro, ma un nuovo modo di abitare la modernità. Significa riconoscere che la vita non può essere posseduta né completamente compresa, ma solo custodita nel suo divenire. In questo senso, la biopolitica può diventare una filosofia della misura: un pensiero che, contro ogni hybris tecnica o scienziata, riconosce nella finitezza il fondamento dell'umano. Simone Weil scriveva che “il limite è ciò che ci salva”⁸⁴: salvare la misura significa allora salvare la possibilità stessa della convivenza.

In questo senso, la biopolitica del comune si configura come una prassi del con-dividere: un pensiero che unisce etica e politica, cura e giustizia, finitezza e responsabilità. Essa implica un nuovo concetto di libertà, non più intesa come autodeterminazione assoluta, ma come capacità di rispondere all'altro, umano o non umano, nella rete delle relazioni vitali. È ciò che Jacques Derrida definiva “ospitalità incondizionata”⁸⁵: un'apertura che non calcola, non seleziona, non immunizza, ma accoglie.

In definitiva, solo un pensiero che sappia ricongiungere vita, limite e comunità può opporsi alla deriva necropolitica della modernità. Non si tratta di abbandonare la tecnica, ma di restituirle un senso etico, un orientamento verso la custodia e non verso il dominio. Una biopolitica del comune non promette l'immortalità, ma la possibilità di vivere insieme nella fragilità. È, in fondo, il rovesciamento della logica del biopotere: non “far vivere” in senso produttivo, ma “lasciar vivere” in senso relazionale. Solo così la filosofia potrà tornare ad abitare il suo compito originario – pensare la vita non per governarla, ma per comprenderla nel suo mistero condiviso.

12. Bioetica e responsabilità: il limite come luogo del pensiero

L'intreccio tra biopolitica ed etica trova la sua espressione più evidente nel campo della *bioetica*, intesa non soltanto come disciplina applicata, ma come riflessione filosofica sul rapporto tra vita, potere e responsabilità. Se la biopolitica, come ha mostrato Foucault, rappresenta la razionalità che governa la vita, la bioetica si pone come il tentativo di interrogare il senso e i limiti di tale governo.

⁸³ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, Adelphi, Milano 1995.

⁸⁴ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, SE, Milano 2021.

⁸⁵ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2025.

Essa nasce dal bisogno di reinserire l'interrogazione morale là dove la tecnica sembra aver sostituito ogni istanza di giudizio, dove la capacità di "fare" precede la capacità di "pensare" ciò che si fa.

Hans Jonas, in *Das Prinzip Verantwortung*⁸⁶, ha espresso con lucidità questa esigenza. Egli individua nella potenza della tecnica moderna un salto ontologico, una discontinuità nella storia del rapporto tra uomo e natura: l'uomo è divenuto capace di intervenire non più solo sul mondo, ma sulla struttura stessa della vita. Da qui deriva, secondo Jonas, la necessità di un'etica della responsabilità che non si limiti a regolare i rapporti tra gli individui, ma che si estenda alla totalità del vivente e delle generazioni future. "Agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla Terra": questo imperativo, che rovescia la prospettiva kantiana, rappresenta la fondazione di una bioetica del limite, in cui l'etica non è più un insieme di norme, ma una modalità di pensare la fragilità dell'esistenza.

Nel quadro foucaultiano, la bioetica appare come il contrappunto critico della biopolitica. Là dove la biopolitica tende a normalizzare la vita, la bioetica tenta di restituirle la sua eccedenza, la sua irriducibilità a un calcolo di efficienza o utilità. Tuttavia, come osserva Paul Rabinow, la bioetica contemporanea rischia spesso di assumere una funzione di governance morale, divenendo essa stessa un dispositivo biopolitico: un meccanismo di regolazione simbolica che legittima pratiche di controllo e selezione⁸⁷. È per questo che la riflessione bioetica deve mantenersi genealogica, cioè consapevole della propria implicazione nel potere che critica.

