

## Recensione

**Rosanna Castorina, *Antropologia oikonomica e bioeconomia a partire da Foucault*, Aras, Fano 2013, pp. 282.**

Giacomo Pezzano

*Ciò che ci incatena può anche liberarci.* È forse questa la frase che meglio riassume gli sforzi alla base di questa fitta ricerca di Castorina.

Si tratta di una convinzione a più riprese espressa da Foucault, ma che può ricordare anche i versi di Hölderlin cari a Heidegger secondo cui laddove cresce il pericolo cresce anche la salvezza: convinzione a prima vista *paradossale*, ma è proprio questo paradosso che l'Autrice intende chiarire e far lavorare, come il titolo *Infinitamente finiti* non esita a far trasparire.

Le mosse principali sono due: rintracciare cosa e come incatena; mostrare in quale direzione è possibile mettere in moto processi di liberazione, sociale e non meramente individuale. Alla prima mossa sono dedicati più esplicitamente i primi tre capitoli del testo, alla seconda gli ultimi due, intrecciando due linee direttrici: una interna ossia archeologica e volta a ricostruire tramite Foucault l'emersione dei dispositivi discorsivi di stampo variamente biologico-vitalista, l'altra esterna ossia genealogica e volta a tematizzare il passaggio agli studi foucaultiani su governamentalità e bioeconomia e con ciò a quella che è ormai da diversi autori definita come «condizione/razionalità neoliberale».

Se la prima direttrice consegna il legame tra morte di Dio e morte dell'Uomo, da intendere come apertura di un nuovo spazio di discussione e pensiero sull'uomo, la seconda si colloca in questa apertura per chiamare in causa l'uomo (bio)economico, "dispositivo" che cerca di riempire il vuoto creatosi ma al prezzo di un riduzionismo e impoverimento antropologico che va combattuto con un *ethos* genuinamente *filosofico* perché insieme critico e creativo.

Non potendo qui ricostruire per esteso le tappe del serrato itinerario percorso da Castorina, cercherò di farne emergere il tragitto complessivo e gli sbocchi ultimi, per sollevare in conclusione alcuni snodi critici.

Innanzitutto, il concetto di *oikonomia* che percorre il testo mostra perlomeno due facce, che mettono in discussione quanto il senso comune tende ad associare al termine "economia". Infatti, l'economia non ha affatto a che fare in prima istanza con la *produzione* (cose, oggetti, merci, ecc.), perché riguarda piuttosto la giusta

disposizione di elementi, la custodia dei rapporti tra le cose e non la costruzione di queste, la gestione e la regolazione di parti all'interno di un sistema e non la loro creazione: disporre significa operare in ambito non creativo ma ordinativo, significa che gli oggetti a cui ci si rivolge sono già dati e occorre individuare i criteri per disporli in maniera equilibrata e mettere così in atto il loro riordinamento. Detto in altri termini, disporre significa mettere in atto interventi "artificiali" rivolti però alla costruzione di un ordine immanente agli elementi su cui si interviene, o – per meglio dire – indirizzati all'emersione dei rapporti già iscritti nella "natura" degli elementi in gioco. Da un altro versante, di conseguenza, l'economia non riguarda la *distribuzione* e soprattutto la *redistribuzione*, anzi è un processo di riconduzione alla casa, di domesticazione e addomesticazione delle risorse, o – in altre parole – un movimento di appropriazione-espropriazione, che opera per inclusione escludente e viceversa – che segue insomma la logica della privatizzazione e del profitto: *oikonomico* è il tentativo di estendere a ogni ambito dell'esistenza (umana e naturale) la logica del profitto, cancellando la distinzione tra sfera privata e sfera pubblica, con questa che deve assumere la logica di quella.

Questo basterebbe già a segnalare come il paradigma oikonomico si concentra non sull'economia che siamo ormai soliti definire "reale", bensì sulla messa in ordine e gestione di elementi indipendentemente dal loro "reale" significato produttivo-distributivo; come a dire che la radice della "crisi economica", prima ancora che in scelte politiche o economiche difettose, sta nella stessa struttura della *razionalità* che governa il paradigma economico.

L'intreccio tra l'ordine discorsivo "biologico" e il paradigma oikonomico è comprensibile proprio alla luce della duplice veste, "disposizionale" e "addomesticante", di quest'ultimo: infatti, dove si è in presenza di un insieme di parti da ordinare e ben disporre si è di fronte a un organismo composto da parti che entrano in contatto dinamico tra di loro e devono configurare un equilibrio (che oggi diremmo "omeostatico"). O, da altro versante, non c'è nulla di più "naturale" della vita e della volontà di affermazione e appropriazione ("addomesticazione" in tal senso), ma allo stesso tempo tale spinta propulsiva diventa "artificiale" nella misura in cui va presa in carico e gestita, attivamente conservata o – secondo la torsione particolarmente evidente in Nietzsche, prontamente ricostruita dall'Autrice – potenziata. O, ancora, come la vita è percorsa da forze (è rapporti tra forze) che mirano esclusivamente all'affermazione del proprio impeto e in questo modo producono l'ordine della natura, così l'economia è il teatro del libero movimento di azioni e comportamenti che mirano esclusivamente al profitto e in questo modo producono l'ordine del mercato.

L'orizzonte biologico si estende qui però anche a quello antropologico, o – meglio – l'«invenzione» dell'Uomo prima e la sua morte poi sono i controcanti di un discorso che si struttura a partire da una concezione metafisica della vita e della volontà, vale a dire che l'antropologico diventa pensato a partire dal biologico (dall'Uomo alla Natura Umana), giungendo a configurare quello che a più riprese Castorina qualifica come paradosso. Un ruolo decisivo è giocato da Kant, che

occupa una posizione centrale nel percorso dell'opera, in quanto l'Autrice si propone di rileggere l'archeologia dei saperi foucaultiana in esplicito collegamento con la prefazione all'antropologia kantiana dello stesso Foucault e – insieme – con l'antropologia pragmatica di Kant stesso.

L'esito che notoriamente Foucault ravvede nell'analitica della finitudine kantiana è l'emersione dell'allotropo empirico-trascendentale, ovvero di un essere insieme aperto e chiuso, finito e infinito, autonomo ma eteronomo nella misura in cui si costruisce sempre al di fuori di sé e in altro da sé. Questo esito – come Castorina ricostruisce in modo molto serrato – va letto, ed è cosa meno nota, in rapporto al passaggio dalla *Psicologia*, che si occupa dell'anima (*Seele*), all'*Antropologia*, che si occupa dell'animo (*Gemüt*) o dello spirito (*Geist*), vale a dire di quel principio di vivificazione che deve rispondere alla domanda che le prime due critiche avevano lasciato aperta, quella sulla *natura dell'anima* dunque sulla *natura dell'uomo*, sospeso notoriamente tra “fisicità” (fenomeno) e “metafisicità” (noumeno). Detto altrimenti, l'uomo diventa il luogo di transizione dalla “fisica” alla “biologia”, in quanto la domanda aperta sulla sua natura, il fatto cioè che paradossalmente l'uomo colga se stesso nel movimento tramite cui si fa oggetto per se stesso, porta all'articolazione di un campo del sapere che deve riguardare il mondo naturale ma al contempo diversificarlo da questo: “vita” diventerà così quel luogo della natura in cui prende forma anche l'oltre-naturale, diventerà persino il nome di una natura caratterizzata dallo slancio ad andare sempre oltre sé.

Eppure, mentre il sapere biologico è reso in certa misura possibile dallo statuto ambiguo dell'uomo (di modo che il sapere antropologico è il limite della scienza della natura e la scienza di tale limite: si apre la questione dell'umanità della scienza), al contempo il sapere antropologico si costituisce a partire dal campo aperto da quello biologico (di modo che il sapere biologico è il limite della scienza dell'uomo e la scienza di tale limite: si apre la questione dell'animalità dell'uomo). O anche, come lucidamente colto da Castorina: da un lato la finitudine diventa il luogo della verità, questa compare sotto forma di limitazione tramite l'uomo; dall'altro lato la verità dell'uomo viene ricercata nella vita, nelle forme viventi, nella dimensione organico-fisiologica.