In questa prospettiva, il compito della filosofia non è semplicemente quello di stabilire regole o limiti per la tecnica, ma di pensare la forma del limite stesso. Il limite non è un ostacolo esterno all'agire, ma una dimensione costitutiva del vivere. Ogni forma di vita, come già ricordava Aristotele nella *Fisica*, è determinata da un principio di misura: l'eccesso distrugge la forma, l'equilibrio la rende possibile. La bioetica, nella sua accezione più profonda, è quindi una filosofia della misura: non un'etica che vieta, ma un pensiero che custodisce.

A partire da questa intuizione, autori come Emmanuel Levinas e Jean-Luc Nancy hanno proposto una fondazione relazionale della responsabilità. Per Levinas, la vita trova il suo senso solo nel volto

⁸⁶ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

⁸⁷ P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1996.

dell'altro, nella chiamata che esso rivolge al soggetto a rispondere⁸⁸. Nancy, in *L'Intrus* (Galilée, Paris, 2000), medita sull'esperienza del trapianto e mostra come la vita sia sempre "intrusa" in se stessa: ogni identità è attraversata dall'alterità, ogni corpo è contaminato da ciò che non è. La bioetica, in questa luce, diviene l'etica dell'intrusione: non la difesa di una purezza, ma il riconoscimento della nostra costitutiva esposizione all'altro.

La riflessione contemporanea, soprattutto quella postumanista, ha ulteriormente radicalizzato questa prospettiva. Autrici come Rosi Braidotti⁸⁹ e Donna Haraway⁹⁰ hanno sostenuto la necessità di superare l'antropocentrismo tradizionale della bioetica, sostituendolo con una etica del vivente esteso, che includa animali, ambienti, reti ecologiche e persino entità tecnologiche. La vita, scrive Haraway, "non è mai stata umana": essa è sempre una trama di co-evoluzioni, una "compostità" (compost-ness) in cui il confine tra organico e artificiale perde senso. Pensare la bioetica in questo contesto significa accettare che il soggetto morale non è più il singolo individuo, ma la rete di relazioni che lo costituisce.

In questo orizzonte, la bioetica non si oppone alla biopolitica, ma la integra e la trasforma. Laddove il biopotere prende in carico la vita per governarla, la bioetica prende in carico il senso di quella vita per custodirla. Essa non è un contrappeso esterno, ma una torsione interna della razionalità biopolitica: la sua coscienza critica. Come scrive Esposito, "ogni politica della vita è anche un'etica della vita"⁹¹. Ciò che occorre è dunque una bioetica generativa, capace di accompagnare la tecnica senza celebrarla, di porre limiti senza cadere nel moralismo, di restituire alla vita il suo carattere di dono e di rischio.

Una simile prospettiva richiede infine di ripensare la nozione stessa di soggetto morale. L'uomo postmoderno, immerso in reti di potere e di tecnica, non può più essere pensato come individuo sovrano, ma come nodo di relazioni, come punto di intersezione tra biologico, simbolico e tecnologico. La responsabilità non è più un atto di volontà isolata, ma una risposta situata – verso gli altri, verso la Terra, verso il futuro. In questo senso, la bioetica diviene la forma più alta della politica: il luogo in cui l'umano riconosce di non essere il centro della vita, ma una delle sue espressioni.

⁸⁸ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. *Etica e infinito*, Castelvecchi, Roma 2018.

⁸⁹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.

⁹⁰ D. Haraway, *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham 2016.

⁹¹ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.

Così intesa, la bioetica non rappresenta un campo specialistico, ma una nuova forma di pensiero critico, capace di mediare tra il potere e la vita. È il tentativo di restituire all'agire umano la consapevolezza della sua finitezza, senza cedere al fatalismo. Un'etica non del dominio né della rinuncia, ma della *cura del limite*. Solo accettando che la vita non è totalmente nostra, che la tecnica non è totalmente neutrale e che il potere non è mai innocente, potremo forse, come scrive Jonas, “meritare di sopravvivere”.