L'infinita finitudine, l'essere infinitamente finiti si palesa proprio in questo intreccio, in cui l'imperfezione e la manchevolezza che aprono la finitudine all'infinita ricerca diventano la matrice della stessa incompiuta ricerca: l'uomo deve andare costantemente in ricerca di sé per realizzare in sé ciò che già è, ossia un essere in ricerca di sé. L'uomo coglie la propria finitezza ma ne ricerca senza sosta verità e origine, si supera nell'altro da sé e nell'altro in sé per rientrare in sé, per tornare all'origine (quello che diventerà poi il problema dell'alienazione), in una tensione costante verso quel segreto invisibile che va però senza sosta svelato, che occorre *volere* svelare. Ancor più, l'uomo si rende persino conto della propria illusione di poter trovare una verità e origine ma non può smettere di illudersi, o – ed è qui che subentra quell'*Übermensch* ormai consapevolmente disilluso di ogni illusione – deve auto-ingannarsi sapendo di farlo. Deve, insomma, abitare in maniera

consapevole al di fuori di se stesso – compito estremamente paradossale che Foucault consegna al pensiero critico.

Proprio sull'assunzione radicale di questo compito si innesta la direttrice genealogica del testo, concentrata soprattutto sulla ricostruzione di come – soprattutto a partire dalla metà del XVIII secolo – prende vita la ragione economica e si apre lo spazio di un nuovo discorso di verità, quello del mercato, che diventa così il luogo in cui la pratica di governo si verifica o falsifica. In particolare, a destare interessante è la caratterizzazione del passaggio dal discorso liberale a quello neoliberale, dall'idea di un governo *sul* mercato a quella di un governo *per* il mercato. Da questa prospettiva, la globalizzazione o mondializzazione è da vedere come la ragion di Stato che cede il passo alla ragion economica impersonale e sovranazionale, un processo certo tutt'altro che lineare (dalla posizione egemone degli U.S.A. a livello mondiale a quella della Germania a livello europeo), eppure oggi in fase particolarmente acuta (la posizione egemone della finanza ben al di sopra di qualsiasi nazione e il bisogno di adottare riforme neoliberali). Siamo di fronte a un passaggio sempre più oggetto di ricerche e discussioni, che muovono comunque tutte dalle pagine foucaultiane che Castorina analizza criticamente con rigore e precisione; in questa sede, provo a limitarmi a riassumere lo snodo in questione con l'immagine del passaggio dal *semaforo* alla *rotonda*.

Anche nelle città italiane è diventato ormai comune regolare il traffico non più con i semafori, bensì con le rotonde o rotatorie: lungi dall'essere un passaggio casuale e “neutro”, quello dal semaforo alla rotatoria è un peculiare emblema del passaggio dall'ordine liberale all'ordine neoliberale. Il compito del semaforo è, infatti, quello di regolare il traffico, di intervenire sulla libera circolazione di veicoli e persone, senza dire *dove* andare ma solo *quando* andare: tale regolazione deve essere limitata perché deve avere come fine la libera circolazione appunto, vale a dire che i semafori devono essere il minimo possibile (un semaforo ogni 3 metri bloccherebbe il traffico) e devono intervenire nel modo meno arbitrario possibile, in modo a loro volta regolato, impersonale e “neutro” (non c'è qualcuno che di volta in volta decide quando scattano i vari colori, il loro significato non varia ogni giorno, ecc.). Insomma, per favorire la libera circolazione occorre intervenire il meno possibile, giusto lo stretto necessario.

Eppure, questo intervento sembrerebbe operare in maniera ancora eccessivamente “centrale” e “pianificata” rispetto allo spontaneo scorrimento di veicoli e persone, di modo che si fa largo l'utilizzo delle rotatorie, il cui compito non è – evidentemente – quello di dar vita all'anarchia, bensì quello di costruire le condizioni affinché emerga spontaneamente l'ordine nello scorrimento del traffico, vale a dire di rendere possibile che ognuno decida liberamente se e quando muoversi all'interno del perimetro costruito dalla rotonda, di modo che la libera interazione tra le decisioni di tutti produca lo scorrimento del traffico più ordinato possibile. Insomma, per favorire la libera circolazione occorre evitare qualsiasi forma di intervento regolatore attivo, ma al contempo è necessario costruire la cornice formale atta all'emersione dell'ordine e della regolarità. Così come è necessario che

tutti coloro che circolano si adattino al perimetro della rotonda e prendano l'iniziativa in modo costante e dinamico.