13. Politica del futuro e immaginazione utopica: oltre la biopolitica

Se la bioetica segna il momento riflessivo della biopolitica, il suo compito più alto consiste nel proiettare la riflessione sul vivente verso una *politica del futuro*. Ciò significa interrogarsi non soltanto su ciò che la vita è oggi, ma su ciò che può diventare: sulla possibilità di un'umanità capace di abitare la tecnica senza esserne dominata, di custodire la Terra senza ridurla a risorsa, di esercitare il potere senza trasformarlo in dominio. L'immaginazione utopica torna così a svolgere un ruolo essenziale, non come fuga dal reale, ma come suo approfondimento critico.

La biopolitica del futuro deve, in questo senso, farsi carico dell'eredità delle genealogie foucaultiane, ma anche della loro oltrepassamento. Se Foucault aveva mostrato come il potere moderno investa la vita per amministrarla⁹², oggi il problema è comprendere come restituire alla vita la capacità di auto-organizzarsi, di eccedere le griglie del controllo e della previsione. Il futuro, nel linguaggio biopolitico contemporaneo, è diventato una funzione statistica, una proiezione calcolata; ma il pensiero filosofico può restituirgli il suo carattere di possibilità, di apertura imprevedibile. Come ha osservato Giorgio Agamben, “ciò che resta da pensare è la potenza come ciò che non passa mai interamente all'atto”⁹³: la vita, in questo senso, è il residuo irriducibile che sfugge a ogni governo, il resto non governabile della politica.

In questa direzione, la filosofia contemporanea ha riscoperto il valore politico dell'utopia, non come progetto totalizzante ma come orizzonte critico del possibile. Ernst Bloch, nel *Prinzip Hoffnung*⁹⁴, aveva già mostrato che l'utopia non è un sogno irrealizzabile, ma la dimensione costitutiva della coscienza: l'anticipazione di ciò che ancora non è. Riprendere oggi il principio speranza significa

⁹² M. Foucault, *La nascita della biopolitica*, cit.

⁹³ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit.

⁹⁴ E. Bloch, *Il principio speranza*, Mimesis, Milano 2019.

immaginare una biopolitica emancipata dal paradigma del controllo e fondata su una nuova poetica del vivente.

La crisi ecologica e tecnologica del nostro tempo obbliga a ripensare l'idea stessa di emancipazione. L'umanità non si libera dalla natura, ma nella natura; non si emancipa dalla tecnica, ma attraverso la tecnica, nella misura in cui riesce a conferirle un senso simbolico e non meramente strumentale. Heidegger, in *Die Frage nach der Technik*⁹⁵, aveva avvertito che l'essenza della tecnica non è tecnica, ma ontologica: la tecnica è il modo in cui l'essere si disvela. Il compito che ci attende è allora quello di trasformare la tecnica da apparato di dominio a luogo di rivelazione, in cui la vita possa manifestare la propria potenza creativa senza cadere nell'auto-annientamento.

Una simile prospettiva implica una nuova alleanza tra filosofia, scienza e politica. La filosofia deve tornare a essere il luogo della misura simbolica, la scienza il luogo della conoscenza responsabile, e la politica il luogo della decisione condivisa. Come ha scritto Paul Ricoeur, "l'utopia è la controparte della ideologia: ne interrompe la chiusura, ne dischiude l'orizzonte"⁹⁶. In questa funzione di apertura risiede la forza critica dell'immaginazione: immaginare significa liberare la vita dai vincoli del dato, ma anche fondarla in una nuova responsabilità.

Inoltre, come nota Antoinette Rouvroy, la contemporaneità è segnata da un "presentismo digitale" che tende a neutralizzare il futuro stesso: il calcolo algoritmico sostituisce la speranza con la previsione, l'attesa con la simulazione⁹⁷. Pensare una politica del futuro significa dunque resistere a questa riduzione: restituire all'avvenire la sua indeterminatezza, la sua eccedenza di senso. Il futuro non è ciò che verrà, ma ciò che può ancora accadere, ciò che non è ancora stato catturato dai dispositivi del potere.

Una "biopolitica del possibile" si definisce così come il luogo di un nuovo umanesimo, capace di coniugare la consapevolezza del limite con la fiducia nella potenza generativa della vita. Essa non coincide con un ritorno all'antico, né con una fuga utopica nel futuro, ma con l'assunzione del presente come spazio di responsabilità condivisa. In questo senso, la biopolitica del futuro è anche

⁹⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit.

⁹⁶ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997, trad. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.

⁹⁷ A. Rouvroy, *La governamentalité algorithmique*, cit.

un'etica del presente: un invito a riscoprire la vita nella sua dimensione di dono e di rischio, di finitezza e di apertura.

Come scrive Hannah Arendt, “ogni inizio è un atto di libertà”⁹⁸. Ripensare la biopolitica come politica dell'inizio significa dunque riconoscere che la vita, in quanto tale, è sempre iniziante: essa non si lascia chiudere in un sistema, ma continuamente ricomincia. L'immaginazione utopica non è allora una fuga, ma un atto politico: il gesto di chi, in mezzo alla crisi del vivente, osa ancora pensare un mondo abitabile.

14. Conclusioni. Il dominio della tecnica e la dissoluzione del politico

Alla fine di questo itinerario, si può affermare che la genealogia del biopotere e della biopolitica conduce inevitabilmente a un esito che trascende la semplice analisi dei dispositivi di potere: essa rivela il carattere epocale della tecnica come forma ultima del governo della vita. Ciò che Michel Foucault aveva intravisto – il passaggio da un potere giuridico-sovrano a un potere immanente, diffuso e relazionale – trova oggi il suo pieno compimento nella tecnocrazia globale, dove la politica, intesa come deliberazione e scelta collettiva, è stata progressivamente sostituita da un insieme di apparati tecnico-scientifici che amministrano l'esistenza in nome dell'efficienza, del calcolo e della previsione.

Il mondo postmoderno è dunque retto non più dal nomos della decisione politica, ma dalla logica impersonale della tecnica. Il biopotere – quella forma di potere che prende in carico la vita in tutte le sue manifestazioni – si è fuso con l'apparato tecnico, divenendone il volto operativo: la biopolitica non governa più soltanto i corpi, ma ne regola le possibilità, orientando desideri, comportamenti e relazioni. La tecnica, in questa configurazione, è divenuta il mezzo attraverso cui la vita viene amministrata, misurata e ricondotta a un sistema di equivalenze e funzionalità. Essa ha assunto la funzione che un tempo spettava alla polis: non custodisce la vita, ma la organizza; non la pensa, ma la calcola.

Come già Heidegger aveva intuito in *La questione della tecnica*, l'essenza della tecnica non è mai meramente strumentale: essa è un modo di svelamento (*aletheia*), una modalità in cui l'essere si manifesta sotto il segno del dominio e della disponibilità totale. Nel mondo dominato dalla tecnica,

⁹⁸ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

ogni ente – uomo compreso – viene ridotto a Bestand, a fondo disponibile, a risorsa utilizzabile. L'uomo stesso non è più soggetto, ma elemento del dispositivo, parte integrante di un meccanismo che egli non governa, ma che lo attraversa e lo costituisce. L'antico anthropos greco, che si riconosceva parte della physis, dell'intero che germoglia e si rigenera, è stato sostituito da un soggetto artificiale che pretende di essere il fondamento della natura e che, in tale pretesa, distrugge la propria appartenenza al mondo.