Fuor di metafora, siamo di fronte all'idea per cui da un lato il mercato deve controllare lo Stato (il potere), deve cioè valutare l'operato di questo sulla base dei propri criteri e delle proprie finalità, deve operare artificialmente per favorire l'andamento naturale del mercato mediante la costruzione di un'adeguata cornice giuridico-formale, mentre dall'altro lato la razionalità economica si estende a ogni ambito dell'esistenza degli uomini, richiedendo a ciascun individuo di concepirsi come imprenditore di se stesso e di improntare alla ragion economica ogni proprio atto. Potremmo anche dire, al governo improntato in senso oikonomico si accompagna l'auto-governo in senso oikonomico. Il tutto è ammantato di un velo di "pseudo-naturalzza", che attraversa il discorso biologico e quello oikonomico mettendoli in rapporto, perché come il problema della vita è quello di un'azione – artificiale – che sappia far spazio alla naturalità dello "slancio vitale" (la volontà, sulla cui archeologia Castorina si sofferma con dovizia, è questo luogo di torsione paradossale), così il problema dell'economia è quello di una costruzione – artificiale – dello spazio di possibilità per l'affermazione dell'ordine naturale del mercato<sup>1</sup>.

La bio-economia si configura così come luogo di convergenza tematico-semanticamente tra i campi della biologia e dell'economia, configurando quella che in modo pienamente condivisibile l'Autrice dipinge alla stregua di una *religione laica*, che – riprendendo per riallargare quanto dipinto da Castorina – ha come divinità il denaro; come trinità nell'unità quella del denaro speculativo che si fa altro da sé in sé per disperdersi nel mondo; come strumento di governo la provvidenza del mercato; come nuova classe di chierici contrapposti ai laici, ossia sacerdoti, missionari, evangelizzatori e interpreti del verbo divino i tecnici dell'economia (dai membri delle agenzie di *rating* agli economisti passando per banchieri, burocrati, manager, ecc.); come segni divini e criteri di valutazione delle opere e dell'inclusione-esclusione sociale le manifestazioni terrene della divinità e del suo governo (se qualcosa/qualcuno vende è buono, se lo spread scende è segno di buon governo, se la borsa sale è segno di ripresa, se hai abbastanza denaro è possibile permettersi la detenzione a pagamento in celle di lusso); come nuova forma di normatività e di "in nome di" etico-giuridico quella del diritto a stampo economico (le leggi scritte su indicazioni delle aziende, dagli uffici legali delle aziende, i sistemi legislativi valutati sulla base della loro capacità di favorire lo sviluppo del libero mercato); come forma di dannazione il debito-senso di colpa in senso economico-calcolante (il debito

---

<sup>1</sup> Particolarmente esemplificativo di tale velatura è l'insistenza, notata acutamente dall'Autrice, sul "talento", sulla "valutazione e realizzazione del potenziale": il talento è proprio ciò che si e ci colloca in una dimensione intermedia tra "naturalità" (il talento è ciò che siamo o abbiamo senza volerlo e senza che nessuno lo abbia voluto, o avrebbe mai potuto volerlo) e "artificialità" (il talento è quella cosa che se non viene "attivata" e se non ci si attiva per farla sviluppare resterà per sempre inespresa), è cioè proprio il luogo di esercizio di un'azione che si limita – per modo di dire – a rimuovere ogni ostacolo al naturale sviluppo di un processo. *Far agire spontaneamente la natura*: in questa formula si condensa l'essenza della razionalità neoliberale, dove dire natura è dire mercato.