La figura mitica di Argo Panoptes, il gigante dai cento occhi che tutto vede e nulla lascia sfuggire, diviene simbolo di questa nuova condizione: la tecnica, come Argo, non dorme mai. Essa osserva, calcola, registra, controlla, ma in questa sorveglianza perpetua dissolve ogni possibilità di mistero, di silenzio, di distanza. L'occhio tecnico non conosce l'ombra: trasforma l'essere in oggetto di visione e di calcolo, spezzando l'unità originaria tra soggetto e mondo. Come scriveva Heidegger, “ciò che è più inquietante non è che il mondo si trasformi in un complesso tecnico, ma che l'uomo non sia più in grado di confrontarsi con questo mutamento”⁹⁹.

In questa prospettiva, la biopolitica contemporanea non rappresenta più una semplice forma di governo, ma il sintomo di una ontologia tecnica che plasma la realtà stessa. Il potere non si esercita più come decisione o coercizione, ma come flusso continuo di informazioni, algoritmi, protocolli, norme sanitarie e dispositivi di sicurezza. Il controllo, come notava Deleuze, non è più localizzato, ma modulare; non reprime, ma prevede; non domina, ma orienta¹⁰⁰. Così, la vita viene catturata non attraverso la forza, ma attraverso la trasparenza; non attraverso il silenzio, ma attraverso il rumore incessante dei dati.

Tuttavia, questa apparente onnivegenza tecnica nasconde una frattura profonda: la separazione dell'uomo dal mondo. Là dove gli antichi riconoscevano nella physis un tutto organico, animato da un principio di crescita e di equilibrio, la modernità e la postmodernità hanno prodotto un universo frantumato, diviso tra un soggetto che si crede sovrano e un oggetto che si lascia ridurre a materia manipolabile. L'uomo, che un tempo respirava con la natura, si è posto al di sopra di essa; e così facendo, ha smarrito il respiro stesso.

⁹⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

¹⁰⁰ J. Deleuze, *Pourparlers*, cit.

In questo scenario, la tecnica non è più un semplice strumento al servizio dell'uomo, ma un destino che lo domina. La tecnocrazia, erede del biopotere, non governa solo i corpi, ma il senso stesso dell'essere. Essa è la nuova metafisica dell'Occidente, quella che riduce la vita a funzione, il pensiero a calcolo, il mondo a immagine. Di fronte a questa trasformazione, la filosofia è chiamata a riaprire lo spazio del domandare, a riscoprire la possibilità di un pensiero che non si limiti a constatare, ma che sappia interrogare.

Heidegger ci invita, in questa prospettiva, a una conversione dello sguardo: a passare dall'atteggiamento del dominio a quello della custodia, dal calcolo alla contemplazione. Non si tratta di rifiutare la tecnica, ma di comprenderne l'essenza, di sottrarla al dominio della pura funzionalità e restituirla alla dimensione del disvelamento. Solo così la tecnica può tornare a essere ciò che era in origine: un modo del manifestarsi dell'essere, non il suo occultamento.

Il compito del pensiero, oggi, è dunque quello di restituire all'uomo la possibilità di abitare poeticamente il mondo. Poeticamente, perché soltanto nella parola che custodisce e non domina, nella visione che contempla e non sorveglia, si può ritrovare l'armonia perduta tra umano e natura, tra pensiero e vita, tra mondo e verità. Come scrive Heidegger, "abitare poeticamente significa lasciar essere il mondo"¹⁰¹.

In questa rinnovata consapevolezza, il pensiero sul biopotere e sulla biopolitica trova il suo esito ultimo: riconoscere che la vera crisi del nostro tempo non è politica, ma ontologica. Non è la crisi delle istituzioni, ma quella del nostro modo di rapportarci all'essere. Solo quando l'uomo tornerà a pensarsi non come signore del mondo, ma come parte della sua fioritura, potrà liberarsi dal dominio della tecnica e ritrovare la misura del vivente. Solo allora la *physis* potrà nuovamente germogliare, e la politica, riconciliata con la vita, potrà tornare a essere custodia del mondo.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, trad. it. *Saggi e discorsi*, cit.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.