pubblico è ormai esplicitamente definito con il termine *The Original Sin* nel dibattito accademico e nelle teorie degli economisti); come nuove vittime sacrificali interi Stati e settori produttivi; come culti e liturgie i vari rituali di consumo, presentazione di prodotti, campagne pubblicitarie, formazione aziendale, premiazioni per fedeltà e produttività, dichiarazioni pubbliche a mercati chiusi, ecc.; come luoghi di preghiera, venerazione e pellegrinaggio i vari centri commerciali, *brand store* o musei aziendali; come santi e profeti i grandi imprenditori o i fondatori di multinazionali; come promessa di redenzione la salvezza immanente legata alla soddisfazione di ogni possibile desiderio di prosumazione; come emblemi e immagini mitico-sacrali brand e vip; come nuove forme di sacro, sacramenti e riti di iniziazione quelli del libero scambio (“la pubblicità è sacra”, il possesso della prima carta di credito come ingresso nell’età adulta); come linguaggio e sapere per eccellenza e nuova disciplina teologica che fornisce modelli e paradigmi e l’orizzonte in cui si inseriscono le altre discipline ancellari la scienza statistico-economica; come nuovo linguaggio quotidiano e burocratico quello economico (la scuola come agenzia di formazione, i voti come crediti-debiti, la sanità delle aziende sanitarie, lo Stato come Grande Azienda, la pubblica amministrazione come *New Public Management*); come adepti da fidelizzare gli individui imprenditori di se stessi, i clienti infaticabili prosumatori fedeli alla marca; come nuovi preti e custodi delle anime i vari esperti del *self-help* o *self-management* o gli addetti al *customer care*; come nuova forma di conversione l’affermazione imprenditoriale di sé; come nuove forme di mistica, magia e taumaturgia l’estasi del consumo, la sospensione temporale della speculazione finanziaria, l’entusiasmo della scommessa sportiva, ecc.; come nuove forme di preghiera e invocazione i mantra sull’imminente ripresa, sulla promessa di crescita futura, sul miglioramento dei parametri economici che c’è anche se non si vede, ecc.; come nuove bibbie i testi di management ed economia; come nuova forma di dogmatizzazione e naturalizzazione l’affermazione dell’inter-detto del Mercato (intoccabile e indiscutibile, fa vedere senza che debba essere visto e problematizzato).

Castorina evidenzia dunque come il biocapitalismo o capitalismo cognitivo sia ben più di un sistema economico-finanziario o di un dispositivo di potere e governo: è l’edificazione di un immaginario “prosumistico”, la proliferazione di una religione, la costruzione di un modo di vivere incentrato su rischio, profitto e vitalità.

Quali contromisure è possibile adottare allora? La risposta di Castorina parte proprio dal riconoscimento, nuovamente con Foucault, di essere di fronte alla configurazione di un peculiare stile di vita: occorre rispondere creando nuovi modi di vita, individuando nuove forme di vita che sappiano sfruttare i margini di manovra offerti da un dispositivo costruito sull’aperta celebrazione dell’autodeterminazione. Si tratta, detto diversamente, di cogliere e mettere in atto il passaggio dall’essere *soggetti a* all’essere *soggetti di*, consapevoli però che non è più possibile pensare un modello universale di liberazione o emancipazione, consapevoli cioè che la critica e la creatività devono andare di pari passo. La ricerca del punto di

incrocio tra tecnica di dominazione e tecnica del sé è la faticosa ricerca di una soggettività davvero libera, di quella piega che è *il soggetto libero*.

Si potrebbe obiettare, come variamente fatto da diversi interpreti o critici della prospettiva foucaultiana, che una soggettività “differenziale” o persino “nomadica” è una soggettività marcatamente neoliberale (o, con altro lessico, postmoderna, postfordista, tardocapitalista, ecc.). Proprio perciò, l’Autrice sottolinea apertamente che riconoscere il valore fondamentale della differenza non solo non pregiudica l’esistenza di uno spazio comune di discussione e confronto, ma anzi lo presuppone. A dire: l’etica o l’estetica non possono prescindere dalla politica.

Problematizzare gli spazi di apparente libertà (l’onnipotenza astratta che si traduce in impotenza concreta) è allora il primo passo per pensare e agire altrimenti, riconoscendo la condizione paradossale in cui si è collocati e prendendo posizione contro ogni forma di riduzionismo (a partire dalla celebrazione incondizionata delle web-potenzialità): non ci si può sottrarre al paradosso, ma ciò non significa affatto che siamo condannati a rimanere invischiati nella sua ambiguità, significa anzi – rimarca Castorina – che è a partire da esso che occorre dar vita a movimenti che promuovano differenti stili di vita e producano spazi in cui costruirli.

Se questo è soltanto il primo passo, il secondo è quello di rilanciare con forza l’importanza del comune come spazio di azione, partecipazione, riappropriazione delle risorse fondamentali e resistenza al potere. È cioè proprio la sfera del comune a declinare politicamente quei movimenti che altrimenti resterebbero confinati esclusivamente nell’ambito etico-estetico. Perciò, le ultime pagine dell’opera sono dedicate a una sintetica ma accurata ricostruzione delle principali posizioni assunte nel dibattito sui beni comuni e sul comune da autori quali tra gli altri Cassano Mattei, Rodotà e Pennacchi, accomunate dalla centralità della giustizia, dell’uguaglianza e del non riduzionismo di stampo bioeconomico. In particolare, è la posizione di Rodotà, incentrata sull’affermazione della dignità della persona, a essere privilegiata dall’Autrice – anche in polemica con l’“impersonalismo” di Esposito. Al di là dei termini del dibattito, l’aspetto che mi preme maggiormente evidenziare è che Castorina sembra riuscire a evitare in modo convincente – ancorché in un impianto ancora soltanto programmatico, come non può che essere – i due principali crinali pericolosamente accostati da chi propone la centralità del comune.

Mi riferisco in primo luogo alla sovrapposizione tra “pubblico” e “comune”, vale a dire all’idea per cui il problema del comune coinciderebbe con quello dello Stato, della proprietà pubblica, della (ri)nazionalizzazione, e così via. Castorina infatti coglie molto bene che la posta in palio nel comune è l’individuazione di uno spazio tanto metaindividuale quanto metastatale, che è lo spazio della relazionalità in quanto tale nella sua irriducibilità a qualsiasi “cosa” o “proprietà”.

In secondo luogo però, questo spazio non può essere colto come del tutto anti- od oltre-istituzionale, in una sorta di futurismo spontaneista che sembra ignorare in modo troppo ingenuo che qualsiasi diritto presuppone un dovere, vale a dire che qualunque rivendicazione di diritto si rivolge a qualcuno che dovrebbe “garantirlo” o “erogarlo”. Castorina, in altre parole, è consapevole che una

posizione che fa del comune il tramite e il luogo della definitiva dissoluzione del pubblico (dello Stato) non è altro che la riproposizione della medaglia “mercataista” vista dall’altra faccia (come particolarmente evidente, è noto, per la prospettiva di Negri).

In ultima istanza quindi, il volume affronta l’arduo compito di legare sforzi teorici e pratici, indagine concettuale e creatività politica: è un volume che va preso sul serio, affermazione apparentemente scontata ma che nel panorama della produzione filosofica italiana non lo è davvero.

Ciò detto e proprio per prenderlo sino in fondo sul serio, ci sono alcuni aspetti a mio giudizio critici, legati sostanzialmente a un’adesione troppo netta all’impianto di Foucault, che notoriamente è convincente ed efficace quando si tratta di ricostruire il modo in cui emergono discorsi, pratiche, dispositivi, ecc., ma che proprio per questo lascia sempre aperte questioni come – rideclinando la domanda metafisica leibniziana – “perché emerge questo e non quest’altro?”, nonché “questo gioco di emersioni è fatto di sole superfici o nasconde qualche profondità?”. Detto altrimenti, da un lato Foucault (o, meglio, i suoi vari epigoni) mette troppo in fretta da parte l’idea di Marx per cui c’è sempre un *chi* “dietro” o “alla base” del potere, senza che per forza questo *chi* debba avere la veste di una classe o che si debba ridurre il numero di classi a due (borghesia e proletariato) per ogni luogo e ogni età; dall’altro lato il problema filosofico della validità o del valore o della verità in senso universale viene letteralmente dissolto nell’intreccio di testi e pratiche.

Certo, come Castorina peraltro non manca di sottolineare, anche per Foucault il potere presuppone un *chi*, ma resta sempre vero che questo assume sfumature “impersonali” e “sistemiche”, perché pur facendo – per così dire – “nomi e cognomi” (persone e istituzioni), non sembra mai riferirsi a concreti rapporti di produzione o potere, caratteristica che rende molto difficile articolare pratiche alternative o in vario modo “trasformative” in modo non contingente (è il problema contemporaneo della lotta “contro il sistema”, che appare una lotta contro punti interrogativi e finisce per perdere qualsiasi vero baricentro). Allo stesso modo, è certo vero che il portato specifico della prospettiva aperta da Foucault è un radicale ripensamento di cosa siano validità, valore e verità, ma lo è altrettanto il fatto che – per esempio – in tale prospettiva è come se l’intera storia fosse un susseguirsi di poteri e contro-poteri, di rapporti tra forze, vale a dire che i soggetti umani appaiono sempre e comunque protagonisti passivi o al più reattivi di trame e intrecci “microfisici” di tipo impersonale. Detto altrimenti, è come se i vari dispositivi od ordini discorsivi si affermassero non (anche) in nome di una qualche esigenza o bisogno umano, non (anche) per dar forma a tendenze e risolvere problemi, ma (soprattutto se non esclusivamente) in nome del proprio stesso emergere e per nessuna vera e propria ragione – semplicemente “emergono” e “si danno”, appunto.

Si dirà, sono le ormai canoniche criticità che si riscontrano nell’ottica post-moderna o decostruzionista, ecc. – che in parte Castorina tiene in conto quando prende le distanze da ogni prospettiva di stampo totalmente “impersonalista”. Per non dare a questo rimarco termini troppo astratti, evidenzio per esempio che queste

ambiguità sono particolarmente acute in riferimento al concetto di natura umana. Da una parte sembra vero che solo a partire da un certo momento “discorsivo” è emerso un certo tipo di sapere sistematico sull'uomo e si sono affermate determinate caratteristiche (linguaggio di stampo biologico, auto-consapevolezza di sé in quanto genere in cammino nella storia, accentuazione della dimensione della manchevolezza, ecc.), nonché di conseguenza che una simile fase è destinata a finire o è già terminata. Dall'altra parte, tuttavia, mi sembra che il portato ultimo della «fine dell'Uomo» sia proprio la “rivelazione” di ciò che l'uomo è da sempre stato e sempre sarà, della sua intima natura insieme manchevole ed eccedente, biologicamente generica e con ciò immediatamente storico-sociale, o – da altra prospettiva – metaforica.

Non è certo questo il luogo per scendere più nei dettagli (me ne sono occupato in diversi altri lavori), né per spiegare in che senso è lo stesso Foucault a poter essere collocato in un simile paradigma antropologico: ciò che conta è evidenziare come Foucault e la sua prospettiva sembrano abbandonare del tutto in modo troppo netto questo tipo di problema, ossia la domanda circa la natura umana o la natura della natura umana, o – in termini più generali – la questione antropologica.

Infatti, Foucault mostra che la modernità nasce nel momento in cui l'essere umano comincia a esistere all'interno del proprio organismo, vale a dire che è nel biologico (o meglio ormai nel bioeconomico) che vengono cercati il lessico, il discorso, l'ambito di giustificazione ecc. per dire e fare qualcosa sull'uomo e sul suo stare al mondo. Questo è senza dubbio vero ed è grande merito di Foucault averlo indicato (nonché di Castorina averlo ribadito), ma va poi anche riconosciuto che al di là del tipo di “metafora” adottata, c'è una natura umana, o meglio c'è una qualche entità che deve strutturare il proprio rapporto con il mondo e con sé in maniera metaforica. A dire: che si parli di *essenza* umana/*essere* umano (ordine classico della rappresentazione oggettiva), di *organismo animale* umano/*natura* umana (ordine moderno della soggettività finita), o di *individuo* umano/*competitori* umani (ordine contemporaneo della concorrenzialità bioeconomica), sempre di “umano” si parla, sempre questa «X aperta al mondo» – sono parole di Scheler – va rintracciata.

La fine dell'Uomo, insomma, è il momento in cui si apre davvero lo spazio per l'antropologia filosofica. Cosa che Foucault in fondo ben sapeva e ha anche detto, ma senza essere del tutto compreso e assecondato dai suoi tanti interpreti, critici e lettori. Non c'è dubbio che questo testo di Castorina rappresenta una felice eccezione, perché muove dal riconoscimento preliminare che non si può comprendere né l'archeologia né la genealogia foucaultiana se non si è adeguatamente tematizzata la problematica antropologica: che, cioè, etichettare Foucault come pensatore della fine dell'umano è sintomo del più comune errore di quell'entità fragile e paradossale che è l'umano, l'affrettato riduzionismo.